476

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 **1975** **71. Jahrgang**

Johannes Marböck: Sirachliteratur seit 1966. Ein Überblick. . . . . Spalte 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 183
H. J. Stoebe: Das erste Buch Samuelis (M. Görg)
H. Simian: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels (F. L. Hossfeld)
N. Perrin: Was lehrte Jesus wirklich? (H. Frankemölle)
J. Lange: Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus (H. Leroy)
R. Thysman: Communauté et directives éthiques (W. Pesch)
W. Dietrich: Das Petrusbild der lukanischen Schriften (K. Löning)
J. E. Crouch: The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (S. Wibbing)
K. Kertelge: Gemeinde und Amt im Neuen Testament (F. Hahn)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 200
D. A. Hagner: The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome (O. Knoch)
Th. Baumeister: Martyr invictus (M. Krause)
A. M. Ritter: Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit (P. Stockmeier)
J. Scot: Commentaire sur l'évangile de Jean (L. Scheffczyk)
R. Zerfaß: Der Streit um die Laienpredigt (L. Hödl)
R. Busa: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae (P. Engelbert)
B. Schröder: Mainfränkische Klosterheraldik (K. Wittstadt)
B. Frank: Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert (P. Engelbert)
W. Hentze: Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam (G. B. Winkler)
H. G. Klemm: Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (H. Feld)
L. Weber: Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618 bis 1651 (A. Kraus)
Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Dargestellt und hrsg. von Th. Freudenberger (K. Wittstadt)
Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Bearbeitet und hrsg. von W. Steglich (K. Repgen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 218
R. Schaeffler: Die Religionskritik sucht ihren Partner (B. Casper)
C. Bruaire: Die Aufgabe, Gott zu denken (N. Schiffers)
J. Splett: Reden aus Glauben (N. Schiffers)
J. Splett: Gotteserfahrung im Denken (B. Welte)
In Principio (W. Beierwaltes)
M. Xhaufflaire: La „théologie politique" (A. Ganoczy)
S. Silva: Glaube und Politik: Herausforderderung Lateinamerikas (J. Herten)
Koptisches Christentum. Hrsg. von P. Verghese (P. Krüger)
Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968. Hrsg. von E. Fey (H.-J. Urban)
H. Mühlen: Morgen wird Einheit sein (Y. Congar)

Moraltheologie . . . . . Sp. 233
W. Wickler: Die Biologie der Zehn Gebote (F. Rauh)
H. Gauly: Wissen um Schuld (G. Herkenrath)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 239
R. Robertson: Einführung in die Religionssoziologie (E. Golomb)
Zum Religionsunterricht morgen IV. Hrsg. von W. Schulz (M. Wilden)
A. Kurzeja: Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche (E. J. Lengeling)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 244
J. Müller: Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip (J. Baumgartner)
B. Luykx: Culte chrétien en Afrique après Vatican II (J. Baumgartner)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

Sirachliteratur seit 1966. Ein Überblick.

Von Johannes Marböck

Nur Textfunden seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und Kommentarreihen, die pflichtgemäß zu vervollständigen waren, war es eigentlich immer wieder zu verdanken, daß die in der atl. Exegese sonst nicht allzusehr beachtete Weisheit des Jesus Sirach nicht völlig in Vergessenheit geraten ist. Es scheint nun, daß der ständige Stachel von der Textkritik und Textgeschichte her jetzt doch auch die exegetisch-bibeltheologische Arbeit an diesem umfassenden Spätwerk atl. Weisheit in Gang gebracht hat, wie die Publikationen zeigen, die seit 1966 zu Ben Sira erschienen sind.

Da J. Haspecker in seiner 1967 erschienenen Diss. zum Thema der Gottesfurcht[1] einen Überblick über die Sirachforschung bis zu diesem Zeitpunkt gab[2], sollen die seither erschienenen Arbeiten vorgestellt werden, und zwar in folgender Reihenfolge: Arbeiten zum Text, Monographien zu Einzelthemen und Kommentare.

1. Arbeiten zum Text des Sirachbuches

Die 1966 erschienene Studie von A. Di Lella, The Hebrew Text of Sirach[3] ist die revidierte Fassung einer bereits 1962 an der kath. Univ. in Washington von P. W. Skehan angenommenen Diss. Di Lella untersucht die 5 hebräischen Genizafragmente aus der Karäersynagoge in Altkairo und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen für Textkritik und Geschichte des Sirachtextes[4]:

Die Genizafragmente gehen nach Di Lella auf eine Textform zurück, welche auf Funden basiert, die nach einer Nachricht des nestorianischen Patriarchen Timotheos I gegen Ende des 8. Jh. n. Chr. bei Jericho in einer ersten Entdeckung der Qumranhöhlen gemacht wurden. Die Essener hätten das von ihnen wohl wegen seiner Hervorhebung des sadokitischen Priestertums geschätzte Buch mit anderen Schriften ebenfalls in den Höhlen versteckt.

Di Lella unterstreicht den Wert und die Authentizität der Genizafragmente für die ursprüngliche Botschaft Ben Siras gegenüber G, Syr und Lat. Die Hauptthese des Buches aber lautet: Textverderbnisse in den Kairoer Handschriften gehen zum Großteil zurück auf mittelalterliche Rückübersetzungen aus dem Syrischen ins Hebräische (Kap. IV). Die Formulierung von einem „major part" scheint freilich fragwürdig (149). Die Masadafragmente des Sirachbuches[5] konnten zur Frage einer viel früheren innerhebräischen Textentwicklung nicht mehr verwendet werden[6].

[1] J. Haspecker, Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung. (Analecta Biblica 30), Rom 1967.
[2] A.a.O., 6–13: Die bisherige Sirachforschung
13–35: Die Lehre Sirachs im Urteil der Autoren.
[3] A. Di Lella, The Hebrew Text of Sirach. A textcritical and historical Study, London–Paris 1966.
[4] A.a.O., 148–151.
[5] Y. Yadin, The Ben Sira Scroll from Masada, with Introduction, Emendations and Commentary, Jerusalem 1965.
[6] J. Strugnell, Rezension von A. Di Lella, The Hebrew Text, CBQ 30 (1968) 88–91. Vgl. auch J. Strugnell, Notes and Queries on ‚The Ben Sira Scroll from Masada', Eretz Israel IX, Jerusalem 1969, 109–119.

U-B TUB
-1 MAI 1975

Die These einer Rückübersetzung, sei es aus G (nach Ziegler) oder aus Syr (Di Lella), wird in der 1970 erschienenen aber bereits 1965/66 an der Ev. Theol. Fak. in Tübingen angenommenen Habil.schrift von H. P. Rüger abgelehnt[7]: nach Rüger sind die angeblichen Retroversionen aus dem Syrischen in Wirklichkeit genuine hebräische Glossen zum ursprünglichen Sirachtext, in denen sich allerdings die exegetische Tradition der Juden niedergeschlagen hat. R. geht aus vom stark dublettierten Ms A, das z. T. begleitet wird von Ms B und sich auch immer wieder mit der Florilegienhandschrift Ms C berührt. Der Vergleich von Ms A und C (27–53) und A und B (54–96) und schließlich von A mit G, Syr Lat (97–131) ergibt nach R. Folgendes:

In den aus dem 11. oder 12. Jh. n. Chr. stammenden Sirachfragmenten aus der Kairoer Geniza begegnen zwei verschiedene Textformen, deren jüngere das Ergebnis einer unbewußt-bewußten Umgestaltung darstellt, verursacht durch die Einwirkung des Jüdisch-Aramäischen einerseits und durch gewandelte exegetische Anschauungen andererseits. Dabei zeigt die im späten biblischen Hebräisch geschriebene ältere Textform enge Beziehungen zu der um 130 v. Chr. in Alexandrien entstandenen griechischen Übersetzung des Enkels des Siraziden (Gr I). Bei der jüngeren in mischnischem Hebräisch abgefaßten Textform handelt es sich um die nächste Verwandte der Peschitta und der sogenannten zweiten griechischen Übersetzung (Gr II), die zuerst bei Clemens von Alexandrien greifbar wird. Die älteste Textform entspricht also der hebräischen Vorlage der griechischen Übersetzung des Enkels, d. h. dem Weisheitsbuch Ben Siras selbst.

Die Entstehungszeit der jüngeren Textform sucht R. aus sprachlichen Gründen (Entsprechungen zu den Hodajot, zum Nahumkommentar aus Qumran sowie zum masoretischen Text von Prov) auf die Zeit zwischen 50 und 100 n. Chr. einzugrenzen.

R.s Arbeit ist ein überaus konstruktiver Beitrag zum dornenvollen Problem der Textgeschichte und Textkritik Ben Siras und ermöglicht eine methodische Auseinandersetzung mit den hebräischen Varianten und den Übersetzungen.

Th. Middendorp in seiner noch zu besprechenden Studie über die Begegnung Ben Siras mit dem Hellenismus[8] untersucht u. a. das Verhältnis der Masadafragmente zum griechischen Text mit dem Ergebnis, daß das Vertrauen in Gr und auch in einige Randlesarten von Ms B beschränkt wird, während Ms B häufig hinter dem Text der Masadafragmente und Gr zurückbleibt. Auf eine heute unerläßliche Differenzierung von Gr (Gr I u. II) geht M. allerdings nicht ein.

Dankenswert ist die Synopse der hebräischen Fragmente des Sirachtextes, der griechischen Übersetzung (Text nach Ziegler), der syrischen und lateinischen Version von F. Vattioni[9], eine Ausgabe, die allerdings für exakte wissenschaftliche Arbeit immer wieder der kritischen Überprüfung an den dabei verwendeten Editionen bedarf[10].

Auf ein baldiges Erscheinen der Edition des hebräischen Sirach in der Biblia Hebraica Stuttgartensia durch H. P. Rüger ist zu hoffen. Eine deutsche Übersetzung, die auch die neuen Textfunde berücksichtigt, steht nun in der Einheitsübersetzung zur Verfügung[11].

An der Verbindungsstelle zwischen Textkritik, Übersetzung und Exegese können nun als längst notwendige Ergänzungen und Weiterführungen zum griechisch-syrisch-hebräischen Index von R. Smend aus dem Jahr 1907 zwei Konkordanzen genannt werden.

Die eine[12] ist herausgewachsen aus den Vorarbeiten der „Academy of the Hebrew Language" für das „Historical Dictionary of the Hebrew Language", welches mit Hilfe des Computers vorbereitet wird. Der Band umfaßt einen Textteil, die Konkordanz und eine statistische Analyse des Vokabulars. Die Einführung (hebr.: מ - ט; engl. XI–XIX) unterrichtet über die Einrichtung.

In der Textedition (1–69) des hebr. Textes scheinen alle Lesarten Vers für Vers im Text(!) auf; als Grundlage dienten Photokopien der Manuskripte. – Die Konkordanz (71–314) umfaßt alle in Sirachmanuskripten vorkommenden Worte im Kontext des jeweiligen Hemistichs; auch Präpositionen und Partikeln (z. B. Negationen) sind samt ihrem Kontext angeführt. 12 verschiedene Indices und Listen bieten reichhaltiges statistisches Material (315–517) zum Vokabular Ben Siras bzw. den Lemmata der Konkordanz. Konkordanz und Indices sind allerdings nur dem hebräischen Text Ben Siras gewidmet.

Vom Vokabular der hebräischen Sirachfragmente geht auch die im selben Jahr erschienene Konkordanz von Barthélemy/Rickenbacher[13] aus, die jedoch z. T. nur nach Texteditionen bearbeitet werden konnte (Lévi, Smend, Segal).

Diese Konkordanz bietet zum hebräischen Lemma jeweils auch die syrische bzw. griechische „Diskussionsgrundlage", d. h. Worte, die als mögliche Äquivalente in Frage kommen (S. I). Bei Präpositionen bzw. Partikeln sind nur Stellenangaben aufgenommen. Dazu kommt (S. 1*–78*) ein syrischer Index (syr.-hebr.) als reduzierter Zugang zum syrischen Wortschatz des Sirachbuches, für den eine Konkordanz noch aussteht.

Als Ergänzung zum Index von Smend sei das Heft von O. Rickenbacher, Nachträge zum „griechisch-syrisch-hebräischen Index zur Weisheit des Jesus Sirach von Rudolf Smend" (Werthenstein/Schweiz) genannt, das die seither publizierten hebräischen Sirachfragmente nach dem griechischen Vokabular aufschlüsselt.

Einen Beitrag zum griechischen Sirachtext stellt die kürzlich erschienene Studie zur Sacra Parallela von O. Wahl dar[13a]. Teil 1 informiert knapp über Aufbau und Inhalt der Sacra Parallela (SP) (17–25). Teil 2 stellt das Textmaterial der Sirachzitate der wichtigsten Textzeugen mit dem Ziel der Erstellung eines kritischen Textes zusammen (27–172). Das gebotene Material, das z. T. über die Sirach-Ausgabe von Ziegler in der Göttinger Septuaginta hinausgeht, bietet SP-Belegstellen zu 953 von den insgesamt 1408 Versen des Sirachbuches und wird über das textkritische Interesse hinaus auch für die Exegese mancher Sirachstellen zu beachten sein. Einige nur spärlich belegte Lesarten der Lukian- und Origenes-Rezension werden bestätigt, einige bisher nur aus der lateinischen Fassung des Sirachtextes bekannte Lesarten erstmals griechisch bezeugt.

2. Monographien

Die erste große exegetisch-theologische Studie neueren Datums zu Ben Sira ist die schon erwähnte Studie J. Haspeckers zur Gottesfurcht bei Jesus Sirach. H. fragt in seiner römischen Diss. nach der Frömmigkeit des Sirachbuches, „für die ‚Gottesfurcht' nur die allgemeinste Formel ist" (V).

Teil I zeigt die zentrale Bedeutung der Gottesfurcht bei Ben Sira. Schon ein statistischer Überblick über die auch textkritisch eingehend behandelten Gottesfurchtstellen (47–86) zeigt etwas von ihrer Bedeutsamkeit durch das ganze Buch hindurch. Die grundlegenden Ausführungen findet H. in Sir 1–2. In Verbindung mit der Buchunterschrift 50,28f erscheint die Gottesfurcht als rahmende Grundorientierung.

Nach 25,7–12 und 40,18–27 rangiert sie ausdrücklich in der Wertliste am höchsten Rang. Ben Sira hat auch bei der Ausgestaltung von Lehreinheiten ihren Primat herausgestellt, sei es durch Einfügen eigener Lehrstücke zum Thema Gottesfurcht, sei es durch redaktionelle Bearbeitung von Einheiten in diesem Sinn, wie die Exegese von über 20 Lehreinheiten zeigt (119–195). Gottesfurcht ist damit als das pädagogische Grundanliegen des Buches aufgewiesen. – Neben dieses, von H. etwas zu ausschließlich hervorgehobene Bildungsanliegen[14] kann aber mit nicht minderem Recht die theologische Konzeption des Weisheits- und Schöpfungsthemas gestellt werden. Die geistige Einheit des Buches (198f) liegt also sicher nicht nur auf einer (d. pädagogischen) Ebene.

Gottesfurcht begegnet am häufigsten im Zusammenhang mit Weisheit (als deren Voraussetzung oder Kern), aber auch mit Gesetzeserfüllung und Sünde. Sie offenbart sich vornehmlich als innere Zucht und Ernstnehmen der Verantwortung vor Gott, als Mittel, die Sünde zu meiden. Auch in der Meisterung der personalen Beziehungen zu den Menschen ist sie entscheidend für das Gelingen.

Teil II, fast eine eigene selbständige Arbeit (205–343), fragt nach der inhaltlichen Struktur der Gottesfurcht. Der grundlegende Text, der im Laufe des Buches dabei erklärend und ergänzend aufgefüllt wird, ist Sir 1,26–2,18. Gottesfurcht erweist sich nach der inhaltlichen Analyse als intensives und lebendiges personales

[7] H. P. Rüger, Text und Textform im hebräischen Sirach. Untersuchungen zur Textgeschichte und Textkritik der hebräischen Sirachfragmente aus der Kairoer Geniza (BZAW 112), Berlin 1970.

[8] Th. Middendorp, Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1972.

[9] F. Vattioni, Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriaca (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi I, Istituto Orientale di Napoli), Napoli 1968.

[10] H. P. Rüger, Zum Text von Sir 40, 20 und Ex 10,21, ZAW 82 (1970) 103–109. P. W. Skehan, Sirach 40,11–17, CBQ 30 (1968) 570–572.

[11] Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Alte Testament. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg und des Bischofs von Lüttich in der Katholischen Bibelanstalt Stuttgart, Stuttgart 1974: den Sirachtext s. S. 1229–1309.

[12] Spr bn sjr' – hmqwr, qwnqwrdnṣjh wnjtwḫ 'wṣr hmljm. (The Book of Ben Sira. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary), Published by the Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book, Jerusalem 1973.

[13] D. Barthélemy / O. Rickenbacher, Konkordanz zum hebräischen Sirach. Göttingen 1973. Mit syrisch-hebräischem Index. Vgl. bereits O. Loretz, ThRv 70 (1974) Sp 277f.

[13a] O. Wahl, Der Sirach-Text der Sacra Parallela. Forschung zur Bibel 16, Würzburg 1974

[14] R. E. Murphy, Rez. zu Haspecker, Gottesfurcht, Bibl 49 (1968) 121f. J. Marböck, Weisheit im Wandel, Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira (BBB 37), Bonn 1971, 15f.

Verhältnis zu Gott und entfaltet sich in zwei zusammengehörenden Linien: als Vertrauen auf den guten und gnädigen Gott, und als Demut, die sich dem Willen Gottes ausliefert und fügt. Vertrauen wird als das zentrale Element des Gottesverhältnisses dargestellt (vor allem in Sir 2). Dies entspricht dem auch sonst zu beobachtenden Grundzug, daß Ben Sira beim Innern des Menschen ansetzt. Die Rolle des Gebetes in seinem Buch bestätigt ebenfalls die tragende Bedeutung der personalen Gottesbeziehung in seinem Denken (339f). H. führt mit seiner Arbeit weit über die Ansätze von O. Kaiser und D. Michaelis[15] zur Religiosität Ben Siras hinaus. Seine Methode, ohne Bezug auf geistesgeschichtliche Einordnungen und Zusammenhänge nur die Strukturen und den Text sprechen zu lassen, führt zu einem sehr gründlichen Hören auf Ben Siras Aussage. Breite Ausführungen und manche Wiederholungen tun der Wichtigkeit und dem Wert des Buches keinen Abtrag.

Eine schon vor der Publikation von Haspecker entstandene, aber erst 1970 erschienene Diss. an der Sorbonne aus dem Jahre 1964, zu einem Spezialproblem der Anthropologie Ben Siras ist die Studie von J. Hadot, Penchant mauvais et volonté libre dans la sagesse de Ben Sira (L'Ecclésiastique)[16]. Die subtile Studie verfolgt den in der rabbinischen Literatur bedeutsamen Begriff *jṣr* (böse Neigung, freier Wille) auf dem Weg über IV Esra – IV Makk – Weisheit Salomos-Paulus-Qumran – Test XII Patr zurück zu Ben Sira.

Ben Sira ist der größte Teil des Buches (Teil 2 u. 3: 75–210) gewidmet. Nach der Analyse von Sir 15,14–17 ist die Bedeutung von jṣr (διαβούλιον) die Fähigkeit zur freien Willensentscheidung. Der Mensch kann die Sünde meiden, indem er den Weg des Lebens wählt. jṣr ist noch nicht Gebundenheit an (Neigung zur) Sünde wie die böse Neigung bei den Rabbinern. H. untersucht die Texte zum Begriffsfeld διαβούλιον / διανόημα / διάνοια und ἐνθύμημα / ἐνθυμεῖσθαι, die zu jṣr in Beziehung stehen. Ben Sira verwendet sie im Kontext der Lehre von den zwei Wegen und steht darin sachlich den Testamenten der zwölf Patriarchen sehr nahe (167), aber auch den Qumranschriften. Sein Gebrauch von jṣr hat auch einen deutlich willentlichen Aspekt. Der Gebrauch im Sinn von „böser Neigung" ist bei Ben Sira noch nicht nachzuweisen, der Ausdruck enthält aber die Elemente, die nachfolgende Autoren auf je verschiedene Weise entwickelt haben. Ben Sira steht so am Anfang der Entwicklung eines Schlüsselbegriffes für das spätere jüdische Denken.

Die Thematik der Willensfreiheit im Rahmen der Anthropologie Ben Siras wird auch aufgenommen in der Tübinger Diss. (1969) von G. Maier[17], in der die Auffassungen Ben Siras, der Sadduzäer, der Qumranschriften und der Psalmen Salomos zum Thema des freien Willens dargestellt werden.

Ben Sira ist der erste schriftliche Zeuge, daß im palästinensischen Judentum die Frage nach der Willensfreiheit Diskussionsgegenstand geworden ist. In Auseinandersetzung mit der epikuräischen Philosophie verbindet der Sirazide die dezidierte Bejahung der Willensfreiheit (vgl. 15,11–20) mit der individuellen, irdischen Vergeltung (85–97). Daneben sieht Maier vor allem in Sir 33 (36), 7–15 eine Sir von der Tradition vorgegebene prädestinatianische Linie (84f; 98–112), die den doppelten Aspekt alles Geschaffenen zur Erklärung der gleichzeitigen Existenz von Sündern und Gerechten heranzieht. Diese ‚prädestinatianische' Linie wird allerdings von Maier selber als ‚hodegetischer Dualismus' (115) bezeichnet, der nicht zur Konsequenz eines psychologischen vorangetrieben wurde.

Eine kleine Schrift zum Thema Weisheit und Torheit an Hand von Sir 21–22 ist die Neubearbeitung eines Kapitels einer Diss. von A. J. Desečar am Studium Biblicum Franciscanum in Jerusalem[18].

Keine Sirachmonographie aber eine bei aller Gedrängtheit sehr reichhaltige Darstellung der geistesgeschichtlichen und theologischen Position des Siraziden sind M. Hengels Ausführungen in seinem Werk ‚Judentum und Hellenismus'[19]. H. charakterisiert das Werk des Weisen durch „eine im ganzen antihellenistische Tendenz"[20] und einen „apologetisch polemischen Grundzug"[21]. Er weiß freilich sehr wohl um die popularphilosophischen Einflüsse in Ben Siras Werk und um dessen Bemühen, sich der gelehrten Argumentation seiner Zeit anzupassen[22]. So kennzeichnet er Ben Sira denn auch als „wenig aggressiven Gelehrten"[23].

Daß diese Einordnung Ben Siras als antihellenistisch seiner Geisteshaltung und seinem Werk nicht gerecht werden dürfte, ebensowenig wie die Bezeichnung ‚konservativ' gegenüber der ‚progressiven' Weisheit Salomos durch Di Lella[24], sucht die Studie von J. Marböck nachzuweisen, die Ben Siras Offenheit in der Begegnung mit der hellenistischen Kultur an Beispielen aufzeigt[25]. Hauptanliegen der Arbeit ist aber der Nachweis, daß über das pädagogische Anliegen hinaus Ben Sira auch ausgesprochen theologisch-systematisch reflektiert hat, wie in seiner Konzeption der Weisheit deutlich wird, die als einheitsstiftendes Element das Leben des einzelnen bestimmen soll (vgl. die Weisheitsperikopen Sir 4,11–19; 6,18–37; 14,20–15,10), aber auch den weiten Raum von Schöpfung und Geschichte Israels durchwaltet[26]. Ein letztes Anliegen ist schließlich der Versuch einer ‚Ortung' des Werkes Ben Siras an einer Wende in Israels Geschichte. Ben Sira trägt keimhaft die Ansätze zu vielfältiger Ausgestaltung innerhalb des Judentums in sich[27].

Die Frage der Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus wird in der Leidener Diss. von Th. Middendorp[28] wieder aufgriffen. M. geht sein Thema von verschiedenen Seiten her an. Kap. I: Griechisches Gedankengut bei Ben Sira (7–34) behandelt die Frage nach Entlehnungen von Spruchgut Ben Siras aus der griechischen Literatur mit einer umfassenden Übersicht über verwendete griechische Autoren; in der Tat überzeugen eine Anzahl von Beispielen. Daß Ben Sira sein Werk als Schulbuch nach griechischem Muster mit Anleihen aus der Klassik abgefaßt habe, ist ein beachtenswerter Vorschlag (S. 32).

Bei der Untersuchung der Stellung Ben Siras zum Alten Testament (35–91) beobachtet M. im Lauf der Textüberlieferung vielfach eine „Rückbiegung" von Stellen auf alttestamentliche Formulierungen. Der Überblick über die Verwendung des AT ergibt wertvolle Rückschlüsse auf die Haltung des Autors: seine Vorsicht gegenüber den Ptolemäern erhellt aus dem Übergehen der Josefsgeschichte und der Exodustopik (vgl. auch die Nichterwähnung Esras). Einer Ansetzung des Werkes vor Qohelet wird man schwerlich folgen können. M. E. läßt sich z. B. Sir 39,14–55 ebensogut als Antwort an Qohelet verstehen.

Die textgeschichtlichen Ausführungen (92–112) wurden bereits erwähnt.

Kap. IV ist literarkritischen Fragen gewidmet (113–136). So faßt M. Sir 51,1–12 als Zusatz auf; Sir 51,13–29 sei Ben Sira bereits als Akrostichon vorgelegen. Bedenkenswert ist vor allem die These, das Gebet Sir 36,1–12, das unter den sonst so maßvollen Äußerungen des Siraziden tatsächlich fremd wirkt, den Chasidim der Makkabäerzeit zuzuschreiben. – Das letzte Kapitel behandelt Ben Siras Verhältnis zu Volk und Obrigkeit (137–174): M. plädiert darin bei einem Großteil der Sprüche für eine Abfas-

[15] O. Kaiser, Die Begründung der Sittlichkeit im Buch Jesus Sirach, ZThK 55 (1958) 51–63. D. Michaelis, Das Buch Jesus Sirach als typischer Ausdruck für das Gottesverhältnis des nachalttestamentlichen Menschen, ThLZ 83 (1958) 601–608.

[16] J. Hadot, Penchant mauvais et volonté libre dans la Sagesse de Ben Sira, (L'Ecclesiastique), Brüssel 1970.

[17] Gerhard Maier, Mensch und freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus (WUNT 12), Tübingen 1971: zu Ben Sira S. 24–115.

[18] Der Titel der Dissertation: A. Desečar, De conceptu stultitiae in libro graeco Jesu Sira, Diss. Stud. Bibl. Franciscanum, Jerusalem 1963; Die Neubearbeitung eines Abschnitts: La sabiduria y la necedad en Sirac 21–22, Rom 1970.

[19] M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (WUNT 10), Tübingen 1969, 241–278. 284–292. 455. Vgl. ThRv 68, 1972, 107–111.

[20] A.a.O., 270.

[21] A.a.O., 252.

[22] A.a.O., 267f.

[23] A.a.O., 275.

[24] A. Di Lella, Conservative and progressive Theology: Sira and Wisdom, CBQ 28 (1966) 139–154.

[25] S. die A. 14 genannte Studie: J. Marböck, a.a.O., bes 154–173. Vgl. ThRv 69, 13ff.

[26] A.a.O., 132f.

[27] A.a.O., 177.

[28] S. A. 8; für eine ausführliche Besprechung verweise ich auf VT 24 (1974) 510–513.

sung vor 200 v. Chr. Im ‚Grausamen' (8,15; 13,12; 35,18c; 37,11) vermutet er den Tobiaden Joseph u. seinen Sohn Hyrkan. – Eine „antihellenistische Tendenz" sei nur im Eintreten für die Priesterherrschaft u. die Tora als Verfassungsgrundlage zu sehen.

Ben Siras Werk stellt sich demnach als Versuch der Vermittlung und Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus dar, eine Konzeption, die im Detail noch differenziert werden kann, sich aber m. E. für das Gesamtverständnis des Buches bewähren dürfte.

Die neueste ausführliche Arbeit von O. Rickenbacher zu den Weisheitsperikopen bei Ben Sira[29] leistet mit ihrer philologischen und stilkritischen Akribie, vor allem mit der sorgfältigen Textkonkordanz (Hebr, Syr, Gr) zu wichtigen Themen und Begriffen bei Ben Sira wertvolle Basisarbeit für eine künftige solide theologische Exegese. Einige Ansätze dazu werden dankenswerterweise einige Male gegeben. Als besonders bedeutsam seien die Aussagen zum Thema Schöpfung – geschaffene Welt – Weisheit (141–158) genannt, auch die Beobachtungen zu den Gottesnamen (19–22), zu Gesetz und Gebot (85–89), zu Bund (166f) und zum Gebet bei Ben Sira (192–195). – Eine Fortsetzung dieser allerdings entsagungsvollen Kärrnerarbeit wäre überaus wünschenswert und könnte als Ergänzung und Korrektiv zu den genannten Versuchen einer großen Gesamtschau (Hengel, Marböck, Middendorp) wichtige Bausteine für eine heutigen Anforderungen entsprechende Exegese des Sirachbuches bieten.

Eine Behandlung der Gestalt der Weisheit bei Ben Sira sowie in den anderen atl. und außerkanonischen Texten findet sich auch in der Göttinger Diss. von B. L. Mack, Logos und Sophia[30], die die Beziehung zwischen der Gestalt der Weisheit und dem Begriff des Logos und Eikon bei Philo untersucht. Die Studie hebt den Einfluß der Maat- und Isisvorstellungen hervor.

3. Kommentare

Die wenigen innerhalb des letzten Jahrzehnts erschienenen Kommentare sind vom genannten Ziel noch ein gutes Stück entfernt. H. Duesberg – I. Fransen bieten in ihrer Erklärung in der Garofalobibel[31] eine ausführliche Einleitung (1–90), die vor allem unter dem Titel ‚Problemi storico-letterari' (28–90) eine gute Zusammenstellung der Themen des Sirachbuches bietet (z. B. Religiosität Ben Siras, Verhältnis zu Prov, zum Kult in Jerusalem, Geschichtsschau), während sich die fortlaufende Kommentierung des Textes im wesentlichen mit Anmerkungen zur Textkritik und zu einzelnen Ausdrücken begnügt. Positiv ist die Berücksichtigung der hebräischen, syrischen und griechischen Textüberlieferung. Ein künftiger Sirachkommentar wird allerdings nicht mehr hinter die Forderungen und Ergebnisse der inzwischen erschienenen Monographien zurückkönnen.

Ähnliches gilt für die Erklärung der Weisheit Ben Siras durch A. van den Born[32], der freilich das Hauptgewicht seines Kommentars auf die Erläuterungen zum Text selber gelegt hat. Neben den gediegenen Erklärungen mutet es seltsam an, daß als ‚grondtekst', von dem die Kommentarreihe ausgeht, für Ben Sira die griechische Übersetzung des Enkels Ben Siras gewählt wurde[33].

Auf dem griechischen Text der Ausgabe von Rahlfs beruht auch eine Übertragung und kurze Erklärung Ben Siras durch H. Lamparter[34]. Ebenfalls zur Gattung der haute vulgarisation gehört die zuletzt erschienene kurze aber sehr gehaltvolle Sirach-erklärung von J. Snaith zum Text der New English Bible[35].

Die noch anstehenden Fragen sind im vorausgehenden bereits da und dort genannt worden. Es sind dies neben der kaum jemals völlig abzuschließenden Arbeit am Text vor allem weitere Untersuchungen zum zeitgeschichtlichen Kontext und zur literarisch-theologischen Struktur des Buches, sowie zu seiner Entstehungsgeschichte. Auch Einzelthemen aus Ethik und Theologie warten noch auf gründliche Bearbeitung: Sünde, Vergeltung, Priestertum und Kult sowie die Geschichtsschau des Weisen[36] einschließlich der bereits von A. Caquot behandelten Frage des Messianismus bei Ben Sira[37].

Das sich in der protestantischen Verkündigung und Exegese durch Textausgaben und Erschließung für weitere Kreise bekundende Interesse an der deuterokanonischen bzw. apokryphen atl. Literatur[38] sollte m. E. gerade die katholische Exegese daran erinnern, der wissenschaftlichen und kerygmatischen Erschließung dieser Schriften ebenfalls ihr Augenmerk zu widmen. Es wäre zweifellos sehr verdienstlich, im deutschen Sprachraum als Ergänzung zu den großen Kommentarwerken der protokanonischen Schriften des Alten Testaments – vielleicht in interkonfessioneller Zusammenarbeit – jene Bücher dem heutigen Stand der Wissenschaft entsprechend auszulegen, die schon drei oder vier Jahrzehnte keine entsprechende Bearbeitung mehr erfahren haben. Ben Sira und auch die Weisheit würden es vordringlich verdienen.

[29] O. Rickenbacher, Weisheitsperikopen bei Ben Sira (Orbis Biblicus et Orientalis 1), Freiburg/Schweiz-Göttingen 1973.

[30] Burton Lee Mack, Logos and Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 10, Göttingen 1973; zu Sirach s. S. 23–27. 40f.

[31] H. Duesberg / I. Fransen, Ecclesiastico (La Sacra Bibblia), Torino-Roma 1966.

[32] A. van den Born, Wijsheid van Jesus Sirach (Ecclesiasticus) uit de grondtekts vertaald en uitgelegd (De Boeken van het Oude Testament VIII/5), Roermond 1968.

[33] P. Skehan, Rez. zu van den Born, Wijsheid, CBQ 31 (1969) 78f.

[34] H. Lamparter, Die Apokryphen I, Das Buch Jesus Sirach, Stuttgart 1972.

[35] J. G. Snaith, Ecclesiasticus or the Wisdom of Jesus Son of Sirach. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge 1974. – Dieser Kurzkommentar berücksichtigt dankenswerterweise auch die deuterokanonischen Schriften.

[36] Vgl. B. Noack, Spätjudentum und Heilsgeschichte, Stuttgart 1971, 40–46; K. H. Müller, Geschichte, Heilsgeschichte und Gesetz, in: Literatur und Religion des Frühjudentums, hrg. von J. Schreiner, Würzburg 1972, 75–77.

[37] A. Caquot, Ben Sira et le Messianisme, Semitica 16 (1966) 43–68.

[38] Zur Weisheit Salomos u. Ben Siras s. G. von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970; H. Lamparter, Die Apokryphen I, II (Die Botschaft des Alten Testamentes), Stuttgart 1972. – Vgl. auch die begonnene Edition und Neuübersetzung: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, bei G. Mohn, Gütersloh. Bisher sind erschienen:
Band I/1: H. Bardtke, Zusätze zu Esther
Otto Plöger, Zusätze zu Daniel, Gütersloh 1973.
Band II/1: E. Hammershaimb, Das Martyrium Jesajas/Norbert Meisner, Aristeabrief, 1973.
Band III/1: J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen, 1974.
Band IV/1: E. Oßwald, Das Gebet Manasses/A. S. van der Woude, Die fünf syrischen Psalmen, 1974.
Band V/1: W. Hager, Die griechische Baruch-Apokalypse/K. G. Eckart, Das Apokryphon Ezechiel, 1974.

Stoebe, Hans Joachim: **Das erste Buch Samuelis.** – Gütersloh: Mohn 1973. 544 S. (Kommentar zum Alten Testament, Bd VIII, 1) Lw. DM 140.–

Dem auch in der Exegese zunehmend wirksamen literaturwissenschaftlichen Interesse bietet sich in den Samuelbüchern besonders reizvolles Textmaterial an. Dies beruht gewiß nicht zuletzt darauf, daß die deuteronomistische Redaktion im Vergleich zu Jos, Ri und Kön hier weitaus schwächer spürbar ist. Für die kritische Erprobung und Modifizierung formaler Kriterien für „erzählende" Gattungen gewährt gerade das erste Buch Samuel ein breites Arbeitsfeld. Ein hinreichend überzeugendes Beispiel für die Textbehandlung neuen Stils liegt in der Analyse von 1 Sam 9,1–10,16 durch W. Richter (Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, 1970, 13–56) vor. Nach Vorarbeiten dieser Art möchte man wohl nach dem auslegungsgeschichtlichen Stellenwert eines Kommentars fragen, der nach dem Vorwort des Autors einer „eher konservativen Textbehandlung" (11) folgt und offensichtlich keinen Anteil an jenen methodischen Reflexionen nimmt, die zum Operationsgebiet Textlinguistik gehören, wie unterschiedlich auch deren Richtungen sein mögen. Trotz der Pionierrolle der Exegese auf mancherlei Wegen des Umgangs mit Texten wäre es zweifellos ganz unangemessen, wollte man zu diesem Zeitpunkt umfassende und programmatische Analysen eines ganzen Buches erwarten, wo das literaturwissenschaftlich orientierte Textbewußtsein in der Schriftauslegung eben doch nur eine Erscheinung zu jungen Datums ist, um den Verlauf eines derart großangelegten und lange präparierten Kommentars von Grund auf und kontinuierlich bestimmen zu können. Hier liegt denn auch eines der Hauptprobleme künftiger Kommentatoren: kann die „kontinuierliche Auslegung des Textes", die G. Lohfink (BL 15, 1974, 15) als das Spezifikum der „Gattung" Kommentar (u. E. kann nur mit großem Vorbehalt von einer eigenen „Gattung" die Rede sein, da auch die Kontinuität als Strukturmerkmal

zu wenig profiliert erscheint) ansehen möchte, überhaupt noch ohne Arbeitsteilung, ohne Korrespondenz mit Textwissenschaftlern verschiedener Provenienz usw. geleistet werden? Es soll hier freilich auch nicht verschwiegen werden, daß eine linguistische Euphorie dem Fortschritt in der Durchdringung der überlieferten Textzusammenhänge alles andere als dienlich ist: die Bildung einer neuen oder Übernahme einer anderwärts geprägten Terminologie kann für sich allein noch kein Weiterkommen in der Sache der Interpretation garantieren, ja vielleicht eher noch die Einsicht vernebeln (Die Gefahr erkennt jüngst auch F. Schicklberger, VT 24, 1974, 324, der sich freilich trotzdem fragen lassen muß, ob sein Versuch einer Lösung der Verhältnisse in 1 Sam 14,1–23a („Jonatans Heldentat") auf dem Wege über „textlinguistische Beobachtungen" in möglichst einschlägiger Sprache und mit auch unter Linguisten nicht unumstrittener Begrifflichkeit wirklich mehr einbringt als eine zunächst literarkritische, dann formkritische Analyse im Stil der Richterschen Untersuchungen).

Von der hier ansatzweise erwogenen Problematik unberührt vermag das dokumentarische Werk Stoebes dennoch und gerade wegen seiner Gebundenheit an traditionelle Auslegungsmethoden eine wesentliche Funktion zu erfüllen. Fast ein halbes Jahrhundert später als Casparis in der gleichnamigen Reihe (KAT) erschienener Kommentar (1926) liegt nunmehr für das erste Samuelbuch ein Kompendium vor, das einerseits die Differenziertheit der Beobachtungen verschiedenster Interpreten der älteren und jüngeren Vergangenheit verdeutlicht und schon dadurch dem heutigen Exegeten Respekt vor der Auslegungsgeschichte abnötigt, andererseits aber auch den gebotenen Lösungen abwägend und zurückhaltend zugleich begegnet. So zwingt das Werk zum Hinhören auf bereits Erkanntes und bereitet den Boden für eigene Auseinandersetzungen. Die klassische Textkritik mit der Diskussion von Versionen, Varianten und Emendationen nimmt einen breiten Raum ein, doch niemals so, daß das Auge des Lesers einen Selbstzweck zu erkennen glaubt. Mit Akribie und brevitas loquendi ausgeführt, trägt das „Kleingedruckte" als Unterbau einen Hauptteil der Interpretation.

Nach der Vorstellung des Autors ist ein Kommentar „nicht nur ein Hilfsmittel für die, die ein biblisches Buch von Anfang bis Ende durcharbeiten", sondern auch eine Art Nachschlagewerk für solche, die „sich nur mit abgegrenzten Komplexen beschäftigen können oder lediglich auf einzelne Fragen Antwort suchen" (11). Beiden Postulaten soll dadurch entsprochen werden, daß zu den sukzessiven, versorientierten Abhandlungen in den drei (trotz der räumlichen Trennung miteinander verknüpften) Arbeitsgängen der Übersetzung (schon die Wiedergabe ist ein Modus des Kommentierens), der philologischen sowie theologischen (etwas vergröbernd von uns differenziert) Erläuterung inhaltlich übergreifende Einleitungen treten, die eine vorbereitende und vorläufige Übersicht erlauben. Eine gewisse Rahmenfunktion erfüllen die Ausführungen über „Die Entstehung des ersten Samuelbuches" (52–68) und „das Königtum Sauls und seine geschichtliche Bedeutung" (533–537). Das Buch wird in vier Abschnitte untergliedert, wobei neben den thematisch bestimmten Teilen I. „Silo, die Eliden und Samuel" (1,1–7,1), III. „Der Anfang des Königtums Sauls" (8,1–15,35) und IV. „Sauls Niedergang. Davids Aufstieg" (16,1–31,13) ein „Redaktionelles Zwischenstück" (7,2–17) mit der Überschrift „Samuels Sieg bei Mizpa und sein Richteramt" als eigener Teil (II) geführt wird, da es „nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Herkunft nach eine Sonderstellung" (170) einnehme und deuteronomistische Züge trage. Nur die umfassenderen Stücke erfahren jeweils eine weitere, auch thematisch bestimmte Disposition. Die Wahl der Überschriften wird methodisch nicht reflektiert; daß dies ein gewisses Risiko darstellt (vgl. auch Schicklberger a.a.O. 326), scheint dem Autor aufgrund seiner Voraussetzungen zu entgehen. Eine thematische Festlegung ist u. E. grundsätzlich selbst dann, wenn die Einheitlichkeit nachgewiesen ist, an den Vorgang subjektiver Interpretation gebunden; daß sie häufig Geschlossenheit des Textes suggeriert, wo diese sich bei kritischer Analyse auflöst, sei hier nur angemerkt.

Der Kommentar enthält nur einen einzigen Exkurs: „Die Lade Jahwes" (154–166). An seiner Abfassung läßt sich vielleicht demonstrieren, wo Möglichkeiten und Grenzen übergreifender Darstellungen innerhalb eines traditionellen Kommentars liegen. Die unterschiedlichen Positionen zur Geschichte und Funktion der Lade können, wie es hinlänglich geschieht, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt referiert werden. Doch tritt gerade hier als Schwäche zutage, daß die mit dem Ladethema befaßte Diskussion der letzten Jahre (seit 1967) nicht mehr verarbeitet wird. Daß darunter ausgerechnet der von Stoebe (11) anvisierte Informationswert leidet, versteht sich von selbst, wo doch namentlich in der jüngsten Vergangenheit die Ladetraditionen samt deren Verhältnis zu den Überlieferungen vom „Zelt der Begegnung" besonderes Interesse gefunden haben (vgl. zuletzt R. Schmitt, Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung, Gütersloh 1972; F. Schicklberger, Die Ladeerzählungen des ersten Samuel-Buches. Eine literaturwissenschaftliche und theologiegeschichtliche Untersuchung, Würzburg 1973 u. a.). Schwerer als der forschungsgeschichtliche Rückstand wiegt der Versuch von kritischen Stellungnahmen, ohne daß die zu Rat gezogenen Belegstellen in ihrem Kontext eingehend behandelt werden und eine begleitende Kontrolle der Beobachtungen ermöglicht bzw. provoziert wird (was nur durch ausgiebige Teilstudien geschehen kann). Die Behandlung eines den Rahmen des Samuelbuches überschreitenden Themas kann nicht in einem Exkurs dieser Art bewältigt werden.

Auch wenn man Lohfinks in Frageform gekleidete Forderung nach einer „radikalen Vereinfachung unserer Kommentare" (a. a. O. 15) nicht teilt (die von ihm verlangte ‚Kanalisation' der „Unsummen historischer Materialien" in „Biblische Wörterbücher und Lexika" schafft dort das gleiche Problem), muß sich die wissenschaftliche Textauslegung in Zukunft ‚bescheiden' und noch bewußter auf den Text als Text konzentrieren, um originäre und kontrollierbare Ergebnisse vorweisen zu können. Vielleicht sollten Kommentare künftig noch entschiedener nach Zielgruppen geschrieben werden.

Mit Recht erkennt Stoebe, daß die früher „postulierten Stränge nicht einheitlich genug und in ihren Einzelheiten zu spannungsreich" (53) sind. Wenn er freilich bei der von ihm so bezeichneten „vertikalen Aufgliederung" nicht genügend zwischen der Annahme größerer Komplexe bzw. ‚Geschichten' (zur Uneinheitlichkeit der „Ladeerzählungen" vgl. Schicklberger a.a.O. 235) und der Erforschung von „kleinsten Einheiten" unterscheidet („am Grundsätzlichen ändert sich aber damit nichts"), muß doch nicht nur zur Ehrenrettung derer, die um die Befragung der „Kleinen Einheiten" bemüht sind, vermerkt werden, daß erst diese Untersuchungen die Vielschichtigkeit der Überlieferungen eröffnen und die diversen Tendenzen der ‚Einheiten' in ein (dann freilich imaginäres) ‚Gesamtbild' der Samuel-, Saul- oder Davidtradition einbringen können. Man wird es dem Autor dennoch nicht verdenken, daß er bei den ihm vorliegenden Analysen zurückhaltend urteilt.

Abschließend sei der Blick auf das ‚theologische Konzept' des Kommentars gerichtet. Vielleicht ist ein Zitat aus dem Abschnitt über die „Entstehung" des Buches kennzeichnend: „Es ist wohl eine im letzten rational nicht mehr ableitbare, vielmehr in einem Offenbarungsgeschehen wurzelnde Tatsache, daß Israel in allen Ereignissen ein ihm zugewandtes zielstrebiges Handeln Gottes erkannte" (55). Ob man bei allem Respekt vor diesem Bekenntnis in der zweifellos vorhandenen Präzedenz Israels in der Entfaltung geschichtsbezogener Reflexionen noch unbefangen den Erweis von „Offenbarung" glaubhaft machen kann, soll hier nur angefragt werden. Wenn man wissen will, was Israel voraus hat, muß man die Literatur der Umwelt mit den gleichen Methoden, die nunmehr bei den Texten des AT Verwendung finden, zu erschließen suchen. Damit stehen wir aber erst am Anfang.

Bochum Manfred Görg

Simian, Horacio: **Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels.** Form- und traditionskritische Untersuchung zu Ez 6; 35; 36. – (Würzburg): Echter (1974). 381 S. (Reihe Forschung zur Bibel, Bd 14) br. DM 36.–

Die umfangreiche Würzburger Diss. untersucht drei Kapitel des Ezechielbuches, „die in einer ersten Lektüre wie Bestandteile einer einzigen Schicht aussehen" (3).

Als neues Instrument der Analyse wählt sie die literaturwissenschaftliche Methode W. Richters und wendet sie kreativ auf prophetische Texte an. Im Dreischritt von Literar-, Form- und Traditionskritik lotet sie paradigmatisch die Beziehungen der literarischen Einheiten innerhalb der drei Kapitel aus. Dabei stellt sie bewußt die „Echtheitsfrage" zurück, weil sie nur entschieden werden kann, wenn Analysen gleicher Art vom Rest des Ezechielbuches vorliegen. Sie verwandelt dabei die angebliche terra cognita des Ezechielbuches in teilweises Neuland und gibt der weiteren Ezechielforschung wichtige Impulse.

Der ausführliche Forschungsbericht (9–58) belegt gleich zu Beginn das Methodenbewußtsein des Autors. 11 Exegeten, angefangen von Gustav Hölscher (1924) bis Dieter Baltzer (1971), werden in Bezug auf ihre Analysemethoden und ihre Interpretation der Kapitel 6; 35; 36 vorgestellt. Dem Bericht schließt sich eine Rezension der vorgestellten Arbeiten an

mit der Vorstellung und Rechtfertigung der eigenen Untersuchungsschritte (58–65).

Dann folgt die literarkritische Analyse der drei Kapitel (67–126). Sie konzentriert sich auf die Frage der Einheitlichkeit des zu sezierenden Textes, d. h. wieviele ‚Kleine Einheiten' und welche Fragmente den vorliegenden Text konstituieren. Im Anschluß an W. Richter und E. Zenger markiert Vf. die ‚Kleine Einheit' „durch einen neuen Einsatz, die folgerichtige Entfaltung eines Themas oder Geschehens ohne Widersprüche oder zerstörende Doppelungen und das Erreichen des angestrebten Ergebnisses" (62). Die literarkritischen Beobachungen werden jeweils zusammengetragen, eingeteilt, katalogisiert und gewissenhaft literarkritisch bewertet. Abschließend folgt die Beschreibung des nun strukturierten Textes. Die Kleinen Einheiten trennen sich von den Fragmenten, und so kann vorläufig das Wachstum des analysierten Textes vom Grundtext zum Endtext rekonstruiert werden.

Der zweite Teil der Untersuchung, die Form- und Gattungskritik der Kleinen Einheiten (128–239), gehört von der Präsentation wie von der Dichte der Analyse her zu den stärksten Partien der Diss. Zuerst wird der hebräische Text der zu behandelnden Kleinen Einheit durchlaufend abgedruckt. Darauf folgt eine präzise Beschreibung des Textes auf Satz- und Wortebene, die die schematische Darstellung ihrer spezifischen Struktur ermöglicht. Aus der individuellen Struktur läßt sich das Ziel der Einheit bzw. ihre Intention bestimmen. Die Untersuchung der „geprägten Wendungen" wie der Formeln eruiert den „Horizont" der Einheit. Haben sich auf dieser Stufe der Untersuchung verwandte Einheiten auffinden lassen, kann ein Strukturvergleich mit der nächstverwandten Einheit helfen, die Gattung zu bestimmen. Der Autor analysiert auf diese Weise sieben Kleine Einheiten: 36,1–11*; 36,16–32*; 35,1–4; 6,1–7*; 36,26–28; 36,33–36 und 36,37–38.

Der dritte Teil der Diss. (241–272) widmet sich der Wortschatzuntersuchung der Fragmente, um den Beziehungen der drei Kapitel 6; 36; 36 auf die Spur zu kommen.

Im vierten und letzten Teil, der Traditionskritik (273–350), plädiert der Autor für eine „Traditionskritik im weiteren Sinne", die zuerst inhaltliche Parallelen aufspürt in der Hoffnung, auf Texte zu stoßen, die sowohl in Inhalt wie in Form eine Verwandtschaft mit der untersuchten Einheit zeigen. Die Postulate der „strengen Traditionskritik" à la W. Richter werden aus heuristischen Gründen lockerer gehandhabt. Von den sieben kleinen Einheiten scheiden 36,33–36 und 36,37–38 wegen rein ergänzender Thematik als unerheblich aus, 6,1–7* kann wegen der sich selbst auferlegten Grenzen der Arbeit nicht berücksichtigt werden. So bleiben vier Einheiten, die sich je auf ein Motiv konzentrieren; dieses Motiv dient als Detektor der alttestamentlichen Parallelen.

Auf den Seiten 351–358 schließt Vf. die Diss. mit einer Zusammenschau der Ergebnisse ab und bringt die Kapitel 6; 35; 36 auf eine Linie. Als Kern einer späten Kommentierung des Ezechielbuches sieht er 36,1–11* an. Durch Zusätze wurde dieses Kernelement zum Gerichtswort gegen die Völker umgestaltet. Damit war die Voraussetzung geschaffen, 35,1–4 vorzuschalten und nach und nach auszubauen. 36,16–32* wurde als Kommentar zu 36,1–11 verfaßt. Zwischen dem Komplex Ez 35–36 und Kap. 6 bestehen starke Beziehungen aber auch distanzierende Unterschiede. So lautet das Ergebnis: „Unsere Studie macht es wahrscheinlich, daß Ez 6; 35 und 36 in seinem Kern zu einer theologischen Bearbeitung gehören, die ungefähr zwei Jh.e später als das Buch anzusetzen ist (357)." Drei Tabellen über einleitende Schemata und Parallelen zu Ez 36, 26–28 sowie ein Literaturverzeichnis und ein Stellenregister runden die Studie ab.

Da die Literarkritik (auch im neueren Verständnis der Prüfung von Texten auf Einheitlichkeit) für die weiteren Analysen die Weichen stellt, muß unsere volle Aufmerksamkeit zuerst sich ihr zuwenden. Das erste Problem stellt sich bei der Abgrenzung des zu analysierenden Textes. Kann man bei der Analyse wie der Autor „der Einfachheit halber von der Kapiteleinteilung ausgehen (61)"? Das mag in den Fällen angehen, wo Kapitelanfang und Textanfang zusammenfallen. Der absolute Textanfang wird im Ezechielbuch immer durch die Wortereignisformel oder eine ihr äquivalente Konstruktion markiert. So wird man z. B. die Analyse der Gogkapitel 38f nicht mit 39,1 beginnen. Zwar ist sich der Autor durchaus bewußt, daß 36,1–15 in einen größeren Kontext gehören (vgl. S. 67.140f) nämlich den von 35,1–36,15, aber im Verlauf seiner Studie behandelt er 36,1–15 wie eine eigenständige Größe, die erst auf einer späteren Stufe mit 35,1–15 zusammengewachsen ist. Eine mit der Wortereignisformel in 35,1 einsetzende Analyse aber hat den von dieser Formel regierten Kontext 35,1–36,15 im Blick und wird die Entstehung dieses Großtextes im Auge behalten. Warum ist der Grundtext 36,1–11* nicht unter eine eigene Wortereignisformel gestellt worden? Und wenn er Kernelement des Komplexes 35f war (s. o.), warum ist er dann 35,1–15 nachgeordnet worden? Kann die Kombination des Seirorakels 35,1–4 mit dem Wort an die Berge Israels 36,1–11* nicht eine Komposition verraten, die in weiterer Nacharbeit noch enger miteinander verklammert wurde? Die Konzeption des Autors, der Komplex 35,1–36,15 sei von 36,1–11* her gewachsen, scheint dem Rezensenten eher die Konsequenz aus der Analyseanordnung der Studie denn vom Makrokontext 35,1–36,15 her entwickelt.

Der Autor notiert richtig, daß die Anwendung Richterscher Methoden auf prophetische Texte nicht unproblematisch ist, vgl. S. 17 und 62. Vor allem die für die Kleine Einheit konstitutive folgerichtige Entfaltung des Themas ist schwierig festzustellen, sei es auf Grund der Kürze des prophetischen Statements, sei es auf Grund der prophetischen Freiheit in der Gestaltung. Umso wichtiger werden prophetische Redeformeln und ihre am gesamten Buch des Propheten abgetestete Funktion. Eine zentrale Stellung haben die Ein- und Ausleitungswendungen; sie sind als Strukturignale unentbehrlich. Der Autor hat das gesehen, aber nur teilweise in der Literarkritik berücksichtigt. Die grammatische Akribie des zweiten Teils der Studie (vor allem in der Formanalyse der Kleinen Einheiten) wird in der Literarkritik nicht erreicht. Die thematisch orientierte Beschreibung überwiegt gegenüber der präzisen Erfassung und Erklärung syntaktisch-stilistischer Phänomene.

So wird in 36,1ff der Aufmerksamkeitsruf zu wenig erörtert, dem bei Ezechiel immer ein Vokativ vorausgeht. Die Unterschiede der Aufmerksamkeitsrufe in V 2 und V 4 werden zu schnell überspielt. Das seltene Phänomen, daß die Botenformel in V 4 um eine Adresse erweitert wird, wo sie doch sonst direkt die wörtliche Rede einleitet, wird nicht berücksichtigt. Die Beschreibung der Aktionen Jahwes, die mit hinneni eingeleitet werden (73), ist zu undifferenziert. Wir unterscheiden im Ezechielbuch die Herausforderungsformel, den sogenannten Präsentativ (hinneni mit Partizip und anschließenden weqatalti-Formen) und hinneni als Eröffnung eines gewöhnlichen Verbalsatzes. Warum der Autor V 9 a b α nicht für den Grundtext zuläßt, obwohl er syntaktisch flüssig die Reihe der weqatalti-Verbformen einleitet, überzeugt nicht. Die Lösung des Autors läßt die Inversion von V 8 a zu V 9 b ß ungeklärt. Schwierig bleibt die Entscheidung, ob V 10 a α gegenüber V 11 den Vorzug haben soll (V 11 a enthält allerdings eine Wendung, die dem Ezechielbuch geläufig ist).

Viele Fragen ergeben sich aus der Literarkritik von 36,16–38. Welche Funktion haben die Inversionen von VV 17 b. 19 b? In V 23 wird die singuläre Kombination von Erkenntnisformel und Gottesspruchformel nicht gewürdigt; ebenso bleibt der Stammwechsel vom Piel zum Nifal beim selben Verb ohne Beachtung. Beide Phänomene raten zu einer Zäsur hinter V 23 b α.

Das syntaktische Muster der Exodusterminologie in V 24 wird übergangen. In V 25 wählt der Autor eine Satzeinteilung, die weder die Masora noch die Septuaginta decken. Im vorschnellen Analogieschluß nach V 18 a ß b trennt er einen Teil des V 25 b als Wiederholung ab. Schwerwiegender ist die Abtrennung von VV 26–28. Das Argument des neuen Themas sticht nicht, denn das gab es schon in V 24 und V 25. Die VV 26–28 passen genau in die Jahwerede ab V 23 b ß, die von den Rettungen Jahwes an seinem Volk handelt. Weiteres Kennzeichen dieser Rede ist das Verschwinden der Völker, die vorher eine so große Rolle gespielt haben. Ein zusätzliches Indiz liefert die parallele Themenabfolge von 11,17–20. Voll zustimmen kann man der Abgrenzung der VV 29f. Die Dreistufigkeit des Bekehrungsvorgangs VV 31f (vgl. 6,9f und 20,43f) und seine rahmende Funktion rät trotz der Umstellung in V 32 nicht zu den literarkritischen Operationen des Verfassers.

Die Analyse von Kap. 35 überzeugt bis auf die Lösung in V 8 (V 8 b α ist wegen des Personenwechsels abzutrennen; den V 8 b β übergeht der Autor; er kann dem Fragment VV 7.8 a zugeschlagen werden).

Insgesamt hätte man sich bei der Literarkritik eine stärkere Diskussion textkritischer Probleme gewünscht, das gilt besonders für die Analyse von Kap. 6.

Im zweiten Teil der Studie leiden die Strukturbeschreibungen und Strukturvergleiche unter der Überbetonung thematischer Etikettierung zu Lasten der Herausstellung von Struktursignalen.

So interpretiert der Autor z. B. die Einheiten 36,1–11* und 11,14–20 vom Schema des zweiteiligen prophetischen Gerichtswortes her. Er registriert die Spannungen und behilft sich mit der Gattungsbestimmung „theologische Abhandlung". Geht man konsequent von der Struktur aus, so kennzeichnet die besagten Einheiten die Dreiteiligkeit der Rede. Diese aber finden wir im Ezechielbuch als Charakteristikum von „Disputationsworten" (1. Zitat als corpus delicti 2. Stellungnahme Jahwes meist mit konstatierenden Perfecta 3. Ankündigung von Gegenaktionen Jahwes) – vgl. 11,2–8; 11,14–20; 12,21–25; 33,23–29. Darum könnte man in einer heuristischen Gegenthese unter Berücksichtigung der Besonderheiten von 36,1–11* formulieren: 36,1–11* stellt ein „nachgeahmtes Disputationswort" dar. Diskutiert wird der Anspruch des Feindes auf die Berge Israels.

Die Strukturbeschreibung von 36,16–32* harmonisiert die Unterschiede zwischen der Jahwerede an den Propheten und der Jahwerede zum Volk. Bei der Untersuchung des geprägten Wortpaares „Wandel-Treiben" (162f) wird die signifikante Differenz zwischen dem Sprachgebrauch des

Jeremiabuches und dem des Ezechielbuches eingeebnet (Jer: daeraek – ma'alāl; Ez: daeraek – 'alīlā). Das hat Konsequenzen für die Zugehörigkeit von 36,31 zum Grundtext. Bei der Form- und Gattungskritik von Ez 35,1–4 hätten noch Ez 21,1–4 und vor allem 29,1–6 (mit ähnlichen Erweiterungen wie Kap. 35) berücksichtigt werden können. Das hätte vorsichtiger gemacht, 35,1–4 als theologische Aussage im Kleid eines Fremdvolkorakels zu bezeichnen.

Mit der Verteilung des Stoffes auf die Form- und Gattungskritik der Kleinen Einheiten und auf die Wortschatzuntersuchung der Fragmente hat S. offensichtlich Schwierigkeiten. Die Kleine Einheit 36,13–14 (vgl. 86) wird übergangen, dagegen wird 36,9 bß – nach Angabe der Seiten 83. 86 und 128 Teil des Grundtextes – überraschend unter den Fragmenten behandelt (246). Die Wortschatzuntersuchung der Fragmente von 36,16–32* (vgl. 103) fällt völlig unter den Tisch, dafür wird das Fragment 36,26–28 wie eine Kleine Einheit behandelt. Die Kleine Einheit 35,14f (115) taucht bei den Fragmenten auf (259) ebenso die Kleine Einheit 6,11–13 (vgl. 126 mit 261ff). Die literarkritische Differenzierung von 6,11–13.14 wird in der Wortschatzuntersuchung aufgegeben.

Die Traditionskritik durchforstet große Partien der atl. Literatur und kann dabei die Texte nur flächig untersuchen. Allerdings hätten manche Resultate an Präzision gewonnen, wenn der Autor z. B. die neueren Arbeiten zum Jeremiabuch berücksichtigt hätte (vgl. die Arbeiten von Holladay, Hyatt, Thiel, die vor 1972 schon vorlagen). Der Rezensent teilt nicht die totale Skepsis des Autors in Bezug auf die historischen Anspielungen der Edomorakel. Stellen wie Klgl 4,21; Pss 137,7; 60 und auch Ez 25,12–14 lassen Übergriffe der Edomiter nach dem Untergang Restjudas durchaus als möglich erscheinen. Sehr großzügig geht der Autor mit den Epochen (vorexilisch-exilisch-nachexilisch) um. Da wird Ez 20 als vorexilisch betrachtet (342), Ezechiel als exilisch-nachexilischer Prophet bezeichnet (342) und überhaupt die Zeit des Exils als Epoche dichter theologischer Arbeit kaum berücksichtigt.

Daher hält der Rezensent die These einer gemeinsamen theologischen Bearbeitung der Kapitel 6; 35; 36 für bedenkenswert, obwohl hier der mehrstufige Redaktionsprozeß differenzierter auch mit Hilfe anderer Textpassagen angegangen werden müßte. Die Konzeption einer linearen Entwicklung von 36,1–11* her wird bezweifelt (s. o.). Die Datierung der gesamten Bearbeitung aber in die Zeit des Chronisten ist keineswegs zwingend.

Bei einer so umfangreichen Diss. schleichen sich notgedrungen Druckversehen und Flüchtigkeitsfehler ein (z. B. der Ausschnitt des Inhaltsverzeichnisses auf Seite 116; im hebr. Text von S. 128 hat sich in die vierte Zeile ein 'adonai verirrt; im hebr. Text von S. 156 fehlt in der drittletzten Zeile ein we'al. Verwirrung stiftet die Vertauschung von Personenwechsel und Numeruswechsel 78.111.112; 177 vierte Zeile: Redeauftrag statt Aufmerksamkeitsruf; für die falschen Stellenangaben muß es heißen auf den Seiten 90 (Ex 29,44 statt Ez 29,44), 107 (Ez 37,22 statt Ez 37,11), 206 (Ez 34,25.28 statt 34,24), 241 (V 3 b α statt V 36 b α), 320 (Mal 1,4 statt 1,3); der Tabelle I fehlt in der dritten Zeile letzte Kolumne ein * und in der achten Kolumne sind die sechste und siebte Zeile vertauscht; die Tabelle II hat Ez 11,4f und Ez 21,19 nicht beachtet).

Insgesamt gesehen unternimmt die Diss. den interessanten Versuch, komplexe Texte des Ezechielbuches mit neuem Instrumentarium anzugeben. Sie bietet eine Fülle von Detailbeobachtungen und anregende Lösungsvorschläge, wenn auch einige nicht überzeugen. Sie belegt, wie stark die Ezechielforschung noch oder wieder in Bewegung ist.

Münster Frank-Lothar Hossfeld

Perrin, Norman: **Was lehrte Jesus wirklich?** Rekonstruktion und Deutung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 298 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 20.–

Unter dem sicherlich aus verlegerischen Gründen etwas marktschreierischen Titel liegt die im Vergleich zum Original unveränderte Übersetzung des im Jahre 1967 erschienenen Werkes „Rediscovering the Teaching of Jesus" des bekannten Chicagoer Exegeten vor. Bereits in englischer Sprache wurde dieses Werk von der exegetischen Fachwelt positiv aufgenommen.

Die deutsche Übersetzung, sorgfältig und gut lesbar angelegt sowie mit Stellen- und Namenregister versehen, verdient aus mehreren Gründen auch jetzt noch breiteren wissenschaftlich theologischen Kreisen angezeigt zu werden: 1. informiert P. den Leser kenntnisreich und keineswegs trocken über die Forschungsgeschichte der anstehenden Fragen, die sich seit 1967 methodologisch kaum wesentlich weiterentwickelte; 2. bei der Herausschälung eines zwar quantitativ kleinen, aber inhaltlich um so gewichtigeren Grundbestandes an Worten Jesu zeigt P. ein hervorragendes didaktisches Geschick (vgl. die Verbindung von Einführungen, Einzelexegesen und Deutungen); 3. der Ansatz bei den Gleichnissen, bei der Verkündigung von der Gottesherrschaft und beim Vaterunser zeigt sich in der Durchführung als wohlüberlegt; 4. der Leser ist ständig aufgefordert, die in der Einleitung erarbeiteten Kriterien einer wissenschaftlich verantwortbaren Rückfrage (Kriterium der Unähnlichkeit, der Kohärenz, der vielfachen Bezeugung; vgl. dazu jetzt ausführlich M. Lehmann, Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus, Berlin 1970, bes. 163–205) bei den jeweiligen Interpretationen kritisch anzulegen; 5. schließlich vertritt P. in Auseinandersetzung mit seinem Lehrer J. Jeremias eine ausgewogene Position im „Zentrum", nach P. nahe bei Bultmann (280).

Zur hier vertretenen Deutung der apokalyptischen Menschensohnworte (182–227) sowie zur These: Jesus habe nicht vom Kommen des Menschensohnes sprechen können (226), die Stellen Mk 13,26; 14,62 u. a. seien also auf frühchristliche Auslegungstraditionen zurückzuführen (209), sei zur religionsgeschichtlichen Korrektur jetzt u. a. auf H. R. Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie, Neukirchen 1967, 48–118, auf C. Colpes Artikel Menschensohn im ThW VIII (1969) 403–481 sowie auf U. B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972, hingewiesen. An diesem Punkt ist die Diskussion noch in vollem Gang, wobei allerdings – soweit ich sehe – die Thesen von P. nirgends aufgegriffen wurden. Dies sollte spätestens mittels der vorliegenden Übersetzung nachgeholt werden!

Münster Hubert Frankemölle

Lange, Joachim: **Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Mattäus.** Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20. – Würzburg/Stuttgart: Echter/Kath. Bibelwerk (1973). 573 S. (Forschung zur Bibel, Bd 11) kart. DM 42.–

Die Würzburger Diss. setzt bei dem Konsens darüber an, daß Mt 28,16–20 die „theologische Voraussetzung" (O. Michel) sei, unter der das ganze Evangelium geschrieben ist. Dies geschieht, indem zugleich darauf hingewiesen wird, daß die Meinungen hinsichtlich des traditions- und redaktionsgeschichtlichen Charakters dieses Textes weit auseinandergehen. Aus dieser Sicht erklären sich Methode und Anlage der respektablen Untersuchung: „Der Schlüsseltext des ganzen Buches ist zugleich auch der Text, in dem sich wie in keinem anderen die Probleme des ganzen Buches wie in einem Brennpunkt sammeln" (19). Vf. unternimmt es, sich in den so gekennzeichneten Zirkel einzulassen: durch Untersuchung des Ganzen, den Charakter des „Schlüsseltextes" zu bestimmen und durch Analyse dieses Textes, das Ganze zu erschließen. Dieses Vorgehen bedingt breite Darlegungen der einzelnen Elemente, die die Unermüdlichkeit des Vf. bezeugen und beim Leser in kaum geringerem Maße beanspruchen.

Im ersten Teil (22–354) werden die Worte des Auferstandenen (Mt 28,18b–20) untersucht. Die Fassung des ἐξουσία-Begriffes bei Mt, die aus syn. Vergleich erhoben wird, bildet die Basis für die Untersuchung von Mt 28,18. Die ἐξουσία offenbart sich „grundlegend an der ‚Lehre' Jesu" (89). Sie ist bestimmt vom Wissen um die nahegekommene Basileia und „von einem letzten Vertraut- und Einssein Jesu mit Gott" (ebd.), das sich auch im Verhalten Jesu in seinem eschatologischen Anspruch kundtut. Nachösterlich auf den Begriff gebracht, findet sich ἐξουσία „im Kontext alter מרא/Kyrios-Menschensohn-Christologie" (90), und Vf. (1) (21) (94) sieht sich in dieser Einsicht durch die Darstellung des theol. Gehaltes der mt Formulierung ἐν οὐρανῷ – ἐπὶ τῆς γῆς im Zusammenhang mit der Verwendung von ἐξουσία bestärkt (149), dem auch durch das ἐδόθη μοι πᾶσα, das aus Q (Mt 11,27/Lk 10,22) stammt, inhaltlich oder qualitativ nichts wesentlich Neues hinzugefügt wird (175). So stellt sich Mt 28,18b (– 20) als „Grund- und Schlußstein mattäischer Menschensohn-Christologie" (180f.) dar, die Vf. als Neuauflage von Mt 11,27 (28–30)" (180) beschreibt. Die Schwierigkeit, daß nun gerade an diesen Stellen der Terminus „Menschensohn" nicht begegnet, wird gesehen und eingehend erörtert (211–217). Mt 11,27/Lk 10,22 ist schon in Q ein entscheidend wichtiges Menschensohnwort, „in dem der Menschensohnname selbst nicht vorkommt" (211). Diese Annahme, die sich dem Vf. aus inhaltlichen wie traditionsgeschichtlichen Erwägungen nahelegt, wird begründet mit der im ganzen syn. Sprachgebrauch zu beobachtenden Indirektheit der jesuanischen Rede vom Menschensohn. – In der Auseinandersetzung mit verschiedenen Möglichkeiten, die mt Christologie zu charakterisieren, die hier notwendigerweise einsetzen muß, vermag Vf. seine Position

konsequent zu verfolgen (218–241). Doch wird man die Frage nicht los, ob eine vom joh. Dualismus herkommende Interpretation des Q-Wortes nicht zu anderen Schlüssen würde geführt haben. Fernzuliegen scheint ein solcher Versuch nicht, nachdem Beziehungen zwischen der Q-Überlieferung und der joh. Tradition nicht von der Hand zu weisen sind.

Das Q-Wort weist bereits auf eine Gemeinde, die nach der Katastrophe des Jahres 70 sich an die Heiden wendet und in dem Unheil das Gericht über Israel erblickt. Die Rede vom Verkünden des Evangeliums εἰς πάντα τὰ ἔθνη, die Mt aus Mk 13,10 übernimmt, weist eine vergleichbare – wenn nicht dieselbe heidenchristliche Tendenz auf (287–295). Damit ist die Wendung zu den Heiden dem Evangelisten von der Q-Tradition und von Mk vorgegeben. Er ist aber der Q-Tradition stärker verpflichtet, so daß man sagen möchte, Mt habe den Mk von Q her neu geschrieben (403). So ist die göttliche Gegenwart, die dem neu zu bildenden Volk nach dem Ausfall Israels zugesagt ist, zugleich Verpflichtung auf die Lehre Jesu, die im Endgericht den Maßstab für das eschatologische Urteil bildet (489). Das geschieht gerade im Hinblick auf das Gericht an Israel, an dessen Stelle nun das neue Volk getreten ist. So konsequent diese Darstellung ist, man fragt sich eben doch nach der Bedeutung von Kirche aus Juden und Heiden im mt Konzept. Die Frage ist Vf. verschiedentlich bewußt. Vielleicht hätte ihre Reflexion die sehr klare Aussage, die hier vorgelegt wird, etwas beschattet? Immerhin führt der Weg der Heiden Mt 2 zum Christus über die jüdische Auslegung der Propheten!

Der zweite Teil (355–486) ist der Begegnung mit dem Auferstandenen gewidmet, in dem zunächst die Ortsangaben (Galiläa; Berg) und dann der Geschehensablauf selbst dargestellt sind. Insbesondere die Zusammenschau der zu den Ortsangaben herangezogenen Texte vermag im Sinne des Vf. redaktionsgeschichtlich manches zu verdeutlichen: „Galiläa ist *das* Gebiet des Wirkens Jesu in Israel" (387). Der Aufbruch zurück nach Galiläa bezweckt die „definitive Begründung der Jüngerschaft" (388). Es geht darum, „die Ekklesia des Menschensohnes Wirklichkeit werden zu lassen" (ebd). Die im Anschluß erörterten traditionsgeschichtlichen Fragen haben in diesem Zusammenhang ihr eigenes Gewicht: man wird Vf. zustimmen, daß das Mk und Mt zugrunde liegende Konzept „noch ein Reflex des Selbstbewußtseins galiläischer Gemeinden sein könnte" (391).

Das „Berg"-Motiv hat stärker kompositorische Funktion. „Er ist der Ort des Menschensohnes, der Israel als Messias zugedacht war und der wahrhaft Gottes Sohn ist" (441). Zugleich ist er der Ort der Sammlung der Jüngerschaft, die dort ihre innere Form erhält (Bergpredigt: 5,1) und ihre Ermächtigung und Sendung (28,16). Sinai- und Mosetypologie treten demgegenüber zurück.

Abschließend geht Vf. der Frage nach dem historischen Ablauf der Osterereignisse nach (451–470). Die hier angestellten Überlegungen erhalten ihre Ergänzung in Fragen nach der Verbindlichkeit der „apokalyptischen Kategorie" (504–506), die die Untersuchung abschließen und zugleich offen halten.

In der bis ins einzelne Detail gehenden Erörterung ist der Gesamtzusammenhang immer erkennbar. Der christologische und ekklesiologische Entwurf ist klar herausgestellt. Ob er so der des Mt ist, wird man weiterhin fragen. Dem Vf. gebührt Dank und Anerkennung dafür, das reiche Material in diesem Rahmen dargestellt und konsequent entfaltet zu haben.

Augsburg Herbert Leroy

Thysman, Raymond: **Communauté et directives éthiques.** La catéchèse de Matthieu. Théologie morale du Nouveau Testament. Essai de synthèse. – Gembloux: Éditions J. Duculot (1974). 110 S. (Recherches et synthèses. Sect. d'exégèse I) kart. bfr 350.–; FF 40.–

Es geht dem Vf. um die ekklesiologischen und moraltheologischen Akzente in der matthäischen Redaktion; dabei werden die beiden Kapitel der Kindheitsgeschichte ganz ausgeklammert (warum eigentlich?). Viele wichtige Texte werden gar nicht behandelt und rein exegetische Fragen verbannt; es wird die Aktualität der Aussagen für die heutige Kirche untersucht.

Im 1. Kap. fragt der Vf. mit Hilfe einer Exegese von Mt 28,16–20 nach den Charakterzügen des mt. Kirchenbildes und verifiziert diese sehr knapp im übrigen Text des Evangeliums. Im 2. Kap. folgt eine Darstellung des Grundgedankens der Sittenlehre dieser mt. Kirche in der Vorstellung von einer „größeren Gerechtigkeit": unter welchem Gesetz ist dieses Volk Christi angetreten, und wie formuliert Mt den ethischen Radikalismus für die eschatologische Gottesgemeinde? Das 3. Kapitel versucht an Hand der Sonderlehren von Mt 5,21–48; 6,1–18 die pastoralen Weisungen zusammenzutragen, die Mt für alle Mitglieder der Gemeinde hat, während das 4. Kapitel die Richtlinien für die „Pastoren" und Gemeindeleiter aus den Texten Mt 10,5–42; 18,23 und 24–25 aufzeigen will.

Einwände erheben sich zunächst gegen die Rekonstruktion des mt. Kirchenbildes, wie sie hier versucht wird. H. Frankemölle (Jahwebund und Kirche Christi, Münster 1974) hat uns soeben die Problematik und Schwierigkeit solcher Darstellung aufgezeigt. Von diesen Schwierigkeiten erfährt man bei T. wenig. Für ihn ist diese Kirche hierarchisch strukturiert, hat verantwortliche Seelsorger mit amtlichen Funktionen, sie existiert in einer Vielzahl von Ortsgemeinden, die (so die Übersetzung von 28,18) die Nation in die Schule Jesu bringen sollen. Gemeindeleiter und Missionare sind für den Vf. im Mt identisch. Mit diesem einer späteren Entwicklung entlehnten Kirchenbild als Ausgangspunkt versucht der Vf. danach vergeblich, eine „moraltheologische Synthese" zu zeichnen. Dabei werden fälschlich die „Jünger" des Mt mit den „Verantwortlichen" in der christlichen Gemeinde identifiziert; es werden die judenchristlichen Traditionen des Mt als Aussagen der letzten Redaktion hingestellt; der Radikalismus der Antithesen wird abgeschwächt zugunsten einer irenischen und harmonisierenden Auffassung. Die Polemik des Mt (und Jesu) wird in der Sicht des Vf. zu einer Auseinandersetzung mit dem Rabbinismus und dem Talmud, nicht auch mit dem AT. Wichtiger als die in diesem Buch aufgezählten zwei Grundtypen der Morallehre (1. Christliche „halakah"; 2. Christliche Praxis in Almosen, Beten und Fasten) wären die über solche traditionellen Gegebenheiten der mt. Texte weit hinausragenden Prinzipien der Sittenlehre des Matthäus, die W. Trilling u. a. längst aufgezählt haben und die hier fehlen. Das Matthäusevangelium enthält viele moraltheologische Aussagen; in dieser wenig ergiebigen Arbeit darf man sie nicht suchen. Dieser Gesamteindruck wird bestätigt, wenn dann auch noch in den folgenden Kapiteln hierarchische Strukturen nachgewiesen werden, etwa Mt 18 ausschließlich als Handreichung für Gemeindeführer erklärt wird und die geringe Betonung des sakramentalen Lebens (und der Einzelsakramente) auf eine Arkandisziplin, die das „Intimleben" der Gemeinde schützte, zurückgeführt wird.

Der Exeget muß m. E. alle Moraltheologen davor warnen, die Untertitel dieser Studie wörtlich zu nehmen.

Mainz Wilhelm Pesch

Dietrich, Wolfgang: **Das Petrusbild der lukanischen Schriften.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1972). IV, 348 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 14, der ganzen Sammlung Heft 94) kart. DM 56.–

Die im Dezember 1970 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Univ. Münster angenommene, von K. H. Rengstorf betreute Diss. behandelt der Reihe nach die Petrus-Stoffe des lukanischen Doppelwerks mit dem Ziel, das „redaktionsgeschichtliche" Petrusbild (vgl. 11) und damit ein Leitmotiv der lukanischen Redaktion zu erfassen. Der Vf. will durch seinen Beitrag „Verkrustungen aufbrechen, wie sie doch wohl den gegenwärtigen Stand der Lukasforschung kennzeichnen" (1). In erster Linie geht es dabei um die Überwindung bestimmter Klischees der Lukasforschung hinsichtlich des Petrusbildes. Gegenüber der gängigen These, das Petrusbild des Lukas unterscheide sich von dem des Markus insbesondere durch die Idealisierung des Petrus und durch die Betonung seiner amtlichen Vorrangstellung als Missionar und Kirchenhaupt, bemüht sich Dietrich um eine Widerlegung des ersten und eine Relativierung des zweiten Elements.

Die Untersuchung führt hinsichtlich der Konzeption des lukanischen Petrusbildes zu folgendem Ergebnis: Petrus erscheint in allen von Lukas redigierten Petrus-Traditionen als der Apostel Jesu κατ' ἐξοχήν.

Dies kommt in der ersten Phase der lukanischen Petrus-Darstellung (Lk [4] 5-Apg 1) in der Zwischenstellung des Petrus zwischen Jesus und den Jüngern bzw. Aposteln zum Ausdruck. Bildung und Reorganisation des Jüngerkreises sind jeweils ermöglicht durch besondere Begegnungen zwischen Jesus und Petrus; die Polarität Jesus-Petrus und die Sonderstellung des Petrus gegenüber dem Kreis der Jünger bzw. Apostel sind strukturell merkmalhaft (auch im Komplex der Verleugnungsperikope). Die Vorrangstellung des Petrus hängt wesentlich zusammen mit seinem christologischen Erkenntnisvorsprung (vgl. 80 u. ö.). In der zweiten, der „missionarischen" Phase der Petrus-Darstellung zeigt sich das Apostelsein κατ' ἐξοχήν des Petrus darin, daß Lukas die Eröffnung der drei großen Etappen der Ausweitung der nachösterlichen Mission (Jersusalem – Samaria – Heiden) dadurch kennzeichnet, daß „das Pneuma sich jeweils im Zusammenhang mit Petrusereignissen Bahn bricht" (331).

Der lukanische Petrus als Zeuge Jesu sei mit dem „Sachverhalt eines dreimaligen Pfingsten ... verbunden" (ebd.; vgl. 294f.) Von daher erkläre sich das Zurücktreten der Petrusfigur nach Kapitel 12 der Apostelgeschichte. (Das Auftreten des Petrus in Apg. 15 hält D. primär für traditionsbedingt; dazu unten.) Charakteristisch für das Petrusbild ist auch in

der Apostelgeschichte, daß Petrus „unter dem Eindruck bestimmter Begebenheiten zu neuen Einsichten" (292) kommt, also in einem Erkenntnisprozeß stehend dargestellt wird (vgl. 326), dessen Stadien je durch die nachfolgenden überboten werden. Im Blick auf den Gesamtbefund faßt D. zusammen: „Für Lukas repräsentiert Petrus, als der Apostel in exemplarischem Sinne, den Durchbruch des Evangeliums von der Keimzelle der Gefolgschaft Jesu bis hin zum Universalismus" (332).

Es wäre nicht schwer gewesen, dieses Resultat mit Grunderkenntnissen der Lukasforschung insbesondere seit 1954 in Beziehung zu bringen. Daß D. diesen Versuch erst gar nicht unternimmt – die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur wird strikt in die Fußnoten verbannt –, hängt unmittelbar mit seinem Anspruch zusammen, die „Verkrustungen" der Lukasforschung „aufbrechen" zu wollen. Denn statt der Frage nachzugehen, welche Konsequenzen sich für die Interpretation des lukanischen Doppelwerkes daraus ergeben, daß die Spitzenfigur Petrus ihre Vorrangstellung nicht zuletzt ihrem die Ereignisse rezipierenden Erkennen und Verstehen verdankt, betont D. im Schlußteil seiner Arbeit in offenkundiger Fixierung auf das abgelehnte Apostelfürsten-Klischee den umgekehrten Gedanken: Dadurch, daß es nicht Petrus sei, sondern der Geist selber, der die bahnbrechenden Ereignisse bewirke, Petrus dagegen lediglich die jeweils neuen Situationen nachträglich rezipiere (vgl. 326), werde „trotz der Zeichnung einer exponierten Stellung des Petrus" sichtbar, daß es Lukas nicht um die Idealisierung des Petrus gehe (327). Damit verbaut sich D. selber den Weg zu der möglichen Einsicht, daß die Grundprobleme und die Hauptintentionen des lukanischen Werkes im wesentlichen hermeneutischer Art sind und daß sich von daher erklärt, weshalb Petrus als lukanische Spitzenfigur sich vor allem durch Erkenntnisvorsprünge (nämlich bzgl. der sich erfüllenden βουλή Gottes) auszeichnet.

Methodisch liegt das Schwergewicht der Arbeit im Bereich der literarkritischen Argumentation auf der Basis semantischer und syntaktischer Beobachtungen. Die Frage nach der Tradition wird verbal zwar eindringlich gestellt (sowohl hinsichtlich einzelner Texte als auch hinsichtlich des Petrusbildes), aber in der Regel sehr vage beantwortet. Zusammenfassend formuliert D.: „Aufs Ganze gesehen, lassen sich für beide Teile des lukanischen Werks ältere Schichten im Petrusmaterial erkennen, die zwar nicht präzise zu bestimmen sind, die aber ihren heuristischen Wert darin haben, daß sie den landläufig auch für die Petrusstücke veranschlagten hohen Grad der ‚Lukanizität' differenzierter zu betrachten Anlaß geben" (323). Angesichts einiger Fehlleistungen in der Beurteilung der Traditionslage wirkt diese docta ignorantia allerdings wenig überzeugend.

Dazu nur ein Beispiel: D. beurteilt das Auftreten des Petrus auf dem Apostelkonzil wegen Apg 12,17 als „unerwartet" (297) im Sinne der redaktionellen Linienführung. Das Auftauchen des Petrus in Apg 15 sei primär traditionsbedingt (vgl. 312f.). Man beachte: Im Zentralkapitel der Apostelgeschichte taucht nach D. eine der lukanischen Spitzenfiguren „überlieferungsbedingt" auf! Traditionsbedingt sei nicht etwa Apg 12,17, sondern in Komplex Apg 15 „zeichnet sich mit den Versen 7.13–15 (bzw. bis 18) ein Traditionsstück ab, demzufolge Petrus das Recht auf seine Heidenmission mit seiner Vorrangstellung begründete ..." (320), wobei nicht etwa nur auf die Korneliusepisode, sondern auf eine längere Tätigkeit des Petrus als Heidenmissionar angespielt werde, an der Lukas als Redaktor nicht interessiert sei. Eine stilkritische Analyse der angeblichen traditionellen Verse – es handelt sich übrigens um Bestandteile zweier Apostelreden – wird in diesem Fall nicht unternommen; sie hätte zu einem anderen Resultat geführt.

Insgesamt: Eine Arbeit, der ihr eigener Originalitätsanspruch im Wege steht.

Münster Karl Löning

Crouch, James E.: **The Origin and Intention of the Colossian Haustafel.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 176 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 109. Heft der ganzen Reihe) Lw. DM 38.–; br. DM 34.–

In diesem Buch, das von der Ev. Theol. Fak. Tübingen als Diss. angenommen wurde, wird mit einem charakteristischen Text aus dem Kolosserbrief (3,18–4,1) und der Frage nach Ursprung und Intention der Haustafel im Kolosserbrief ein wesentlicher Abschnitt urchristlicher Paränese erneut bearbeitet.

C. stellt im 1. Kap. die Selbständigkeit von Kol. 3,18–4,1 und den vorkolosseischen Ursprung heraus (10/11). Zusammenstellungen von Pflichten in Volk und Familie waren in der populären Morallehre der Stoa und im hellenistischen Judentum weit verbreitet. Im NT finden sich Aufzählungen in Eph. 5,22ff. 1. Petr. 2,13ff. Tit. 2,1–10 (vgl. noch 1. Kor. 7,21ff.) und in der urchristlichen Literatur außerhalb des NT z. B. Did. 4,9–11 und Barn. 19,5–9. Das relativ festgefügte Schema „Eltern, Frauen, Kinder, Sklaven" – außerneutestamentlich noch Götter und Vaterland – hat immer wieder die Frage aufgeworfen:

Sind die Stücke mehr oder weniger als einzelne aus der Tradition in das NT übernommen und wie sind sie möglicherweise verändert worden, oder müssen sie in einem größeren Zusammenhang etwa eines urchristlichen Katechismus eingeordnet werden? Die These Sebergs vom urchristlichen Katechismus wird abgelehnt (S. 14 Anm. 11). Vf. setzt sich mit den Ergebnissen der Arbeiten von M. Dibelius, K. Weidinger, K. H. Rengstorf und D. Schroeder auseinander. Gegenüber der Abhängigkeit der Haustafel von hellenistischen Parallelen, die im NT lediglich „christianisiert" seien (23), werden ebenso Bedenken angemeldet wie gegenüber einer Ableitung aus dem Judentum (24–26) und dem Versuch des Nachweises eines im wesentlichen christlichen Ursprungs, der eher einer theologischen Konstruktion als einer historischen oder literarischen Realität gleicht (26–31). Da die historischen Studien der christlichen Haustafeln in eine Sackgasse geraten sind, wie C. meint, sucht er nach einem neuen Weg (32). Einmal geht es ihm um eine nochmalige Untersuchung der nichtchristlichen Quellen – vor allem in den Unterschieden zwischen Stoa und hellenistischem Judentum – und die Frage einer vorgegebenen christlichen Haustafel. Aber wichtiger ist noch ein methodisch anderes Vorgehen: die Untersuchung der charakteristischen Merkmale der Haustafel im Kolosserbrief. Dafür sprechen zwei Gründe:

– die Einmaligkeit der Haustafel im Kolosserbrief und
– die älteste noch vorhandene Haustafel, die soweit wie möglich an den Anfang der Haustafeltradition zurückgeführt.

In Aufnahme und Kritik der bisherigen Arbeiten an den Haustafeln stellt C. fest, daß hellenistischer Einfluß im Anfang nicht zu leugnen ist, aber z. B. direkte Ähnlichkeiten der Haustafeln im Kolosserbrief mit dem stoischen καθῆκον, wie schon Weidinger nachwies, nicht zu finden sind (33). C. will zeigen, daß es sich nicht einfach um eine christlich variierte Übernahme eines stoischen Schemas handelt (34), daß nicht krampfhaft nach einem vorgegebenen Original gesucht werden muß, so wahrscheinlich es ist, daß schon vor dem Kolosserbrief solche Haustafeln existierten (35/36).

Im 2. Kap. (37–46) untersucht Vf. einschlägige Quellen aus der griechischen Popularethik im Blick auf vergleichbare stoische Aufzählungen. Es finden sich zahlreiche gemeinsame Bräuche, die aber nicht kodifiziert waren. Die Pflicht gegenüber Göttern und Eltern wird oft genannt. In der Pseudo-Isokratischen Rede Πρὸς Δημόνικον Ende des 4. Jh.s v. Chr. findet sich eine Pflichtenliste, die dem stoischen καθήκοντα ähnelt (45), und im 5. Jh. sind Pflichten gegenüber Göttern, Eltern, Freunden und dem Tod nachdrücklich betont (45).

In der Schultradition der Stoa (3. Kap., S. 47–56) wird an den entsprechenden Quellen aufgezeigt, daß mit der Grundeinstellung des τῇ φύσει ζῆν die „ungeschriebene Sitte" herrschte. Später (von Zenon) ist sie unter der Bezeichnung καθήκοντα in das Schema eingeordnet worden. Im ganzen spielen in diesen Schemata Götter, Eltern, in der mittleren Stoa der Staat im besonderen Maße und dann später menschliche Beziehungen im Blick auf Familie und Verwandtschaft eine Rolle, wobei z. B. bei Seneca (De Beneficiis) die Familie als eine Einheit gesehen wird (56).

Die Pflichtenlisten der Popularphilosophie im Römischen Reich werden im 4. Kap. (57–73) abgehandelt. Anhand bekannter Quellen wie z. B. Seneca und Epiktet konstatiert der Vf., daß das „bemerkenswerteste Charakteristikum" (71) dieser Listen der Mangel an Übereinstimmung ist. So lassen sich auch keine unmittelbar vergleichbaren Parallelen aufweisen, aber ein gewisses Schema der Pflichtenlehren ist zu beobachten. Zu diesen Pflichten gehören diejenigen der Eheleute und Frauen, Väter, Kinder, Meister und Sklaven – mit den ntl Haustafeln vergleichbare Aufzählungen.

Hellenistisch-jüdische Listen werden im 5. Kap. (74–83) anhand der Quellen Sirach- und Tobit-Buch, Aristeas-Brief, Pseudo-Phocylides, IV. Makkabäer, Philo und Josephus untersucht. Die Parallelen sind unterschiedlich. Manche Listen sind mit stoischen identisch, andere unterscheiden sich auffällig im Blick auf das traditionelle καθῆκον-Schema. C. zieht den vorläufigen Schluß, daß eine direkte Abhängigkeit von stoischen Quellen nicht länger aufrechterhalten werden kann. Vielmehr finden sich auffällige Ähnlichkeiten an Beispielen aus dem hellenistischen Judentum mit der kolosseischen Haustafel (83). Diesem Zusammenhang wird im folgenden 6. Kap. (Der Sitz im Leben des stoischen Schemas im Judentum, 84–101) genauer an den Quellen Pseudo-Phycilides, Josephus' Contra Apionem und Philos Hypothetika nachgegangen. Es finden sich griechische und jüdische Parallelen (87). Eine hellenistische Aufzählung von Sozialpflichten spielt dabei eine Rolle. Als Sitz im Leben der hellenistischen Aufzählungen im Judentum wird die missionarische Aktivität der jüdischen Propaganda angenommen (91. 99. 101). Sie nahm weniger das Schema als die Formulierungen der Stoa auf, und diese zeigen eine Ähnlichkeit mit den ntl Haustafeln (101).

Die Quelle der kolosseischen Haustafel wird im 7. Kap. (102–119) auf Form und Inhalt hin untersucht. Gegen Dibelius/Weidinger wird festgestellt, daß aufgrund der Parallelen die These der Verchristlichung nicht-

christlicher Vorbilder nicht aufrecht zu erhalten ist (102). Ebenso wird eine spezifisch christliche Entstehung und die Leugnung jeglichen hellenistisch-jüdischen Einflusses gegen Rengstorf und Schroeder als unhaltbar erwiesen (103–104). Das Schema Mann-Frau/Vater-Kinder/Meister-Sklaven in der hellenistisch-jüdischen Apologetik erweist sich als die geschlossenste Parallele zu der kolosseischen Haustafel. Zu den einzelnen Formulierungen aus Kol. 3,18ff. werden dann auf S. 107ff. die entsprechenden Parallelen herangezogen. Der wahrscheinliche Ursprung der Inhalte der Haustafel war die Propaganda des hellenistischen Judentums. Die Haustafel-Ermahnungen haben in jedem Fall ihre Parallelen in hellenistisch-jüdischen Quellen, während dies im Stoizismus und im rabbinischen Judentum nur für einige Ermahnungen gilt.

Zur Struktur der christlichen Haustafel wird im 8. Kap. (120–145) grundsätzlich festgestellt, daß sie weder einem urchristlichen Katechismus angehört noch in den verschiedenen Gliedern der Aufzählung unbedingt ein spezifisches Problem der Adressaten anspricht (121). Sicher hat die Parusieverzögerung zur Ausbildung auch dieses Teiles ntl Ethik in Form von Haustafeln beigetragen (120/121). Die Haustafeln werden weiter als Reaktion auf die pneumatischen Auswüchse verstanden, die die Stabilität der paulinischen Gemeinden bedrohten. Im einzelnen wird hervorgehoben, daß besonders die untergebenen Mitglieder – Frauen und Sklaven – angesprochen werden. ὑποτάσσεσθαι kommt in allen Belegen der Vorschriften für Frauen vor. Hier sieht Vf. einen Einfluß des „‚Gesetzes'" der hellenistisch-jüdischen Propaganda. Ursprünge der Haustafeln sollen sich mit Frauen und Sklaven befaßt haben. Mit der Formalisierung entstand unter Einbeziehung der Kinder das Dreier-Schema. Der Einfluß der jüdisch-orientalischen Praxis mit der Betonung der Gegenseitigkeit der sozialen Pflichten wirkte auf die Gestaltung der Haustafel, so daß Ehegatten, Väter und Meister mit eingefügt wurden. Die wechselseitigen Ermahnungen waren weniger umfassend als die an die untergeordneten Mitglieder, und da sich das „Original" vor allem mit diesen Mitgliedern befaßte, hat dieser Tatbestand eine Prägung für die Form der Ermahnungen hinterlassen (144/145).

C. zieht im 9. Kap. (Der Ursprung und das Ziel der christlichen Haustafel, 146–151) die Schlußfolgerungen: Das Material stammt aus dem hellenistischen Judentum und ist nicht spezifisch christlich. Es wurde aber als Sittenkodex von christlichen Lehrern formuliert, weil sie sich mit entsprechenden Problemen in christlichen Gemeinden auseinandersetzen mußten. Deshalb ist es nach C. legitim, von der Haustafel in einem „begrenzten und relativen Sinn als einer christlichen Schöpfung" zu sprechen (147). Die Art, in der die Haustafel Gestalt annahm, bleibt allerdings verborgen. Daß die Ermahnungen für Frauen und Sklaven ursprünglich waren, gilt als sicher. Die Ermahnung für Kinder wurde hinzugefügt; ob die Ermahnungen an Ehegatten, Väter und Meister im Original eine Rolle spielten, ist ungewiß. Der Impuls oder die Motivation dafür ist für C. sehr eng mit der Zurückdrängung enthusiastischer Kreise – vgl. die Auseinandersetzung des Paulus mit bestimmten korinthischen Kreisen – verbunden.

Über die historische Fragestellung hinaus wird im 10. Kap. (152–161) die Relevanz der Haustafel untersucht. Die Grundfrage ist: Welche Bedeutung gewinnen solche Aufforderungen für bestimmte soziale Bereiche, die ihrem Inhalt nach sozusagen nicht spezifisch christlich sind, vielmehr aus der Umwelt übernommen wurden, als christliche Aussagen? Ἐν κυρίῳ, ἐν Χριστῷ, κύριος und Χριστός sind die formelhaften Stichworte, in denen in Kol. 3,18ff „das Christliche" unmittelbar zum Ausdruck kommt. Von C. wird die Bedeutung dieser beiden Begriffe innerhalb der paulinischen und deuteropaulinischen Theologie betont (154). Aber der Gebrauch dieser Formeln kann das Problem der Bedeutung der Haustafel nicht befriedigend lösen. „Die Hinzufügung von ἐν κυρίῳ verändert nicht den Inhalt der ethischen Ermahnungen" (154). Die für die Haustafel vergleichbaren Normen der sozialen Ordnung aus der Umwelt bleiben in ihrer Substanz unverändert (vgl. dagegen W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 203/204, der allerdings in seinen allgemeinen Formulierungen nicht überzeugend wirkt). Eine theologische Begründung der sozialen Normen wird auch bei Paulus nicht versucht. Dem Vf. liegt alles daran, die Bedeutung der historischen Situation als konstitutiv zu begründen. Er will nachweisen, daß der historische Kontext der Haustafel der Konflikt zwischen hellenistischen und jüdischen Formen der Religiösität, spezieller ausgedrückt, zwischen hellenistischen und nomistischen Tendenzen im hellenistischen Judentum ist. Er nimmt an, daß die Haustafel in nomistischen Kreisen formuliert wurde, um der Gefahr von „enthusiastischen Auswüchsen" (157) entgegenzuwirken. Dies ist die historische Situation, in der die Formel ἐν κυρίῳ ihre Bedeutung für die Haustafel gewinnt. Damit wollte der Autor den Argumenten der Enthusiasten begegnen.

Die „Wahrheit" der Haustafel liegt darin, daß der Glaubende seine eigene Endlichkeit bejaht und die „Gegebenheit" des Lebens innerhalb der sozialen Ordnung akzeptiert. Die Haustafeln dürfen aber nicht so verstanden werden, als ob sie für alle Zeiten eine bestimmte soziale Ordnung festschreiben. Es geht je um die Wahl zwischen „Anpassung an die soziale Ordnung und radikalem Gehorsam" (159). Das unmittelbare Interesse liegt nicht im Bereich der Sozialethik, sondern beim Individuellen. Die Spannung zwischen der radikalen Forderung der Mitmenschlichkeit und dem Gegebensein der eigenen Situation ist zunächst für den einzelnen von Bedeutung. Die Haustafel weist auf diesen Aspekt hin. Wahre Liebe mag die soziale Ordnung übertreffen, aber die Formen, in denen sie sich ausdrückt, tun es nicht (160). Die Haustafel ist ein Ausdruck radikaler Mitmenschlichkeit wie sozialer Ordnung. Sie fordert Interesse für den Nächsten in der Lage, die er innerhalb der sozialen Ordnung einnimmt. Der Kampf gegen eine soziale Ordnung im Namen der Liebe schließt das Leiden für den Nächsten mit ein. Die Haustafel fordert, das Gegebensein der eigenen historisch bedingten Situation und die Liebe zum Nächsten innerhalb der Grenzen zu bejahen, die eine soziale Ordnung auferlegt (161).

Dem religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Problem der kolosseischen Haustafel wird in gründlicher Erörterung der einschlägigen Quellen nachgegangen. Dabei zeigt sich in der vorchristlichen Literatur ein bestimmtes Schema mit vergleichbaren Inhalten. In der Frage, ob dem Schema oder den jeweiligen Inhalten in der Beurteilung der Abhängigkeit bzw. Eigenständigkeit bei Vergleichen der Vorrang zu geben ist, urteilt Vf. ausgewogen: Beide Aspekte sind angemessen zu berücksichtigen. Das Ergebnis, Parallelen zur Haustafel in Kol. 3,18ff in der hellenistisch-jüdischen Propaganda nachzuweisen, ist akzeptabel. Es führt über die bisherigen jeweils zu einseitigen Beurteilungen – stoische Parallelen oder genuin christliche – hinaus. Die Übernahme des vorgebildeten Traditionsgutes wird durch Formeln wie ἐν κυρίῳ qualifiziert. Damit wird der Inhalt der Haustafel nicht verändert. Es werden auch nicht etwa soziale Normen für bestimmte Verhältnisse unveränderbar durch eine theologische Formel für alle Zeiten festgeschrieben.

Intention und Ergebnis im Blick auf den historischen Ort der Haustafel in Kol. 3,18ff führen folgerichtig zu weiteren, die bisherigen Forschungsergebnisse weiterführenden grundsätzlichen Aussagen. Die innere Spannung zwischen Anpassung und radikalem Gehorsam weist auf den umgreifenden paulinischen Liebesbegriff hin. Diese Liebe verwirklicht sich zunächst im individuellen Bereich; eine Sozialethik in unserem Sinn ist noch nicht angesprochen. Aber in dem umfassenderen ntl Zusammenhang (vor allem auch im Blick auf die Verkündigung Jesu) zeigt sich die über den individuellen Bereich hinausgehende Bedeutung dieser Liebe. Liebe als radikaler Gehorsam, die in jedem Fall auf das Menschsein aus ist, fragt auch nach den Bedingungen der jeweiligen sozialen Ordnungen. Diese Bedingungen wie die Antworten auf diese Fragen sahen zu Zeiten des Paulus anders aus als heute. Damit ist aber grundsätzlich die mögliche Infragestellung jeder Sozialordnung nicht zu bestreiten. Im Zusammenhang der Haustafel hätte man erwarten können, daß Vf. auf diese grundsätzlichen Fragen von teilweise negativen Auswirkungen eines statischen Verständnisses derartiger Haus- und Sozialordnungen eingegangen wäre.

Die Gefahr der Ideologisierung bestimmter Ordnungen ist immer groß, und die Zuwendung zu den jeweils Schwachen darf nicht als „Almosen" mißverstanden werden. Daß Liebe in diesem Sinne Veränderung – nicht wahllos und beliebig, sondern gezielt und durchdacht – fordert und dabei die sehr differenzierten Zusammenhänge etwa unserer Gesellschaft mitbedacht werden müssen, versteht sich leider immer noch nicht von selbst. Diese Überlegungen müssen auch schon von der ntl Exegese her angesetzt und ausgeführt werden – eine Forderung, die allerdings in größerer Breite an die biblische Exegese allgemein zu richten ist. Die im ganzen gründliche Arbeit, die das spezielle Problem der Haustafel im Kolosserbrief relativ überzeugend löst, bietet für diese Forderung erste gute Ansätze.

Mainz Siegfried Wibbing

Kertelge, Karl: **Gemeinde und Amt im Neuen Testament.** – München: Kösel (1972). 176 S. (Biblische Handbibliothek, Bd X) Lw. DM 28.–

Eduard Schweizer hat in der ThLZ 98 (1973) Sp. 344f bereits festgestellt, daß eine Darstellung wie die vorliegende „das ökumenische Gespräch ermöglicht". Wenn ein evangelischer Neutestamentler nun das Buch Kertelges in der ThRv bespricht, dann ist das eine Bestätigung dafür, daß selbst bei Problemen wie Ekklesiologie und Amtsverständnis eine interkonfessionelle Diskussion nicht mehr dazu dienen kann, lediglich gegensätzliche Positionen abzustecken, sondern in der Erhebung gemeinsamer Grundlagen voranzukommen. Daß ein solcher Versuch gerade von der Exegese her besonders sinnvoll und ergiebig ist, hängt sicher damit zusammen, daß hier eine grundsätzliche Einigung über methodische Fragen und eine weitgehend übereinstimmende Beurteilung historischer Tatbestände bereits erreicht ist, auch wenn

deren Tragweite und Relevanz zum Teil noch verschieden eingeschätzt wird. Ein solcher Versuch ist aber erst recht von der Sache her lohnend, wenn Vf. des vorliegenden Buches eine „Theologie des Amtes" fordert, „die sich auf das Schriftzeugnis gründet" (S. 30).

Daß die Arbeit nicht nur für die ntl. Fachdiskussion bestimmt ist, zeigt gleich das 1. Kap. (S. 9–30), wo im Blick auf die „heutigen Fragestellungen" neben exegetischen Beiträgen auch charakteristische „systematische Positionen" (S. 10ff) und das „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt" von 1969 (S. 21ff) Berücksichtigung finden. Es zeigt sich ebenso darin, daß die exegetischen Erörterungen in einer außerordentlich präzisen, aber zusammenfassenden, mehr auf Problemstellung und Ergebnis als auf Einzelanalyse abzielenden Darstellung vorgelegt werden. Wer sich über den Stand der exegetischen Arbeit orientieren will, greife zu diesem übersichtlichen, zuverlässigen und flüssig geschriebenen Buch, das zudem in Anmerkungen genügend Hinweise auf sonstige Literatur und auf Einzelprobleme enthält.

Ist die traditionelle „enzyklopädische" Beschreibung des priesterlichen Dienstes, die im wesentlichen entwicklungsgeschichtlich und phänomenologisch vorging, unmöglich geworden (S. 9), muß in ganz anderem Maße der Dienstcharakter des Amtes, die charismatische Struktur der Kirche, die christologische und ekklesiologische Begründung aller Dienste beachtet werden (S. 10ff), darf zudem nicht übersehen werden, daß wir es schon im NT „nicht mit einer ganz kontinuierlichen und einheitlichen Entwicklung" zu tun haben (S. 18), dann sieht Vf. mit Recht seine Aufgabe zunächst einmal darin, die „hermeneutischen Voraussetzungen" genauer zu umreißen (S. 26ff). Er benennt folgende fünf Punkte: a) eine direkte Ableitung der besonderen Dienste der Kirche von Jesus selbst ist „exegetisch nicht möglich", um so wichtiger wird daher die „mittelbare Ableitung" (S. 27f); b) bei den Einzelämtern handelt es sich im Neuen Testament um „Teilnahme an der einen Grundfunktion, die der Kirche aufgetragen ist: der Verkündigung des Evangeliums" (S. 28); c) geht es entscheidend darum, daß Jesus und sein Evangelium zur Geltung kommen kann, dann „dürfte sich ein tragfähiges und weiterführendes Verständnis jedes Amtes als ‚repraesentatio Christi' ergeben" (S. 28f); d) die Sendung der Kirche in die Welt ist Kriterium für alle Dienste in der Kirche, weswegen neben dem sich langsam ausbildenden Amt, das „dem Bestand und der Funktionsfähigkeit der Kirche" dient, das „Charisma", dessen Funktion die „dienende Teilnahme am Dienst der Gesamtkirche" ist, unaufgebbar bleibt (S. 29f); e) obwohl die theologische Begründung des Amtes letztlich eine dogmatische Aufgabe ist, hat die Exegese einen entscheidenden Beitrag dazu zu leisten, denn sie vermag die „Geschichte der Anfänge des Christentums" aufzuhellen und hat diesen Befund so zu deuten, daß sie die „eigentliche und zentrale Sache des Christentums, also das Evangelium Jesu Christi ... in den Blick nimmt und alle einzelnen Phänomene der urchristlichen Geschichte darauf zu beziehen sucht", so daß von daher auch die Frage nach dem „Wesen des Amtes" ihre Antwort erhält (S. 30).

Von Bedeutung ist, daß K. das ntl. Verständnis der Dienste und Ämter nicht isoliert, wie das häufig geschieht, sondern im Zusammenhang mit der urchristlichen Ekklesiologie behandelt. Das 2. Kap. ist der „Gemeinde im Neuen Testament" gewidmet (S. 31–76). Ausgehend von Sprachgebrauch und Begriffsbestimmungen (S. 31ff) werden „Ursprung und Anfänge der Gemeinde Jesu" eingehend erörtert (S. 40ff); abschließend werden dann „Wirklichkeit, Ort und Funktion der christlichen Gemeinden" besprochen (S. 66ff). Die Bezeichnung „ekklesia" bringt das Selbstverständnis der Urgemeinde am deutlichsten zum Ausdruck. Da der Begriff erst schrittweise seine gültige Ausprägung gefunden hat, formuliert Vf. zutreffend: Dieser Begriff definiert „nicht ihren Anfang, wohl ihren theologischen Ursprung" (S. 39). Bei der Frage nach der „Intention Jesu" wird zunächst Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft und die damit verbundene Nachfolge erörtert (S. 42ff); denn die Nachfolge dürfte „die eigentliche und ursprüngliche Intention Jesu bezüglich seiner Jünger" sein (S. 44). Sie ist das unbedingte Ja zu Jesu Botschaft und Autorität, wobei „Sache" und „Person" nicht zu trennen sind (S. 44). Die Jüngerschar als das „neue Gottesvolk" ist die „Gemeinde der Reich-Gottes-Anwärter" (Schnackenburg) und eine grundsätzlich offene Gemeinde (S. 47f). Da wir in den Evangelien einem „schon kirchlich ausgelegten Wort und Willen Jesu" begegnen (S. 10 vgl. S. 41), ergibt sich für Mt 16, 17–19 einerseits, daß die Gründung der „Gemeinde Jesu Christi", wie auch das Futur zeigt, als österliches Geschehen verstanden werden muß, andererseits ist aber der bewußte Rückbezug auf die vorösterliche Geschichte Jesu zu beachten, weil sich darin das Bewußtsein der Gemeinde ausdrückt, „in ihrer Zeit nichts anderes zu betreiben, als was Jesus gewollt hat"; Petrus wird in diesem Zusammenhang als „Garant für die Treue zur Lehre Jesu" verstanden (S. 50ff). Bei der Untersuchung der nachösterlichen Anfänge in Jerusalem, Galiläa und im Umkreis des Paulus lassen sich wesentliche Grundzüge der Ekklesiologie erkennen, was sowohl im Blick auf die Gesamtgemeinde wie die Einzelgemeinden ausgeführt wird (S. 67ff). Wichtig ist dabei das Ergebnis, daß zwischen den Gemeinden eine lebendige Kommunikation bestand, aber „kein rechtlicher Zusammenhang", auch nicht gegenüber Jerusalem; die dortige Gemeinde nimmt lediglich aus Gründen ihrer Tradition einen besonderen Rang ein (S. 74).

Damit ist der sachlich maßgebende Rahmen abgesteckt für die Behandlung der „Dienste und Ämter in der Gemeinde" im 3. Kap. (S. 77–151). Die für das Leben der Gemeinde erforderlichen Funktionen und Dienste werden selbst entwickelt, „ohne daß diesem Prozeß ein fertiges System von Ämtern zugrunde liegen müßte"; um so mehr ging es jeweils um die sachgerechte Begründung (S. 77). K. setzt bei dem Apostelamt ein, behandelt zunächst die umstrittenen begriffs- und religionsgeschichtlichen Probleme (S. 77ff) und geht dann zu der genuin urchristlichen Auffassung dieses Amtes über. Die apostolische Grundfunktion ist die Verkündigung des Evangeliums, wenngleich auch der „apostolischen Existenz" eine wesentliche Bedeutung zukommt (S. 84ff). Die dem Apostel vom auferstandenen Herrn aufgetragene „Repräsentation" Christi, die er im Sinne von 2 Kor 5,20 zu vollziehen hat (S. 90), und die „Integration seines Wirkens in die Gesamtkirche" gehören zusammen: „Der Apostolat ist nicht ohne die Kirche da, sondern immer zusammen mit der Kirche und auf sie bezogen" (S. 90f). Nicht im historischen, wohl aber im streng theologischen Verständnis ist insofern der Apostolat das „Uramt" der Kirche (S. 23). – Im Anschluß daran werden die „Gemeindeordnungen in frühester Zeit" besprochen (S. 97ff). Es stehen bereits in ältester Zeit zwei Gemeindeordnungen unverbunden nebeneinander, die Ältestenordnung Jerusalems und die charismatische Ordnung der paulinischen Gemeinden. Wichtig ist, daß in beiden Modellen der Charismatiker eine wesentliche Funktion hat, allerdings in Jerusalem aufgrund jüdischer Traditionen früher in eine stärker institutionelle Form der Gemeindeleitung eingefügt wird (S. 101f). Von Paulus wird gegenüber den Enthusiasten die Einheit der Gemeinde, die Hinordnung jedes Charismatikers auf die anderen betont, jedoch an der Freiheit als dem „Grund-Charisma" festgehalten (S. 103f). Die „Gnadengabe", die dem einzelnen gewährt wird, ist nicht vom Geber ablösbar, das Wort „Charisma" bezeichnet daher auch gegenüber „Geistesgabe" eindeutiger das „unterscheidend Christliche" (S. 105f). Kann es aufgrund der je besonderen Begabung keine feste Ordnung der Charismen geben, so ist doch, wie 1 Kor 12,28 zeigt, ein „Ansatz für die Unterscheidung der besonders in Verantwortung stehenden Funktionen von den übrigen" zu erkennen (S. 109f). Bei diesem „charismatischen Ordnungsprinzip" (Schürmann) gibt es keinen Unterschied, eher schon eine gewisse Dialektik zwischen „Geist" und „Recht". Was im Sinn des Paulus als „Amt" zu bezeichnen ist, ergibt sich aus seinem Kirchenbegriff; dabei spielt der Rechtsaspekt durchaus eine gewisse Rolle, aber „primär ist der zugleich theologische und pastorale Aspekt: die Funktionsfähigkeit der Gemeinde in der Treue zum Evangelium des Apostels" (S. 116). So bedarf es der Dienste, die das Wirken des Apostels fortführen und den weiteren Aufbau der Gemeinde verantwortlich wahrnehmen. Von hier aus wird daher verständlich, was von Paulus im Blick auf die „amtlichen" Aufgaben der Propheten, der Lehrer und der Vorsteher im einzelnen gesagt wird (S. 116ff).

Im letzten Teil des 3. Kap. wird die „Entwicklung der Ämter in der nachapostolischen Zeit" erörtert (S. 127ff). Vf. verweist darauf, daß die Tendenzen zu fest institutionalisierten Ämtern aus der wachsenden Sorge um die Kontinuität der sich mehrenden und sich weiterentwickelnden Gemeinden erwachsen seien, daß aber die verschiedenen Versuche, eine entsprechende Konzeption des kirchlichen Amtes zu entwickeln, nicht nach dem geläufigen, schon in 1 Clem 42 ausgebildeten Gedanken der „apostolischen Sukzession" verstanden werden dürfen (S. 128f). Geradezu mit Spannung liest man den Abschnitt über die „Nachfolge der Apostel" (S. 129ff). K. zeigt, daß dieser Gedanke schon sehr früh vorhanden ist, wie Kol und Eph bezeugen, daß aber zunächst nicht an eine personale Nachfolge gedacht ist, sondern sich wie in den Evangelien auf die Bindung an die apostolische Verkündigung und Lehre bezieht. Das gilt auch für Mt 16, 17–19. Hier kommt ein „persönlicher Nachfolger des Petrus im Sinne einer monarchischen Kirchenleitung nicht in den Blick", wenngleich die Möglichkeit einer solchen Entwicklung als „legitime Anwendung der von der Kirche ausgeübten Vollmacht des Petrus" nicht ausgeschlossen werden darf; aber daß „die monarchische Lösung die einzige Möglichkeit darstelle, wird man aus dem neutestamentlichen Befund schwerlich erheben können" (S. 137). Joh 21 und die beiden Petrusbriefe lassen darüber hinaus erkennen, wie eine Vermittlung zwischen verschiedenen Traditionskreisen und -trägern angestrebt wird. Insgesamt aber ist den späteren urchristlichen Schriften zu entnehmen, „daß das Apostelamt als solches keine unmittelbare Fortsetzung gehabt hat". Für eine theologische Betrachtung springen die nachapostolischen Schriften „sozusagen in diese ‚Lücke' ein ... Jedes später in Erscheinung tretende Amt, auch der monarchische Episkopat des 2. Jahrhunderts, hat an diese ‚Brücke' einer theologischen ‚Nachfolge der Apostel', wie sie in den besprochenen Schriften des NT entwickelt ist, um der apostolischen Tradition willen anzuschließen" (S. 139f). – „Das kirchliche Amt in den Pastoralbriefen" wird im letzten Abschnitt dieses Kapitels behandelt (S. 140ff). So wenig in den Pastoralbriefen das hierarchische Kirchenverständnis einer späteren Zeit angelegt ist, so wird doch erstmals die „Identität der apostolischen Kirche" im Amt garantiert; damit ist die Frage nach der Funktion des Amtes

neu gestellt (S. 141). Hierbei gilt Paulus als der „repräsentative Zeuge der apostolischen Zeit und damit auch der wahren Glaubenslehre" (S. 143). Seine Mitarbeiter Timotheus und Titus sind keine Erzbischöfe oder Patriarchen, sondern zuständig für die Weitergabe apostolischer Anordnungen. Aufgrund solcher Vermittlung hat das Amt „die wahre und gesunde Lehre in der Gemeinde zu garantieren... Es geht um die successio fidei und in diesem Sinn auch um die successio apostolica" (S. 144). Das in der Handauflegung mitgeteilte Amtscharisma betrifft „die Befähigung des Amtsträgers, aus dieser Kontinuität heraus zu handeln und seinen Dienst auszuüben" (S. 149), sowohl hinsichtlich der pastoralen Führung der Gemeinde als auch in den anstehenden Auseinandersetzungen mit Gegnern, was beides der „ständigen Ausrichtung am Evangelium" bedarf (S. 150f). Im übrigen werden Elemente einer ursprünglich presbyterialen und einer episkopalen Gemeindeverfassung verschmolzen.

In einem Schlußteil werden Folgerungen gezogen (S. 153–168). Erlangt das Amt „seine letzte und eigentliche Legitimation durch Christus selbst" (S. 153), dann hat das seine Bedeutung für das Verständnis der Autorität der Gemeinde und der Autorität in der Gemeinde; die den Glaubenden übertragene Vollmacht Jesu muß sich dienend, brüderschaftlich und in geistgewirkter Repräsentation des Herrn vollziehen. In kritischer Abgrenzung gegen das Schlagwort von der Demokratisierung der Kirche zeigt K., daß die Gemeinde nicht nur der Koordination verschiedener Kräfte, vielmehr der ständigen „Erinnerung" daran bedarf, „wozu sie in der Nachfolge da ist". Ist dies die besondere Aufgabe des Amtes und beruht darin der „kerygmatische und katechetische Dienst wie auch die sakramentale und pastorale Vermittlung der Wirksamkeit Jesu", so schließt das nicht aus, daß die Gemeinde als ganze in Dienst genommen und zur Mitverantwortung gerufen ist (S. 165ff). Ein Abschnitt über die Spiritualität des Amtes beschließt das Buch. Denn wenn sich die Amtsträger der Kirche auch nicht von einem elitären Bewußtsein bestimmen lassen dürfen, „haben sie sich vor der Gemeinde doch gerade als solche auszuweisen, die immer bemüht sind, die Sache, die sie vertreten sollen, bei sich selbst beginnend einzuüben" (S. 168).

Rückblickend ist festzustellen, daß, von einigen Einzelheiten abgesehen, hinsichtlich der Darstellung nur an wenigen Stellen Wünsche offen bleiben. Vielleicht wäre es gut gewesen, in dem Kapitel über die „Gemeinde im Neuen Testament" neben dem Abschnitt über Ursprung und Anfänge und den zusammenfassenden Erörterungen über Gesamtgemeinde und Einzelgemeinden noch in kurzer Linienführung die sehr verschiedenartige Ausprägung der Ekklesiologie in den urchristlichen Schriften zu berücksichtigen. Ebenso wäre es aufschlußreich gewesen, in dem Kapitel über die „Dienste und Ämter" auch auf die urchristlichen Zeugnisse einzugehen, die wie die Johannesoffenbarung, der Hebräerbrief oder das Johannesevangelium samt Johannesbriefen zwar nur indirekt etwas über die Verfassung erkennen lassen, ihrerseits aber durchaus eigenständige Gemeindemodelle vertreten.

Weit wichtiger als diese möglichen Ergänzungen ist jedoch, daß hier ein katholischer Autor im Zusammenhang mit der exakten historischen Behandlung des ntl. Befundes zu einer theologischen Begründung des kirchlichen Amtes vorstößt, die höchste Beachtung verdient. Dabei unterscheidet er mit Recht zwischen der im NT erkennbar werdenden Grundintention und der faktischen Entwicklung in der Frühgeschiche der Kirche. Ist eine bloße „Imitation der ursprünglichen Gemeindeordnungsmodelle in späterer Zeit nicht mehr möglich" (S. 98), so stellt sich die Frage nach der „Kontinuität des Amtes im zeitlichen Wandel" (S. 22). Von Bedeutung für das interkonfessionelle Gespräch ist dabei vor allem die These, der ich uneingeschränkt zustimme, daß die geschichtliche Entwicklung und Ausgestaltung des kirchlichen Amtes eine mögliche, unter den äußeren Bedingungen der nachapostolischen Zeit sogar unumgängliche gewesen sei, aber keineswegs die einzig mögliche und einzig legitime darstelle. Das wird besonders deutlich an der Besprechung von Mt 16,17–19 (S. 136f). Aber auch die Stellungnahme zur „Nachfolge der Apostel" insgesamt (S. 129ff) oder zur erst nachträglichen Verschmelzung einer presbyterialen und episkopalen Verfassung in den Pastoralbriefen sind in dieser Hinsicht von erheblichem Belang (S. 140ff). Es geht keineswegs darum, aus einer solchen Veröffentlichung Kapital für das evangelische Amtsverständnis zu schlagen, aber die konsequente Rückfrage nach dem, was das Wesen des Amtes in der Sicht des NT ist, kann ebenso zu einer kritischen Überprüfung wie zu einer positiven Wertung der konkreten Geschichte des Amtes in unseren beiden Konfessionen führen. Insbesondere aber kann ein solcher Versuch, eine schriftgemäße Theologie des Amtes zu gewinnen, zu einem neuen Verständnis verhelfen, das nicht mehr durch die konfessionellen Gegensätze von einst bestimmt ist, sondern dazu beiträgt, daß der der Kirche heute aufgetragene Dienst in einer der Intention ihres Herrn voll entsprechenden Weise erfüllt werden kann.

Hochheim Ferdinand Hahn

Hagner, Donald Alfred: **The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome.** – Leiden: Brill 1973. X, 394 S. (Supplements to Novum Testamentum, Vol. XXXIV) Lw. hfl 88.–, Subskr. hfl 76.–

Aufgrund neuerer ausgedehnter Forschungen zum Klemensbrief, die sich z. T. eingehend mit den biblischen Quellen dieses Schreibens befaßten, war eine Zusammenfassung längst überfällig, die sowohl die Methoden zur Feststellung der zitierten bzw. verwandten biblischen Schriften und Traditionen erneut prüft, das Gesicherte feststellt und offene Fragen einer weiteren Klärung zuführt. Das dabei Gewonnene ist sowohl für die Frage nach dem Umfang des Kanons des AT und NT, der schriftlichen Fixierung der ntl. Überlieferung und der Bildung von Schriftgruppen bzw. Sammlungen (Evangelien, Paulinen, Kath. Briefe), der Art und Weise des Schriftgebrauchs wie auch der Eigenart des Textes bei schriftlichen Vorlagen von nicht geringer Bedeutung. Man kann es dabei vorweg als Glücksfall bezeichnen, mit welchem philologischen Können, mit welcher Akribie, mit welcher Urteilsfähigkeit, Literatur- und Materialkenntnis und vor allem welcher „ideologischen" Unvoreingenommenheit der Autor sich dieser Aufgabe einer sichtenden und wertenden Zusammenfassung unterzogen hat. Seine Untersuchung wird auf längere Zeit hin als Standardwerk seinen Platz behaupten. Außerdem lassen die Studien des Vf. weitere Untersuchungen fortführender Art erwarten. Sowohl für die Frage der Kanon-Fixierung des AT durch die Christen wie auch für die Erhellung des Prozesses der Schriftwerdung, Kanonisierung, der Kenntnis und des Gebrauchs der ntl. Überlieferung in der Zeit zwischen 90 und 120 bzw. 150 n. Chr. ist dieses Summarium künftig unentbehrlich. Als großer Vorzug erweist sich dabei, daß H. Vermutungen, neuen Ideen und Hypothesen, Konjekturen und wenig bewiesenen Annahmen gegenüber sehr kritisch ist und sich hütet, die Zahl der Hypothesen zu vermehren. Zwar ist die Lektüre dadurch wenig aufregend, doch ist das Dargelegte um so überzeugender. Außerdem sind Gedankenführung und Stil klar und durchsichtig. Die Zitate sind knapp und hilfreich. Der Aufbau ist geradezu selbstverständlich vom Ziel der Arbeit her. Von besonderem Wert ist, daß H. nicht nur die deutsch- und französisch-sprachige Literatur, sondern vor allem die englisch-sprachige Literatur in ihrer ganzen Breite gesichtet und ausgewertet sowie im Anhang verzeichnet hat. Gerade darum aber wird das Fehlen einer Übersicht über die bisherige Forschungsgeschichte – H. verweist dafür auf andere Werke – als deutlicher Mangel empfunden.

H. untersucht zunächst die atl. Zitate, die Zitationsformeln, die benützten oder vorausgesetzten Schriften, die Verwendung von Apokryphen als Schrift, die Treue der Zitation gegenüber der Vorlage, die theologische Wertung des AT als kanonische Autorität und die hermeneutische Verwertung der atl. Vorlagen. Das Ergebnis unterstreicht, was bisher weithin bereits bekannt war: Lange Passagen werden wörtlich zitiert und zwar nach der LXX; kürzere Passagen werden frei zitiert, häufig wird auf sie angespielt, wobei oft nicht auszumachen ist, welcher Textfassung Klemens folgt. Es läßt sich aber wahrscheinlich machen, daß Klemens auch hier sich auf die LXX stützt. Bei der Frage nach dem Umfang des atl. Kanons, wobei H. inkonsequenterweise die protestantische Auffassung von kanonisch (= hebr. Kanon), apokryph (= deuterokanonisch, z. B. Weisheit, Judith) und pseudepigraphisch (Eldad und Modad; Himmelfahrt des Mose; Apokryphon zu Ezechiel) zugrundelegt, obwohl Klemens ebenso wie das NT und die Mehrheit der Apost. Väter keineswegs der hebr. Bibel mit ihrer Kanonabgrenzung verpflichtet ist (s. S. 68f; 86f), stellt er fest: „Es erscheint als wahrscheinlich, daß der Gebrauch eines weiteren Kanons nicht nur auf der Grundlage der Situation in Alexandria oder in Palästina vor der Synode von Jamnia erklärt werden kann. Es könnte gut sein, daß beide, Alexandria und Palästina, zu der Unsicherheit der Kirche, welche Schriften in die Hagiographen (3. Teil des AT-Kanons) aufgenommen werden sollten und welche nicht, beigetragen haben. ... Die genaue Festlegung des genauen Umfangs des AT in der frühen Kirche blieb für eine beachtenswerte Zeit unentschieden. Es ist aber überraschend festzustellen, daß die dann auftauchenden christlichen Verzeichnisse der atl. Bücher weitgehend dem Inhalt des hebr. Kanons entsprechen, trotz der Tatsache, daß eine weitere Anzahl von Schriften gebraucht und zitiert werden" (i. e. als heilige Schrift; S. 115 unter Berufung auf A. C. Sundberg, The OT of the early Church, Cambridge Mass. 1964). H. räumt dann ein, daß diese Tatsache sich durch die Rücksichtnahme auf die Juden erklären könnte, mit denen die Christen sich auseinander-

zusetzen hatten. Für Klemens jedenfalls ist der Umfang des AT noch offen, auch läßt sich ein Unterschied in der Wertschätzung nicht sicher ausmachen. Immerhin stellt H. fest: „The Apocrypha (im prot. Sinn!), however, primarily because of their association with the LXX, never managed to be completely repressed, even to the present day" (S. 120). Sollte diese Feststellung einen Fachmann für Apostol. Väter und frühe Kirche nicht dazu führen, die ungenügende protestantische Auffassung von „kanonisch" in bezug auf das AT wenigstens für die Zeit der frühen Kirche aufzugeben?

Die hermeneutische Verwendung des AT ist denkbar einfach: Klemens verwendet Stellen, die helfen, den Zweck des Schreibens zu unterstreichen, in direkter, literarisch einliniger Weise, versteht also das AT als immer gültiges Mahn- und Erziehungswort Gottes. Nur an 2 Stellen ist deutlich typologisch ausgelegt, beim Rahabbeispiel (12,7) und bei der Deutung des Tors, das den Gerechten offensteht, auf Christus (48,2ff = Ps 117, 19ff). Eine allegorische oder mystische Deutung schließt H. bei Klemens aus. Er bleibt damit aber eine Antwort schuldig auf die bewußte Umdeutung von Jes 60,17 an der berühmten Sukzessionsstelle 42,5. Obwohl H. einsichtig macht, daß die hier begegnende Einleitungsformel „irgendwo" (sagt die Schrift) auf Zitation aus dem Gedächtnis weist (S. 106), wobei Klemens der genaue Fundort nicht deutlich bewußt ist, vertritt er gleichzeitig die Annahme, hier könnte auch eine uns unbekannte Textrezension der LXX vorliegen oder ein Targum oder eine Testimoniensammlung (S. 67). Dies zeigt, wie unsicher H. hier ist. Und während Klemens an wichtigen Punkten seiner Argumentation möglichst texttreu zitiert, ist dies hier nicht der Fall, was entweder auf bewußte Veränderung oder auf eine besondere Auslegungsmethode hinzuweisen scheint. Gerade dieser Frage kommt dabei in Hinsicht auf die Theorie vom „frühkatholischen Sündenfall", die sich vor allem auf diese Zitatveränderung stützt, besonderes Gewicht zu.

Hier stellt sich bereits die Frage nach sog. Testimonienbüchern, d. h. Sammlungen von z. T. bewußt kombinierten und bearbeiteten Zitaten des AT und NT zu theol. wichtigen Themen, eine Frage, die vor allem für die Klärung der ntl. Zitate und Hinweise von Bedeutung ist. Denn bei ntl. Texten werden die heute greifbaren ältesten Textfassungen, speziell bei der synopt. Tradition, nur wörtlich zitiert. Das zeigt einerseits, wie vertraut Klemens mit der ntl. Überlieferung ist; andererseits bildet dieser Tatbestand zusammen mit den verwendeten Zitationsformels ein Zeugnis dafür, daß für die ntl. Schriften die Autorität Jesu Christi und der Apostel ausschlaggebend ist, nicht der Charakter des „Geschriebenseins" (s. „der Herr sagt", „Paulus sagt" usw.). Die Art der Verwendung der ntl. Überlieferungen zeigt, daß diese grundlegend aus dem Gedächtnis geschieht. Diese Zitationsweise verhindert aber, im Einzelfall die (mündliche oder schriftliche) Vorlage genauer bestimmen zu können.

H. weist nach bzw. macht wahrscheinlich, daß Klemens folgende ntl. „Schriften" kennt: die syn. Evangelien; die Apg; Kor. (1, wohl auch 2), Röm, Gal, Phil, auch Eph (wohl auch Kol); daß er auch die Past kannte (1 Tim, Tit, vielleicht auch 2 Tim) nimmt H. als einigermaßen begründbar an. Sicher aber kannte Klemens den Hebr; wahrscheinlich ist die Kenntnis von 1 Petr (nicht 2 Petr und Jud), wohl von Jak; kaum aber von Joh Ev. und 1–3 Joh; nicht von Apk. Es scheint nach Klemens, daß die einzelnen Schriften je für sich umliefen, abgesehen von den paulinischen Briefen, die wohl als Sammlung mit 1 (2) Kor an der Spitze Klemens zur Verfügung standen. H. stellt daher mit Recht fest, daß für die Schriftkenntnis des Klemens dasselbe gilt wie für jene des Ignatius von Antiochien oder des Polykarp von Smyrna. Die Entwicklung auf den heutigen ntl. Kanon mit seinen Teilsammlungen (Evgl., Briefe des Pl; kath. Briefe) hin lag daher schon am Ende des 1. Jh.s, also noch vor Marcion, in den Grundzügen vor (ausgenommen Hebr, der nach Klemens wieder verschwand aus dem röm. Kanon). Marcion hat diese Entwicklung lediglich beschleunigt und deutlicher bewußt gemacht. Abgesehen davon, daß über die Kenntnis der Past gestritten werden kann, dürfte dieser Aufweis durchaus zu Recht bestehen. Ein besonderes Problem bilden aber gerade bei der synopt. Überlieferung, ebenso wie bereits an manchen Stellen des AT, die zusammengesetzten Zitate von Jesusworten, 13, 1f und 46, 7f, die beide von den synopt. Evangelien deutlich abweichen, durch rhythmische und mnemotechnische Elemente geprägt sind, also eine Art katechet. Charakter aufweisen und je eingeleitet werden durch die Formel: „Denkt an, erinnert euch an die Worte des Herrn...". Die Formel weist wohl, hier dürfte H. recht haben, auf mündliche Überlieferung. Damit ist aber nicht geklärt, wie es zu der eigenartigen Form dieser „Mischzitate" kommt. Obwohl H. das Vorhandensein katechetischer oder sonstiger geprägter Vorlagen von Herrenworten (und Worten des AT), d. h. von sog. Testimonien nicht ausschließen will, wie er immer wieder betont, ist er doch der festen Überzeugung, daß alle der infrage kommenden „Mischzitate" mit eigengeprägtem formalem Charakter sich am leichtesten als freie Wiedergaben der bereits schriftlich fixierten atl. bzw. ntl. Überlieferung erklären bzw. als Wiedergabe von Traditionsstoff, der in der mündlichen Überlieferung entsprechend feste Formen annahm. Kann man dies H. auch für den größten Teil der bei Klemens begegnenden Zitate und Hinweise mit gutem Grund zugestehen, so widerstreiten aber wohl doch einige dieser Stellen einer solchen Erklärung. Hierher gehört vor allem das Zitatenglomerat 23,5, das aus Jes 13,22; Hab 2,3 und Mal 3,1 zusammengesetzt scheint. H. nimmt diese Verbindung an als „quite possibly the result of quotation from memory, which would also account for the variants in Clement's text" (S. 61). Auffällig ist aber, daß hier die klassische Stelle zur Bewältigung der Verzögerung als nahe erwarteter (und angesagter) eschatologischer Ereignisse begegnet, Hab 2,2f, die sowohl in Qumran als auch im Spätjudentum und im NT verwendet wird (s. die Nachweise bei August Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, Suppl Nov Test II, 1961, ein Werk, dessen Bedeutung H. leider entging). Vor allem ist von Bedeutung, daß die entscheidenden Stichworte des „Zitats" sich an anderer Stelle im NT finden, nämlich in den Verzögerungsstücken Lk 12, 45f (chronizein, ho kyrios, erchesthai), Mt 25, 2ff, und daß darüber hinaus diese Stichworte sich als Schlüsselworte in parallelen Zitatenkombinationen atl. Stellen im NT zum Thema Verzögerung finden, so Hebr 11, 37f, vgl. 2 Petr 3,8 (s. meinen Exkurs in: Die Eschatologie im theol. Aufriß des 1. Clemensbriefes, Bonn 1964, S. 129–32; auch 111–125, den H. anscheinend nicht beachtet hat). Darf angenommen werden, daß eine solch kunstvoll arbeitende, zugleich weitverbreitete, jüdisch-christliche Verzögerungsapologetik, die sich derselben (Hab 2,3) oder doch verwandter atl. Stellen bedient, lediglich mündlich vorlag, nachdem nachgewiesen ist, wie sorgfältig gerade die Apokalyptiker ihre Texte „am Schreibtisch" bearbeiteten? Zu beachten ist, daß in diesem Zusammenhang ausdrücklich „die Schrift" zitiert wird – aber welche ist damit gemeint?

Eine weitere Frage ist angesichts der Auffassung von H. zu stellen, daß auch die liturgischen Stücke in ihren biblischen Anspielungen ursprünglich auf freie Zitation und Verwendung zurückgehen, ob nämlich dies auch für die so umfänglichen liturgischen Partien bei Klemens zutrifft, die doch deutlich auch stilistisch einheitlich geprägt sind und von Klemens doch wohl weithin wörtlich zitiert werden? Gerade in diesen Stücken spielt das AT eine große Rolle. Ist nicht eher anzunehmen, daß diese liturgischen Stücke auch schriftlich vorlagen, so daß es sich bei ihnen um Gottesdienstagenden handelte? Gerade an diesen Stellen ist die Feststellung zu bezweifeln, alle ntl. Zitationen und Anspielungen bei Klemens könnten in ihrer Eigenart befriedigend durch mündliche Tradition und durch Zitieren aus dem Gedächtnis erklärt werden. Es fällt überhaupt auf, daß Hagner sich wenig mit Fragen katechetischer, juridischer, ekklesiologischer und christologischer, ethischer, disziplinärer und martyrologischer Tradition beschäftigt, und fast gar nicht mit liturgischem Überlieferungsgut. Wenn auch K. Beyschlag in seiner Studie über den 1. Klemensbrief: Clemens Romanus und der Frühkatholizismus, 1966, die Vorgegebenheiten traditionsgeschichtlicher Art übertrieb, H. hat deren Bedeutung aber sicher unterbewertet. Es wäre ein Desiderat von einiger Gewichtigkeit, wenn er nun der Bedeutung und dem Umfang solcher vorgegebener Traditionen nachginge, die auch bereits mit festen biblischen Verweisen und biblischer Begrifflichkeit arbeiteten, und überprüfen würde, wie sich diese Traditionen in den Schriften der Apostol. Väter niedergeschlagen haben.

Diese Anmerkungen schmälern nicht den Wert dieser so umsichtig erstellten, ausgewogenen Gesamtdarstellung, für die man dem Vf. aufrichtige Anerkennung aussprechen muß.

Passau Otto Knoch

Baumeister, Theofried: **Martyr invictus.** Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens. – Münster: Regensberg (1972). 219 S. (Forschungen zur Volkskunde, Heft 46) kart. DM 50.–

In einer Zeit, die durch zunehmende Spezialisierung in allen Disziplinen gekennzeichnet ist, sind Untersuchungen besonders zu begrüßen, in denen ein Wissenschaftler die (künstlichen) Grenzen wissenschaftlicher Disziplinen überschreitet, um ein Thema umfassend zu bearbeiten. Zu diesen, heute leider selten gewordenen Untersuchungen zählt die hier zu besprechende Arbeit. Um diese Untersuchung durchführen zu können, hat der Vf. nach seinem Theologiestudium noch ein Zweitstudium der Koptologie, Ägyptologie und Religionsgeschichte unternehmen müssen, um das Rüstzeug für diese Arbeit zu gewinnen. Außerdem galt es erst einmal, neben den in griechischer Sprache geschriebenen Märtyrerlegenden die Fülle der in den koptischen Hauptdialekten erhaltenen Märtyrerlegenden zu sammeln (leider hat der Vf. auf den Druck dieser Zusammenstellung verzichtet) und danach im Hinblick auf das Thema zu bearbeiten. Außerdem mußte der Vf. sich in das weit verästelte Gebiet der Legendenforschung einarbeiten.

Die in vier Kap. unterteilte Untersuchung beweist, daß der Vf. sehr gut gerüstet die schwierige Arbeit gemeistert hat. Das läßt schon die Einführung über ‚Ursprung und Bedeutung des Martyrerbildes der Legende' (S. 11–31) erkennen, vor allem, wenn man sie mit der Bonner Phil. Diss. von W. Kosack (Die Legende im Koptischen. Untersuchungen zur Volksliteratur Ägyptens,

Bonn 1970) vergleicht. Diese Diss. wird S. 29 A. 93 richtig und dennoch zurückhaltend beurteilt.

Sehr wichtig sind die Erkenntnisse bzw. Ausführungen, daß die religiöse Überzeugung vom Sieg des Märtyrers trotz seines Todes (martyr invictus) der Ausgangspunkt der Märtyrerlegende ist, daß in den koptischen Märtyrerlegenden der Topos der Wiederherstellung der völligen leiblichen Integrität des Märtyrers vor seinem endgültigen Zeugentod das zentrale Anliegen des christlichen Ägypters darstellt (und darin ein Fortleben alter ägyptischer Vorstellungen nachweisbar ist), daß die koptische Märtyrerlegende als Kultätiologie zu interpretieren ist und der im Totenkult verwurzelte Märtyrerkult eine Steigerung des Totenkultes darstellt, der in Ägypten immer die zentrale Rolle gespielt hat. Wichtig sind auch die ermittelten Daten der koptischen Märtyrerlegenden: zwischen der 1. Hälfte des 5. Jh.s und 600 (S. 73), die Deutung des Weiterlebens ägyptischer Vorstellungen im koptischen Ägypten (S. 80ff) und die Erörterung der Kanäle, durch die diese Vorstellungen einmündeten (S. 77f).

Daneben wäre eine Fülle von Einzelerkenntnissen, vor allem in den Kap. III und IV, zu nennen, von denen nur einige herausgegriffen werden sollen. Sie ergeben sich z. T. aus dem Vergleich der verschiedenen Versionen der Märtyrerlegenden (Sahidisch-Bohairisch bzw. Griechisch-Koptisch) miteinander (vgl. z. B. S. 110 A. 106f; S. 117, 124). Koptische Texte konnten als Übersetzungen aus dem Griechischen (z. B. S. 127 u. A. 181), als Überarbeitungen griechischer Vorlagen (z. B. S. 131ff) bzw. als Neuschöpfungen (S. 133ff) erkannt werden. Textlücken wurden nach dem Synaxar ergänzt (z. B. S. 124) oder Seiten geordnet und bestimmt (z. B. S. 135). Der Vf. erlag nicht der Versuchung, zu generalisieren: neben dem vorherrschenden Typ der koptischen Legende S. 96ff. (von ihm als ‚Legende des koptischen Konsens' bezeichnet) hat er auch alle Legenden aufgeführt, die von diesem Typ abweichen (S. 138ff.). Die Bezeichnung dieses vorherrschenden Legendentypus in Anlehnung an einen von Zwierzina geprägten Terminus als ‚Legenden vom unzerstörbaren Leben' (S. 148) erscheint gerechtfertigt.

In Kap. IV wird durch den Vergleich der Georg-, Paphnutius- und Anublegende m. E. überzeugend nachgewiesen, wie es zur Ausbildung des vorherrschenden Typus der koptischen Legende kam: der Topos vom „unzerstörbaren Leben", der bereits in den in griechischer Sprache in Ägypten bezeugten Legenden, wenn auch nur vereinzelt, nachweisbar ist (Lokalisierung der Georgslegende in Alexandria S. 155ff) wird wiederholt und gesteigert, weil dieser Topos das zentrale Anliegen auch des christlichen Ägypters war. Hinzukommt die Lokalisierung des Martyriums. Wichtig ist auch die Erkenntnis, daß diese Legenden Kultätiologien und Zeugnisse einer bestimmten Religiosität sind, zu denen noch – typisch für den Orient – unterhaltende Motive hinzukommen.

Das vernichtende Urteil Delehayes über die koptischen Legenden (S. 28) ist somit nicht mehr aufrecht zu erhalten.

Ein Abkürzungs- (S. 185–191) und Literaturverzeichnis (S. 192–205) schließen die Untersuchung ab, ausführliche Indices (S. 207–219) erhöhen den Wert der Arbeit.

Von dem Vf., der hier seine erste Arbeit vorgelegt hat, die sich durch großen Fleiß auszeichnet und eine Fülle neuer Erkenntnisse bringt, wird man noch viel erwarten können. Erfreulich wäre, wenn die vom Vf. genannten weiterführenden Untersuchungen (vgl. S. 93 A. 47; S. 137 A. 234; S. 150 A. 8) von ihm selbst noch durchgeführt werden würden.

Münster Martin Krause

Ritter, Adolf Martin: **Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit.** Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 232 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd 25) kart. DM 48.–

Die Rolle, welche den Charismen in der Kirche zugeschrieben wird, ist für die Ekklesiologie nicht unerheblich. Als geistgewirkte Gnadengaben haben sie das Leben des Gläubigen im Ursprung geprägt; sie wurden aber im Laufe der Geschichte zusehends an die Peripherie der kirchlichen Gemeinschaft gedrängt bzw. von Ordnungsstrukturen überlagert. Dieser Vorgang ist schon mehrfach Gegenstand historisch-theologischer Untersuchung gewesen; erinnert sei nur an die Arbeiten von M. Lauterburg, F. Grau, H. U. von Balthasar oder G. Hasenhüttl. Das „Charismatische in der Kirche" (K. Rahner) scheint in der Tat ein Objekt des Suchens zu sein; um so dringlicher ist die kritische Prüfung jener Epochen und Zeugnisse, in denen eine Uminterpretation dieses kirchlichen Wesenselementes sichtbar wird.

A. M. Ritter setzt mit seiner Untersuchung, die als Göttinger Habil.schrift eingereicht wurde, an der Wende vom 4. zum 5. Jh. an, einmal deshalb, weil darüber wenig gearbeitet wurde, zum andern, weil in dieser Zeit „die patristische Exegese und Theologie sozusagen in den Vollbesitz ihrer Möglichkeiten gelangte" (S. 16). Auch wenn über die Bedeutung einer Epoche historisch nur schwer Kriterien namhaft zu machen sind, bildet die gleichzeitige Tendenz einer Verrechtlichung des Kirchenwesens doch einen interessanten Kontrapunkt.

Johannes Chrysostomos bildet in seinem umfänglichen exegetischen Werk gute Möglichkeiten, sein Charisma-Verständnis zu eruieren. Ausgehend von den urchristlichen Charismen, die ihm in ihrer Außerordentlichkeit als erloschen gelten, hebt er besonders auf die Gegenwärtigkeit ab, die er in der einen, allen Glaubenden zuteil werdenden Gnade erkennt (S. 40f.). Nicht zuletzt hier erhält die Taufe und die darin gründende Spiritualität für den Christen hohe Bedeutung. Wenn auch die sinnenfälligen Äußerungen des Pneumas vergangen sind, so wird im Glauben eine neue Dimension faßbar, die durchaus im konkreten Leben zum Ausdruck kommt. Entscheidendes Kriterium des so verstandenen Charismas, das sich in sittlichen „Leistungen" oder auch im Amt ausdrücken kann, bleibt, daß „alles zum gemeinsamen Nutzen" geschehe (vgl. 1 Kor 12,7). Gerade durch die Betonung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes wird eine mögliche Spannung zwischen Institution und Charisma ausgeglichen; zu einer Kritik der bestehenden kirchlich-rechtlichen Verhältnisse gelangt er freilich nicht.

In das gleiche theologische Milieu wie Chrysostomos gehört auch Theodor von Mopsuestia, für den Charismen primär als Schmuck der Kirche in der Apostelzeit gelten (S. 130). Die Gegenwärtigkeit der Gnadengabe erblickt auch er in der Taufgnade; insofern gibt es praktisch auch keine Vielfalt der Charismen. Ähnlich wie Chrysostomus versteht auch er das Amt charismatisch.

Eine Eingrenzung der Wirkmacht des Charismas kennt hingegen Theodoret von Kyrrhos nicht. Über das Amt hinaus wirken nach ihm die „apostolischen Charismen" fort, und zwar insbesondere im Vollkommenheitsstreben des Mönchs, das offenbar seinen Sinn in sich selbst trägt. Die Hinordnung der asketischen Lebensweise auf die οἰκοδομή der Kirche steht nicht so sehr im Vordergrund, während das priesterliche Amt gekennzeichnet ist durch seinen Dienstcharakter. Darin unterscheidet sich Theodoret von dem Alexandriner Kyrill, der die Konkretisierung des Charismas im institutionalisierten kirchlichen Amt erblickt.

Die Arbeit Ritters prüft ein weitgestreutes Quellenmaterial auf das Verständnis des Charismas hin und vermag so Zusammenhang und Abstand zur urchristlichen Auffassung zu demonstrieren. Aus der Diskussion mit der bisherigen Forschung ergeben sich profilierte Nuancierungen, die nicht zuletzt zur Klärung des oft undifferenzierten Begriffs Charisma beitragen. Vor allem ist die Klärung des jeweiligen Amtsverständnisses bedeutsam, weil hierdurch das Problem der Institution angesprochen wird; bemerkenswert erscheint dabei Ritters Urteil, daß nach Chrysostomos die Würde des Priestertums den Kultdiener nciht „qualitativ aus der Gesamtheit der Gliedschaft der Kirche" heraushebt (S. 160). Für die frühchristliche Ekklesiologie bietet die Untersuchung einen höchst aufschlußreichen Einblick, und zwar deshalb, weil sie detailliert vorgeht. Die wenigen Druckfehler (z. B. die Seitenüberschriften von S. 53–97) mindern nicht den Wert des Ergebnisses.

München Peter Stockmeier

Scot, Jean: **Commentaire sur l'évangile de Jean.** Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Édouard Jeauneau. Paris: Cerf 1972. 488 S. (Sources Chrétiennes n°180) br. FF 80.–

Nach der 1969 erfolgten Edition der Homilie zum Johannesprolog des Scotus Eriugena (nr. 151 der Reihe) legt E. Jeauneau hier die kritische Neuausgabe und die französische Übersetzung des Johanneskommentars des bedeutenden vorscholastischen Theologen vor. Der Aufbau und die Anlage dieses Werkes sind ähnlich gehalten wie die erstgenannte Edition. Die ausführliche Einleitung (S. 11–92) informiert zunächst über die Frage nach der Authentizität des Kommentars, der anonym und unvollendet überliefert ist (er umfaßt nur die Kapitel 1,11–29; 3,1–4,28a; 6,5–14). Den Argumenten F. Ravaissons († 1900), des Wiederentdeckers des Kommentars folgend und sie ergänzend, begründet J. die Zuweisung an den Iren mit sprachlich-stilistischen wie mit inhaltlich-theologischen Argumenten, die in sich überzeugend sind. Die weiteren Untersuchungen zu den Quellen des Kommentars bei Origenes, in der lateinischen wie in der griechischen Patristik und in der Karolingerzeit, zu seiner literarischen Komposition und seinem Lehrgehalt führen unter sachkundiger Berücksichtigung der bisherigen Forschung in das Verständnis der Eigenart und

Bedeutung dieses exegetischen Werkes ein, in dem die Verwendung des geistigen und des Literalsinnes zu einer eigentümlichen Verbindung führt, die in manchem (wie etwa in der Deutung des Paradieses) modernen Vorstellungen nahekommt. Dabei erfährt die Vertrautheit des Iren als des „ersten Gräzisten der Karolingerzeit" (Cappuyns) mit der griechischen Tradition die entsprechende Hervorhebung. Die Aufnahme und Erörterung der inhaltlichen Fragen ist für die Erkenntnis der theologischen Eigenart des großen Iren bedeutsam, obgleich die Interpretation der einschlägigen Themen (Heilsökonomie, Gotteserkenntnis, Anthropologie) verständlicherweise mehr positiv als kritisch gehalten ist.

Was die Arbeit am Text selbst angeht, so ist dem Herausgeber zuzustimmen, daß die bisherigen Editionen (von Felix Ravaisson [1849] und Joseph Floss [PL 122,297–348]) den Anforderungen einer kritischen Ausgabe nicht genügen, obgleich J. Floss aufgrund eigener Studien schon verschiedenartige Lesarten zum Kommentartext anführte und so einen (allerdings nicht vollständigen) Lesarten-Katalog aufstellte. Die weiterführende Leistung J.s besteht darin, daß er in der allein zur Verfügung stehenden Hs 81 der Bibliothèque municipale von Laon, die Eriugena selbst noch benützte, drei Schichten abhebt: den unkorrigierten Text des Manuskriptes (L), die Korrekturen von der Hand der verschiedenen Schreiber (L^1) und die Verbesserungen wie Zusätze des „reviseur irlandais" (L^2), den schon L. Traube mit überzeugenden Gründen als Scotus Eriugena selbst identifizierte. J. vermerkt in seiner Bearbeitung des unkorrigierten Grundtextes (L) die bereits von Ravaisson, Floss und neueren Bearbeitern (J. Gross, B. Merlette) vorgeschlagenen Verbesserungen, weist aber seine Korrekturen an L^1 aus und nimmt vor allem die „notes irlandaises" (L^2) auf, die er dem Text in Fettdruck einfügt. Über Geist und Intention seiner Arbeit gibt der Satz Aufschluß: „Toutes ces conjectures se présentant comme des hypothèses; le lecteur est libre de leur préférer les lecons du manuscrit, consignées dans l'apparat critique" (S. 84).

Als ein Beispiel für die überlegte Arbeitsweise und die Stringenz des Verfahrens an Stellen, wo trotz L^2 eigene Konjekturen notwendig werden, kann die in c. XXXIII [Jn 1,29] 313 B (S. 190) vorgenommene Änderung des im Zusammenhang über die Wirkung der Erbsünde gebrauchten Ausdrucks „suos effectus" (so L; wofür J. Gross „sui effectus" setzt) in „suus effectus" gelten, wofür J. die Begründung gibt: „Je propose de lire suus, hypothèse plus économique sur le plan de la paléographie" (S. 190, Anm. 3). Daß sich in dem präzise ausgearbeiteten kritischen Apparat gelegentlich einige Fehler finden, wird bei der Subtilität der Materie nicht verwundern: So müßte es S. 282 zur Zeile 72 statt „transmigratio²" transmigratio L^2 heißen. An einigen Stellen ist der beabsichtigte Fettdruck der von L^2 übernommenen Lesarten nicht durchgeführt (so S. 332, Z. 41; S. 344, Z. 28). Neben dem kritischen Apparat verdient auch der reichhaltige Sachapparat Aufmerksamkeit, der die Interpretationen Eriugenas unter Heranziehung sowohl der Quellen als auch der neueren Forschung dem tieferen Verständnis erschließt und (ähnlich wie die am Ende des Bandes angefügten ausführlichen Indices) dazu beitragen kann, daß die ausgezeichnete Edition die theologische Denkergestalt des noch immer aus seiner Umwelt fremd herausragenden Theologen dem heutigen Verstehen näherbringt.

München Leo Scheffczyk

Zerfaß, Rolf: **Der Streit um die Laienpredigt.** Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13. Jahrhundert. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 400 S. (Untersuchungen zur praktischen Theologie. Hrsg. v. A. Exeler)

Auf der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer wurde (1973) auch die Frage der Laienpredigt diskutiert. Diese kirchliche und theologische Diskussion hat eine lange Geschichte. Die vorliegende Habil.schrift (der kath.-theol. Fak. der Univ. Münster) hat eine wesentliche Phase dieser Geschichte aus der Zeit nach der gregorianischen Reform bis zum Beginn der Auseinandersetzung zwischen dem Weltklerus und den Mendikantenorden um die Pastoralprivilegien untersucht. Wo hat die Laienpredigt ihren (legitimen) theologischen Ort? Und wo hat der Laienprediger seinen (legitimen) Platz in der Kirche? Diese Fragen sind einst und jetzt umstritten. Und wer diese Diskussion im Pro oder Contra Laienpredigt mitführt, muß sich mit der Untersuchung von Zerfaß beschäftigen.

1. Die „Erben der ersten charismatischen Verkündigungsperiode der gregorianischen Reform" (177), die Waldenser, haben mit der Gründung der Predigergemeinschaft in Lyon 1177/82 diese Bewegung der Laienpredigt im 12. Jh. initiiert. Die zahlreichen jüngsten Untersuchungen über die Waldenser (von G. Gonnet, H. Grundmann, K. V. Selge, Chr. Thouzellier u. a.) haben die ursprüngliche missionarische Idee des früheren Kaufmanns von Lyon, in der Lebensform der Apostel die Heilbotschaft allen zu verkünden, von jedem Verdacht der Häresie freigesprochen. Diese missionarische Idee, das ‚munus praedicationis' an die ‚vita apostolica' zu binden und von der Benefizialstruktur des mittelalterlichen Kirchenamtes frei zu machen, enthielt aber im Keim auch bereits den späteren Konfliktstoff der Auseinandersetzungen mit der römischen Kirche und den (bischöflichen) Ortskirchen (c. 1182–1200). Dieser Streit wurde dann auf allen Ebenen geführt, auf Synoden, von denen besonders jene in Verona (1184) und das IV. Laterankonzil (1215) untersucht werden, – in den Bekenntnisschriften der Waldenser (vor allem im Liber antihaeresis des Durandus von Osca 1186/87) und in den Streitschriften gegen die Waldenser, von denen der Autor nur eine Auswahl berücksichtigen konnte, – in den Lehrschreiben Innozenz III., der in seinen pastoralen Bemühungen um die Waldenser auch einmal von der Seelsorge her gesehen wird, – und am Ende wurde dieser Streit auch auf der „schiefen Ebene" der Gewalt ausgetragen, in den Albingenserkriegen; diese bleiben aber am Rande der Untersuchung liegen (mit Recht!).

In dieser theologischen „Auseinandersetzung" wurden in einem sehr mühsamen Ringen Wesen und Bedeutung der kirchlichen Predigt umschrieben. Die apostolische Predigt ist nicht eine unter vielen anderen Funktionen des kirchlichen Amtes – vielmehr ist umgekehrt das kirchliche Amt eine Stiftung und Setzung der apostolischen Verkündigung. Die ‚missio' des Predigers ist dessen Bindung an die Kirche, die ihrerseits durch die Predigt im Glauben begründet und erneuert wird. Der ‚ordo praedicatorum', der Beruf des Predigers, steht in einer ursprünglichen und urtümlichen Beziehung zum Apostelamt. Die gregorianische Reform und deren Erben, die Waldenser und (franz.) Wanderprediger, die oberitalienischen Eremitengemeinschaften (um Romuald von Ravenna, Petrus Damiani und Johannes Gualberto), die Humiliaten und die Pataria in Mailand, die Hirsauer Prediger, die (weißen) Mönche und Regularkanoniker – haben die Reformkraft der Predigt erkannt und sich zu eigen gemacht. Der Beitrag der frühscholastischen Theologie in den Kloster- und Kathedralschulen des 11. und 12. Jh.s könnte noch ausführlicher gewürdigt werden. Und das inhaltsschwere Kapitel über die apostolische Predigt aus Henri de Lubac's „Exégèse médiévale" (I. Teil, 2. Halbband, Lyon 1959, 668–681) müßte dann fortgeschrieben werden. Zugegeben, daß damit die Grenze zur systematischen bzw. biblischen Theologie überschritten würde, die pastorale und ekklesiale Erneuerung der Predigt in der Geschichte und Gegenwart kann durch eine solche Grenzüberschreitung tiefer begriffen werden.

Das Experiment Laienpredigt bei den Waldensern blieb auf der Strecke. Gründe: Binnenkommunikation und Selbstbefangenheit, mangelnde Organisation und erlahmende Querelen auf ortskirchlicher Ebene. Aber selbst die Rückführung und Rekonziliation einzelner Gruppen von Waldensern in Südfrankreich entbehrt nicht der Größe, und auch die Römische Kirche unter ihrem Bischof, Papst Innozenz III., beweist Größe, sofern sie den Rekonziliierten ihren Lebensraum in der Großkirche einräumte. Aus den „bösen Erfahrungen" dieses ersten Experiments der Laienpredigt band das kirchliche Lehramt die Predigt noch enger an das kirchliche Amt. Gregor IX. radikalisierte das Verbot der Laienpredigt und Raimund von Peñaforte brachte diese Entscheidung bei der Kodifizierung der päpstlichen Rechtsprechung im Ketzerkapitel (des Liber ‚extra') unter. Der Begriff des Laien wird nun mit negativen Bedeutungsgehalten angefüllt: ‚vir saecularis', ‚subditus', ‚illitteratus'.

2. In die unheilvolle Geschichte der waldensischen Bewegung der Laienpredigt stiftete Dominikus Guzman von Caleruega (bis 1207 als Mitarbeiter seines Bischofs Diego von Osma) die neue Predigtbewegung des 13. Jh.s ein, die zunächst auf die „Ketzermission" in Südfrankreich ausgerichtet war. Als klerikale Predigergemeinschaft von S. Romains in Toulouse und als Predigerorden verhalfen Dominikus und seine Predigerbrüder der Idee der ‚praedicatio Jesu Christi' zur weltweiten fruchtbaren Anerkennung. Durch die evangelische Lebensform vom ortskirchlichen ‚officium' und ‚beneficium' befreit und gestützt auf permanente Empfehlungen des Römischen Bischofs trugen sie das Werk der Evangelisation in kurzer Zeit (bis zum Tod des Dominikus 1221) weit in die Länder Mitteleuropas hinein. Die Schwächen der Laien-Predigt-Bewegung der Waldenser fing der Predigerorden auf: Wille zur Kommunikation und Integration auf ortskirchlicher Ebene, Befähigung zur Predigt durch intensives Studium der Theologie, Organisation durch das Generalkapitel (erstmals 1220 in Bologna).

Franziskus von Assisi gab der Laienpredigt seiner Brüdergemeinde dadurch eine spezielle Note, daß er die Lebensform und Predigt der Minderbrüder unter den biblischen Gedanken der Buße und Umkehr firmierte. Diese Bußpredigt sollte nach dem ursprünglichen Willen des Ordensstifters existentielle Weisung und Ermahnung sein (‚exhortatio' im Unterschied zur ‚praedicatio'), die weder ein gelehrtes Studium voraussetzt, noch mit der Predigt der Pfarrseelsorger konkurriert. Der Unterschied zwischen Laien und Klerikern sollte schon deshalb keine Bedeutung erlangen, weil die Brüderlichkeit die Grundidee der äußeren und inneren Verfassung des Ordens sein sollte. Diese Gemeinschaft der Fratres Minores war vom Ursprung her in der glücklichen Lage, nach allen Seiten hin offen zu sein. Der 2. Orden (für die Frauen) und die Drittordensbewegung sind ein Zeichen und Zeugnis dieser Freiheit. – Die ursprüngliche Zielsetzung ließ sich nicht durchhalten: die brüder-

liche Weisung zur Buße mußte (allein schon von der Hl. Schrift her) den Charakter der Predigt gewinnen; diese forderte das Studium und provozierte den Einspruch des Weltklerus; überdies gewannen die Kleriker mehr und mehr Einfluß im Orden. Das Laienpredigtverbot Papst Gregors IX. (1228/34) hat nachweislich im Orden keinen Widerstand mehr gefunden. Und je mehr sich die beiden Mendikantenorden auch der Tertiarenbewegung des 13. Jh.s annahmen, ging auch dort die Verantwortung der Laien zurück.

Die weitere Geschichte der Mendikantenpredigt gehört streng genommen nicht mehr zum Thema „Laienpredigt". Der langwierige Streit zwischen den Bettelorden und dem Weltklerus über das den Mendikanten durch die Päpste eingeräumte Pastoralstatut und also auch über deren freie Predigt- und Bußvollmacht hat zwar den theologischen Blick für das Unterscheidende der (sakramentalen) Vollmacht und (kirchlichen) Beauftragung geschärft – die begriffliche Unterscheidung zwischen ‚potestas', ‚licentia' und ‚iurisdictio' ließ allerdings noch geraume Zeit auf sich warten! – die einseitige Betrachtung der Predigt als eines hierarchischen Aktes verdeckte aber zugleich den Blick für die unterschiedlichen Formen und Funktionen der Verkündigung des Wortes Gottes in der Kirche. Den nicht unbedeutenden Unterschied zwischen einer Verkündigung (der Mendikanten), welche der Evangelisation der Heiden, Abständigen, Unwissenden usw. dient, und der Predigt der Pfarrseelsorger der Gemeinde, – ein Unterschied, den Duns Scotus (bzw. Ps.-Duns) in seiner Schrift *De perfectione* entwickelte, berücksichtigte die Untersuchung nicht mehr. Sie kommt am Ende ohnehin etwas großspurig voran!

Nach einer kurzen Zusammenfassung der historischen Ergebnisse sucht Vf. diese für die gegenwärtige Diskussion über die Laienpredigt fruchtbar zu machen: Die Verkündigung ist eine zentrale Lebensfunktion der Kirche und in sich ebenso differenziert wie das Leben, das vom lebendigen Wort begründet wird. Das Laienpredigtverbot der Kirche kam dazwischen; es hatte präservatorische Funktion gegen die Sektenbildung und Privatkommunikation. Die Kirche kann grundsätzlich jeden getauften und gefirmten, aktiven Christen für den Dienst am Wort des Glaubens zurüsten und beauftragen, unbeschadet der Tatsache, daß die Ordination in jedem Falle auch Beauftragung zur Verkündigung ist. Die apostolische Überlieferung ist der vorgegebene, einende und sammelnde Grund jedweden kerygmatischen Dienstes in der Kirche, die auch für das charismatische Wort Raum haben muß. Das charismatische Wort ist an die apostolische Lebensform gebunden und durch sie ausgewiesen.

Die Arbeit hat eine Fülle von Primärtexten und Untersuchungen in kritisch-wägender Auslegung verwertet und einen bleibenden Beitrag zum Verständnis der mittelalterlichen Laienpredigt (und besonders auch der „Ketzerpredigt") geleistet. Die notwendige theologische Beschreibung des Ortes der Verkündigung des Bischofs, der Presbyter und Gemeindeglieder heute muß diese Geschichte kennen!

Corrigenda:
S. 37 Anm. 99 obs e q uium; S. 45 Anm. 138, S. 53 Anm. 170 (und anderswo) fehlen Anführungszeichen bei Zitaten; S. 52 Anm. 162 usurp a nt (vgl. Denz. 770); S. 47 Z. 10 v. o. und S. 203 Anm. 729 articul i; S. 187 Anm. 686 Honorius von A u t u n wird an anderen Stellen (s. Index) richtig Honorius A u g u s t o d u n e n s i s genannt.

Bochum Ludwig Hödl

Busa, Roberto SJ: **Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae.** – Stuttgart: Frommann – Holzboog (1973). 45 S.

Aus dem Titel geht nicht hervor, daß es sich im Grunde nur um einen Verlagsprospekt handelt. Die Bedeutung des damit angekündigten Unternehmens mag jedoch an dieser Stelle einen Hinweis rechtfertigen. R. Busa SJ, Prof. an der Philosoph. Fakultät „Aloisianum" in Gallarate (Oberitalien), hat sich schon seit 1946 mit dem Plan befaßt, einen vollständigen Index der Werke des Thomas von Aquin zu erstellen. Zu diesem Zweck setzte er sich schon früh mit der Gesellschaft IBM (International Business Machines) in Verbindung, die mit der elektronischen Datenverarbeitung die entscheidende technische Hilfe leisten konnte. Der Umfang des so in jahrzehntelanger Arbeit in die Wege geleiteten Werkes wird beträchtlich sein. In einer ersten Serie sollen etwa 10 Bände Indices und ca. 26 Bände Konkordanz der als authentisch angesehenen 118 Schriften des hl. Thomas erscheinen. Während die Indices rein alphabetische Listen sind, die in der Sprache der modernen Elektronik über jedes bei Thomas vorkommende Wort, ja jede einzelne Form, sei sie auch nur eine unbedeutende Abkürzung wie e t c., statistische Auskunft geben, sind die 26 Bände der (Haupt-)Konkordanz für den technischen Laien offensichtlich leichter zugänglich. Sie verzeichnen sämtliche Substantive und Verben der thomasischen Werke in ihrem Kontext.

Die Darstellungsweise der Broschüre (in Latein, Italienisch, Französisch, Englisch und Deutsch) ist für den Benutzerkreis, der normalerweise in Frage kommt, Mediävisten, Theologen, Philologen, viel zu technisch. Deshalb greift man dankbar zu dem lesbareren Bericht – allerdings ohne Specimina – von F. R u s s o, L'Index Thomisticus = RechSR 61 (1973) 361–369. Eine ausführliche Würdigung des Unternehmens kann erst nach Erscheinen der ersten Bände geschehen.

Gerleve Pius Engelbert O. S. B.

Schröder, Brigitte: **Mainfränkische Klosterheraldik.** Die wappenführenden Mönchsklöster und Chorherrenstifte im alten Bistum Würzburg. – Würzburg: Schöningh 1971. XII, 242 S. und 26 Tafeln. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, Bd 24) br. DM 35.–

Die vorliegende Arbeit wurde von der Phil. Fak. Würzburg 1970 als Diss. angenommen.

Die Grenzen des zu bearbeitenden Raumes entsprechen der Ausdehnung des alten Bistums Würzburg. Unter den dem ehemaligen Bistum zugehörigen Klöstern fallen hinsichtlich ihrer heraldischen Auswertbarkeit von vornherein diejenigen weg, die im 16. Jh. aufgelöst wurden, da diese keine wirklichen Wappen ausgebildet haben konnten. Weiterhin werden die Klöster der Bettel- und Ritterorden ausgeklammert, da diese zwar ein allgemeines Ordenswappen, jedoch kein eigenes Klosterwappen kennen.

„Als repräsentativ für die Klosterheraldik des Würzburger Bistums bieten sich demnach die bis zur Säkularisierung bestehenden Männerklöster der Orden der Benediktiner und Cisterzienser, der Augustinerchorherren und Prämonstratenser an. Weiterhin sind es die Ritter- und Kollegiatstifte, und schließlich sollen auch die weder bei Siebmacher berücksichtigten noch für den altbayerischen Raum untersuchten Wappen der Kartausen bearbeitet werden" (4).

Damit hat Sch. den Rahmen ihrer Arbeit abgesteckt. Die vorliegende Untersuchung erscheint um so wertvoller, wenn man bedenkt, daß die einzige Zusammenstellung der Wappen der Abteien und Propsteien des Bistums Würzburg bislang nur auf dem Wappenkalender der Abteien und Propsteien des Bistums zu finden war.

Der erste große Abschnitt behandelt die B e n e d i k t i n e r-Abteien: Amorbach, Banz, Münsterschwarzach, Neustadt/Main, Theres, Würzburg/St. Jakob und Würzburg/St. Stephan. Methodisch geht Sch. so vor, daß sie zunächst das Wappen beschreibt, dann kurz die Klostergeschichte bringt, um so den Entwicklungsweg des Wappen nachvollziehen zu können. Sie gelangt dann zu einer gültigen Interpretation des Wappens. Ein Beispiel soll dies verdeutlichen:

„Die Abtei Theres nahm im Jahre 1718 einen Wappenwechsel vor. Das älteste Wappen zeigt sich zuletzt als Doppelschildwappen: Im vorderen Schild aus einem dreifüßigen Ölkessel wachsend eine unbekleidete nimbierte Jünglingsfigur, im zweiten Schild das persönliche Wappen des Abtes. Das neue Wappen besteht in seiner letzten bezeugten Vollform aus einem Dreischildwappen: Rechts oben auf Blau ein goldener Adler, links oben auf zehnfach von Schwarz und Gold geteiltem Feld ein schrägrechter grüner Rautenkranz, unten das persönliche Wappen des Abtes" (59).

Theres ist das einzige Kloster im alten Würzburger Diözesanbereich, das statt einer Wappenehrung die Ablösung eines alten durch ein völlig neues Wappen beschließt und vornimmt und darüber eine genaue chronikalische Notiz hinterläßt (60). An der exakten Interpretation der Wappen gelingt es Sch., nochmals den Werdegang einer Abtei aufzurollen und einen interessanten Einblick in Denken und Handeln von Menschen zu gewähren.

Der zweite Abschnitt der Arbeit behandelt die C i s t e r z i e n s e r-Abteien, und zwar Bildhausen, Bronnbach, Ebrach, Schöntal. Hinsichtlich der Methode gilt hier das gleiche, was bereits zu den Benediktiner-Abteien gesagt wurde.

Kloster Schöntals Wappengeschichte bietet ein besonderes Ereignis, denn Schöntal ist die einzige klösterliche Institution des Würzburger Bistums, der jemals ein kaiserlicher Wappenbrief ausgestellt wurde. Die kaiserliche Wappenverleihung erfolgte 1491.

Der dritte Abschnitt behandelt die K a r t h a u s e n: Astheim, Grünau, Ilmbach, Tückelhausen und Würzburg/Engelgarten.

Von den R i t t e r- u n d K o l l e g i a t s t i f t e n werden untersucht: Komburg, Würzburg/St. Burkard, Würzburg/Stift Haug und Würzburg/Neumünster.

Ferner widmet sich Sch. den A u g u s t i n e r-C h o r h e r r e n s t i f t e n Heidenfeld und Triefenstein sowie den Prämonstratenser-Klöstern Oberzell mit Gerlachsheim.

Sch. ist es hervorragend gelungen aufzuzeigen, daß jedes der behandelten fränkischen Klosterwappen sehr individuelle Züge

und eine individuelle Geschichte aufweist. Sie hat es verstanden, die Wappen zum Sprechen zu bringen.

Ihr ist zuzustimmen, wenn sie sagt, daß die Zahl der Beispiele, „der Varianten und Motive groß genug ist, um sie als exemplarisch ansprechen zu dürfen oder wenigstens als geschlossenen Bestand vorzulegen, dem andere Räume Vergleiche oder Ergänzungen hinzufügen können" (233).

In einem Bildteil, auf 16 Tafeln werden die inzelnen Wappen abgebildet.

Die Arbeit stellt nicht nur einen sehr guten Beitrag zur Mainfränkischen Klosterheraldik dar, sondern auch einen Beitrag zur mainfränkischen Klostergeschichte.

Münster (Westf.) Klaus Wittstadt

Frank, Barbara: **Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert.** Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 465 S., 3 Abb., 2 Karten (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34. Studien zur Germania Sacra 11) br. DM 75.–

Die Arbeit von B. Frank (phil. Diss. Göttingen 1969) ist eine sehr willkommene, sorgfältige Untersuchung einer der wichtigsten Abteien der Bursfelder Benediktinerkongregation im 15. Jh. An einem bedeutenden Einzelbeispiel wird der Übergang von einem unreformierten norddeutschen Benediktinerkonvent zur Bursfelder Observanz überzeugend dargestellt.

Das Kloster, das keineswegs in miserablem Zustand war, zählte damals 25 Mönche. Allerdings führte der Abt ein ziemlich aufwendiges Leben in einem Gebäude außerhalb der Klausur. Die Unsitte des Peculiums (Eigenbesitz), von der Regula Benedicti (c. 33) so leidenschaftlich abgelehnt, war, wie anderswo auch, nicht nur de facto seit langem eingerissen, sondern durch verschiedene Maßnahmen legalisiert (z. B. Präsenzgelder für die Teilnahme an Memorien und Festgottesdiensten); der Chorbesuch ließ zu wünschen übrig.

Der Anstoß zu einer Reform kam vom zuständigen Mainzer Erzbischof Dietrich von Erbach, der die Abtei 1440 kennengelernt hatte; aber auch Stadt und Universität Erfurt zeigten sich an einer Reform der Petersabtei interessiert. Das Ergebnis einer vom Erzbischof angeordneten Visitation war die Suspension des bisherigen Abtes von seinem Amt (1447) und die Übernahme der Leitung durch den Abt von Bursfeld (die Vf. gebraucht stets die heute übliche Form des Ortsnamens: Bursfelde), Johannes Hagen, als Administrator. Noch im Jan. 1447 kamen die ersten Bursfelder Mönche als Reformgruppe nach Erfurt. Im alten Konvent gab es begreifliche Widerstände: mehrere Konventualen verließen nach und nach das Kloster. Nach dem Tode des früheren Abtes (1451) wählten die 16 reformierten Mönche (so S. 37, dagegen heißt es S. 46: 14) den bisherigen Prior Christian Kleingarn zum neuen Abt; er hat den Aufstieg des Petersklosters in die Wege geleitet, wenn auch die eigentliche Blütezeit des Klosters in die Amtsperiode seines Nachfolgers Gunther von Nordhausen (1458–1500) fällt.

Man muß der Vf. dankbar sein, daß sie sich viel Mühe gegeben hat, ein möglichst genaues Bild gerade des innerklösterlichen Lebens im reformierten St. Peter zu zeichnen.

Dabei hat sie mit Erfolg auch die Bräuche anderer zeitgenössischer Benediktinerreformen, vor allem die der italienischen Kongregation von St. Justina, zum Vergleich herangezogen. Der Eindruck, den man schon seit den Forschungen von Paulus Volk O. S. B. von der Spiritualität der Bursfelder gewonnen hatte, wird durch die detaillierte Unterschung des Erfurter Beispiels erhärtet: die Bursfelder Observanz strebte zwar eine möglichst wörtliche Beobachtung der Regula Benedicti an (wie übrigens alle Reformverbände), konnte und wollte allerdings nicht die hochmittelalterliche Entwicklung überspringen. So blieb z. B. das übermäßig ausgedehnte Offizium (mit mitternächtlichen Vigilien) im Prinzip unangetastet, wenn man sich auch der Problematik der Zusatzoffizien bewußt war und sie zu reduzieren suchte. Das private Frömmigkeitsleben der (streng kontemplativen) Mönche war stark beeinflußt von der Devotio moderna, vor allem jedoch von den Kartäusern, deren Spiritualität von den Bursfeldern als besonders vorbildlich empfunden wurde (119). Für eigentlich intellektuelle Interessen blieb dagegen wenig Raum. Einzig die (Kloster-)Geschichtsschreibung erfreute sich der Ermutigung durch Abt Gunther, der 1481 sogar einen entsprechenden Traktat an die Äbte der Union richtete (abgedruckt S. 382–387). Diesem Anstoß verdanken wir immerhin das anschaulich geschriebene Chronicon ecclesiasticum des Erfurter Mönches Nikolaus (Bottenbach) von Siegen (entstanden 1494/95).

Das Erfurter Peterskloster war in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. das vielleicht bedeutendste Kloster der Bursfelder Kongregation. Bis zum Ende des Jhs. tagte dort nicht weniger als zwanzigmal das Generalkapitel der Union. Als man die Kongregation wegen der großen Zahl der Klöster in übersichtlichere Verwaltungseinheiten aufteilen mußte, wurde Erfurt Mittelpunkt des sächsisch-thüringischen Kreises. Es ist daher nicht verwunderlich, daß St. Peter in Erfurt an der Reform von allein 33 Mönchsklöstern beteiligt war, und dies unter größten eigenen personellen Opfern, zählte doch die Abtei damals im Durchschnitt nur etwa 35 Professen.

Der Materialreichtum der Arbeit von F. kann hier nur angedeutet werden. Im Anhang findet man genaue biographische und statistische Angaben (z. B. ein Verzeichnis sämtlicher Klosterangehörigen für den Zeitraum von 1391–1501), ferner eine Sammlung von Urkunden, Statuten und anderen Texten aus dem Erfurter Kloster, darunter die *Carta reformationis*, der „wohl früheste bisher bekannt gewordene Statutenentwurf Bursfelder Observanz" (79).

Hin und wieder sind der Vf. kleinere Versehen unterlaufen. Es ist zumindest mißverständlich, wenn sie S. 97 schreibt, daß das Zeichen zur Arbeit durch „Glockengeläut" gegeben wurde. Es handelt sich vielmehr um das Anschlagen der kleinen Konventglocke *(nola)*, die noch in heutigen Benediktinerabteien üblich ist. S. 110 muß es nach der scholastischen Terminologie *opus operantis*, nicht *opus operans* heißen. In den S. 147 zitierten Bestimmungen über die Totenmessen ist nicht von einem zweiten und dritten Psalm in der Messe die Rede, sondern von der zweiten und dritten Oration (*collecta*), die bis zur jüngsten Liturgiereform häufig als Kommemorationen an die eigentliche Tagesoration angeschlossen wurden. Auch haben sich die Mönche nicht an bestimmten Tagen geißeln lassen, sondern selbst gegeißelt; dies bedeutet nämlich der lateinische Ausdruck *disciplinam accipiant* (zu deutsch in der „Mönchssprache": „die Disziplin nehmen").

In der Edition der *Carta reformationis* ist mir S. 369[7] eine Konjektur aufgefallen, die nicht berechtigt ist. Das *que* (= *quae*) der Vorlage kann so bleiben; es bezieht sich auf die Prim (*prima*), die zeitig gehalten werden soll, um den Brüdern genügend Zeit zur Lesung zu lassen.

Gerleve Pius Engelbert OSB

Hentze, Willi: **Kirche und kirchliche Einheit bei Desiderius Erasmus von Rotterdam.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1974). 236 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 34) Lw. DM 26.–

Die vorliegende Diss. wurde an der Gregoriana in Rom betreut. Wenn sich der Leser erinnert, daß der hl. Ignatius nach dem Zeugnis seines ersten Biographen den Mitgliedern der Gesellschaft die Lektüre des Erasmus verbot, so kann er sich über die kritische Offenheit freuen, mit der hier der Einheits- und Vermittlungstheologe der Reformationszeit studiert wird. In seiner grundsätzlichen Wertung des Erasmus ist Vf. Rudolf Padberg verpflichtet.

Nach den Untersuchungen von G. Gebhardt und J. B. Payne (nebst einigen angelsächsischen und französischen kürzeren Umfangs) erfüllt das Thema in mehrfacher Hinsicht ein wichtiges Desiderat. Zunächst geht es wohl um die Erschließung zu Unrecht verdrängter katholischer Lehrtraditionen. Vf. will dabei seinen „auctor" sicherlich nicht überfordern, wenn auch jeder Freund des Erasmus versucht ist zu fragen, was etwa die konziliare Theologie der Gegenwart an Neuem gebracht hat, das wesentlich über die Konzeptionen des Erasmus hinausginge. Dazu ist die „Kirchlichkeit" des Erasmus ein springender Punkt, der den Historiker im Hinblick auf das gesamte Reformationsgeschehen interessiert, ein Punkt, der grundsätzliche Bedeutung gewinnt, wenn wir die vom Vf. zitierte und schon im Zeitalter des Modernismus gestellte Frage wiederholen: „Haben wir uns des Erasmus zu schämen?"

Die Diss. wird den Historiker wie den Systematiker insofern in gleicher Weise bereichern, als hier ein breites Spektrum von Texten mit erstaunlichem Fleiß erschlossen wird. Jeder, der einmal mit der Leidener Ausgabe gearbeitet hat, wird diese Leistung zu würdigen wissen.

Was als Vorzug der Arbeit gesehen werden darf, wird aber auch zu ihrer methodischen Gefahr. Das Gewicht der Argumentation leidet, wo auf Grund der Fülle disparater „loci" die Kraft für die Einzelinterpretation nicht mehr gefunden wird. Auch die säuberlichste Systematik kann dann Analyse und Reflexion nicht ersetzen. Vf. ist sich zwar dieser methodischen Gefahr bewußt, entgeht ihr aber ebensowenig wie E.-W. Kohls mit seiner angesehenen Arbeit. Er meint S. 17f. die Skylla der hist.-kritischen Methode meiden zu müssen (weil er mit dem Erasmusbild der Historiker nicht einverstanden ist), nähert sich dabei jedoch, ohne es recht zu wollen, der Charybdis einer eigentlich unerasmischen Systematik. Das gilt vor allem für den ersten Teil der Arbeit. Kapitalüberschriften, die einer modernen Ekklesiologie entnom-

men sind, mögen den Systematiker erfreuen, sie geben jedoch schon optisch den dann angeführten Belegstellen ein Gewicht, das sie im Kontext nicht besitzen. Vielleicht wäre ein Verzicht auf eine Erasmische Ekklesiologie in gewisser Vollständigkeit ein Gewinn gewesen. Der zweite Hauptteil der Arbeit scheint hier den adäquateren Weg zu gehen, wo die Erasmische Konzeption der „concordia", der „pax" und des „consensus" Kristallisationskern theologischer Erörterung wird.

Die Schwierigkeit darf an Beispielen erläutert werden.

S. 45ff zitiert H. in extenso unter dem Titel „Die Kirche als Volk Gottes" (übrigens in Übersetzung) die bekannte Stelle aus der (nicht „dem") Methodus, Ausgabe Welzig III, S. 59: „Christus hat auf Erden ein neues Volk eingesetzt, das gänzlich vom Himmel abhängig ist, etc." Es folgt dann ein Tugendkatalog nach Art der Bergpredigt, sozusagen eine Quintessenz des Evangeliums. Der Zusammenhang macht nun deutlich, daß es Erasmus hier gar nicht um eine ekklesiologische Frage, sondern um ein hermeneutisches Problem geht: nämlich die Erarbeitung von „scopi", Kurzformeln, unabdingbare Essentials für die Erstellung des Glaubens-Konsensus.

S. 124ff übernimmt Vf., etwas undifferenziert, wie mir scheint, das Urteil u. a. von G. Gebhardt, daß Erasmus dem Papst die Infallibilität abspräche. Dabei gilt eine Stelle aus der „Ratio verae theologiae", Ausgabe Welzig, III, S. 206ff als Beleg: „... Sunt enim, qui corpus universum ecclesiae in unum contrahunt Romanum pontificem, quem unum negant errare posse, quoties de moribus aut fide pronuntiat, etc." Aus dem Zusammenhang dieser Stelle zeigt sich, daß Erasmus die Lehrmeinung einer exklusiven Infallibilität ablehnt, wie sie nicht einmal das „ex sese, non ex consensu ecclesiae" des Vaticanum I aussprechen wollte. (Vgl. den offiziellen Kommentar des damaligen Bischofs von Brixen.) Erasmus fügt kennzeichnenderweise in einer Ausgabe von 1520 (Ausgabe H. Holborn, S. 206) das zweite „unum" ein: von dem manche „allein" (ausschließlich) behaupteten, er könne nicht irren. Vf. fällt hier wie an manch anderer Stelle auch zu dezidierte Urteile, die der Kompliziertheit des Sachverhalts jedoch nicht ganz gerecht werden. Vielleicht ist es aber zu viel verlangt, schon bei einer Doktorarbeit dieses Maß an Ausgeglichenheit zu verlangen. Das gilt wohl auch über abschließende Urteile, wo Vf. (S. 127) über Ehrenprimat und Historizität des römischen Primats zu sprechen kommt. Man sollte eher das Problembewußtsein loben, das Erasmus auf Grund seiner Väterkenntnis damals schon in diesem Zusammenhang besaß.

Im übrigen scheint mir spekulativ noch viel mehr in der Kirchenkonzeption des Erasmus zu stecken, als es in der Arbeit zur Geltung kommt. Nicht so sehr, was die Kirchenmetaphern anlangt. Das wird wohl unerheblich sein. Ob „Leib Christi" oder „Volk Gottes", da will Erasmus die biblischen Vorstellungen referieren, aber kaum theologisch reflektieren. Wo es jedoch um die „regula" der rechten Auslegung im Insgesamt der kirchlichen Tradition geht, da spekuliert er sehr wohl auf seine Art. Wenn bei ihm das kirchliche Amt (übrigens auch bei Morus), besonders aber auch das Papstamt eine Friedensfunktion hat, so ist das für ihn eine Angelegenheit der Wahrheit. Denn die Friedlosigkeit verfälscht nach seiner Meinung die Wahrheit. Von daher müßte die Frage Julius II. (119) interpretiert werden.

Das Kapitel S. 25ff „Vom Sichtbaren zum Unsichtbaren" erscheint mir sehr wichtig. Was den sog. Spiritualismus des Erasmus anlangt, hätten die Spätwerke gegenüber dem frühen Enchiridion besser Auskunft gegeben. „Fleisch" und „Geist" sind für Erasmus ein sprachphilosophisches Problem. Für ihn sind Formulierungen, Lehrmeinungen, Zeremonien und Institutionen, auch die konkrete Kirche der Renaissance-Päpste eine Art Bild und Gleichnis, die es jeweils reformerisch nach der „summa parabolae" zu befragen gilt, nach dem eigentlichen Sinn, der ursprünglichen Funktion und dem intendierten Wesen. Der Dualismus zwischen „fleischlicher" und „geistiger" Kirche liegt ihm nicht. Er fragt sich nur jeweils nach dem Grad, in dem ihm seine „philosophia Christiana" verwirklicht scheint.

Es wäre in der Arbeit noch manches zu ergänzen gewesen, etwa den ganzen Fragenkomplex Kirche und Kreuz („innocentia"), den man zunächst bei Erasmus nicht vermutet. Es wäre jedoch Beckmesserei, hier weiter zu fahren, sind es doch nicht die schlechtesten Früchte, an denen die Wespen nagen.

Regensburg Gerhard B. Winkler

Klemm, Hans Gunther: **Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.** Grundzüge der Auslegung im 16./17. Jahrhundert. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1973. 184 S. (BWANT, 6. Folge, Heft 3, der ganzen Sammlung Heft 103) kart. DM 36.–

Die Arbeit ist Teilveröffentlichung der Erlanger Diss. des Vf. (1967), die wohl seinerzeit durch das ebenfalls 1967 erschienene Buch von W. Monselewski, Der Barmherzige Samariter, teilweise überholt worden ist. Die nunmehr von Klemm vorgelegte Studie ist eine wertvolle und notwendige Ergänzung zu Monselewskis Arbeit.

Es ist die Absicht des Vf., eine für das NT und die gesamte christliche Tradition so zentrale Stelle wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25–37) auf ihrem „Weg in die Neuzeit" zu verfolgen. Ausgehend von der altkirchlichen und mittelalterlichen Auslegung des Gleichnisses werden dann die Hauptrichtungen der Exegese des 16. Jh.s behandelt, und zwar die humanistische, die reformatorisch-lutherische, die vermittelnde reformatorisch-humanistische, die durch die Beschäftigung mit antiken Texten geprägte historisch-poetologische und schließlich die römisch-katholische Auslegungsrichtung. Drei Strömungen verfolgt K. noch weiter, bis etwa zur Mitte des 17. Jh.s: die durch Calvin bestimmte antiallegorisch-ethische Linie, die nachlutherische Neo-Allegorese und die römisch-katholische Exegese. Neben den großen Auslegern Erasmus, Luther, Melanchthon, Calvin, Grotius, denen natürlich das Hauptinteresse der Untersuchung gilt, erfahren auch die zahlreichen Kleinmeister eine ausgiebige sachliche Würdigung.

Besondere Aufmerksamkeit verdient der große Abschnitt über Luthers Auslegung von Lk 10, 25ff (38–57).

Mit Recht betont K., daß die stark allegorisierende und kirchenpolitisch aktualisierende Deutung des Wittenberger Reformators ganz von seinen dogmatischen Voraussetzungen her bestimmt ist – was übrigens für Luthers gesamte Synoptiker-Exegese, und gerade für sie, gilt. Seine durch Paulus und Augustinus bestimmte, gegen jede Art von Synergismus und Werkgerechtigkeit allergische theologische Grundhaltung hat Luther daran gehindert, den existenzialen, für alle Zeiten gültigen Kern des Gleichnisses zu erfassen. Sein bewußtes Festhalten an der Allegorese zeigt einmal mehr, wie sehr er im konkreten Fall fähig war, seinen Christus auch gegen den Wortlaut der Schrift durchzusetzen. „Daß nicht nur der Überfallene, sondern auch der Samariter ein Mensch ist, daß also für beide – falls man hier einmal von den Räubern und den Tempelklerikern absehen will – gewisse positive Voraussetzungen gelten müßten, die sie gemeinsam wenigstens als menschliche Möglichkeit besitzen, darüber hat Luther sicher nachgedacht, aber es hat ihn nicht dazu veranlaßt, seine Allegorese grundsätzlich aufzugeben. Man möchte fast meinen, daß es gerade solche Erwägungen sind, die das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter in den Augen Luthers nur als Allegorie möglich machen. Hat man erst den von Jesus als Exempel hingestellten Samariter seines theologischen Kostüms entledigt, so steht er ja als Mensch vor uns, und niemand kann mehr behaupten, daß der Mensch nach Jesu Ansicht nicht auch etwas vermöchte, was vor Gott irgendwie anerkannt wird" (42–43).

Obwohl der Vf. also nachdrücklich auf die Grenzen Luthers hinweist, so versucht er anderseits doch, Luthers Verdienst an der Relativierung der allegorischen Auslegung hervorzuheben, die dann später zur völligen Ausschaltung aller textfremden Momente führe (55). Ein solcher Rettungsversuch würde besser unterbleiben. Von der Entwicklung der biblischen Exegese und Theologie in der Neuzeit her gesehen hat nicht nur das Schriftverständnis von Luthers Epigonen (175), sondern auch sein eigenes eher verzögernd gewirkt – womit die Bedeutung Luthers als Theologe und Reformator der Kirche in keiner Weise geschmälert werden soll. Letzteres wird um so deutlicher, wenn man dagegen hält, mit welcher Entschlossenheit nicht nur Humanisten wie Erasmus und der große Grotius, sondern auch an den Texten der Antike geschulte Reformatoren, wie Melanchthon und Calvin, auf die Hauptsache des Gleichnisses losgehen. Besonders eindrucksvoll ist Melanchthons feine Erklärung des verbums σπλαγχνίζεσθαι (91f), wie überhaupt seine Detailexegese, in der er sich als vollkommener Schüler des Erasmus erweist und die unter den älteren Exegeten nur noch von Grotius übertroffen wird.

Auf die nicht zu unterschätzende Bedeutung dieses großen Niederländers auf dem Wege der Bibel in die Neuzeit an Hand eines besonders ergiebigen Beispiels hingewiesen zu haben, darin liegt eines der Verdienste dieser Arbeit. Von seinen eigenen theologischen Voraussetzungen her wertet K. allerdings letztlich (so wie er Luther positiv wertet) Grotius negativ, und das vor allem wegen der Rolle, die das Naturrecht in dessen Auslegung spielt. „Doch das Skandalon heißt nicht ‚Grotius Papista', sondern das Gleichnis selbst ist ein Ärgernis, darum wollte bereits Luther ausgerechnet hier keinen Verzicht auf die Allegorese leisten, darum entwickelte Erasmus, nachdem er im griech. σπλαγχνίζεσθαι die ‚innere Bewegung eines unverdorbenen und reinen Herzens' entdeckt hat, auch noch einen Geheimsinn, darum sicherten sich Melanchthon und Calvin so betont hamartiologisch oder theozentrisch ab." (140).

Die Untersuchung von K. ist nicht nur ein wertvoller Beitrag zur biblischen Auslegungsgeschichte, sondern darüber hinaus zur christlichen Geistes- und Theologiegeschichte. Es wäre zu wünschen, daß der Vf. bald mit der gleichen, unmittelbar an den Quel-

len selbst orientierten, methodischen Akribie den weiteren Weg des Samaritergleichnisses in die moderne Zeit verfolgen würde. Daß er dazu fähig ist, beweisen sowohl das vorliegende Werk wie auch seine übrigen Veröffentlichungen.

Würzburg Helmut Feld

Weber, Leo SDB: **Veit Adam von Gepeckh, Fürstbischof von Freising 1618 bis 1651.** – München: Seitz u. Höfling 1972. 656 S., 1. Abb. (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 3/4) kart. DM 39.80

Daß Kirchengeschichte mehr ist als eine Reihung von Papst- und Bischofsviten, ist keine Frage, aber trotzdem kommt der Historiker ohne die eingehende Kenntnis des biographischen Elements keinesfalls aus. Die Erforschung des politisch-kirchlichen Wirkens bayerischer Kirchenfürsten, wie sie G. Schwaiger mit seiner Schule schon vor Jahren in Angriff nahm, ist deshalb sehr zu begrüßen, zu begrüßen ist auch die Fragestellung, die nicht einseitig Persönlichkeit und Leistung allein zur Untersuchung stellt, damit also staatliche und kirchliche Verwaltung, religiöse Führung, die Rolle in der Politik, sondern die auch auf ein allgemeines Bild der Diözese gerichtet ist, jedenfalls soweit es das kirchliche Leben und die kulturelle Bedeutung angeht. Daß bei einer kirchengeschichtlichen Arbeit die Analyse der staatlich-gesellschaftlichen Struktur zurücktritt, wird man verstehen, jedoch nicht ohne Bedauern; wer sich durch die zu bewältigenden Aktenberge hindurchgearbeitet hat, sollte festhalten, was ihm begegnet, denn wer wird sich diese Mühe noch einmal machen können? Allerdings sollten ihm entsprechende Methoden zu eigen, entsprechende Gesichtspunkte vertraut sein.

Die Darstellung von Leben und Wirken des Freisinger Fürstbischofs Veit Adam v. Gepeckh, die W., auf einer imponierenden Quellenbasis fußend, vorlegt, erfüllt viele der an eine solche Arbeit zu stellenden Forderungen, auch wenn der Schwerpunkt eindeutig im Biographischen liegt, d. h. beim persönlichen Wirken des Bischofs, und hier die apologetische Tendenz zu sehr stört.

Dabei macht, wie bei allen politischen Biographien, der Aufbau der Arbeit Schwierigkeiten, die Darstellung des persönlichen Wirkens und die Beschreibung der sachlichen Gegebenheiten sind schwer in ein überzeugendes Gliederungssystem zu bringen. Der Vf. wählte eine lose Folge von Kap., deren Überschriften (Lebenslauf vor der Wahl, politische Rolle, kirchliche Tätigkeit, Regierung des Hochstifts, kulturelles Wirken, „die eigene Person und ihr Lebenskreis", „Ende und Wende") deutlich machen, daß das Dilemma nicht überzeugend gelöst werden konnte. Diese Gliederung hat freilich auch den Vorteil, daß sie es erlaubt, ohne Systemzwang die Gewichte nach besonders wichtig erscheinenden Gesichtspunkte zu verteilen und die besonderen Möglichkeiten, welche die Quellen bieten, nach Belieben auszunützen.

Besonders eindrucksvoll sind dabei die Ergebnisse einer minutiösen Durchforschung der Quellen zur Finanzlage des Hochstifts, auch wenn sie leider nicht in einem eigenen systematischen Kap. erscheinen, sondern der Argumentation zur politischen Haltung bzw. zur reichsrechtlichen Stellung Freisings untergeordnet sind.

Eingehend diskutiert wird die politische Haltung des Fürstbischofs während der Kriegszeit; besonders die Voraussetzungen und Motive für eine selbständige Politik Freisings zwischen Kaiser und Liga beschäftigen den Vf. mehr, als dem ruhigen Fluß der Darstellung zuträglich ist. Die eingeschobenen Partien mit einer Zusammenfassung der allgemeinen Entwicklung sind dabei gleichermaßen zu anspruchsvoll wie mit ihren dezidierten Thesen ungebührlich vereinfachend. Für die Behandlung des Themas sind sie unnötig, ohne umfassende Kenntnis des Forschungsstandes sind sie gefährlich. Im Abschnitt über die Liga ist die Diss. von Neuer-Landfried[1] nicht beigezogen (19), zum Restitutionsedikt wird ein sehr ansprechender, aber anachronistischer Standpunkt eingenommen, ohne Kenntnis der jüngsten Diskussion[2] (S. 82ff), die Bedeutung des Krieges um Mantua, wie sie M. Ritter erstmals entwickelt hat, wird ohne Auseinandersetzung mit den maßgebenden Arbeiten der letzten Jahre[3] und deshalb auch ohne Verständnis für die seit 1624 gewandelte europäische Situation bagatellisiert (S. 85f), die Ziele von Gustav Adolf werden beschrieben nach Riezler und M. Ritter (85).

Während für die politische Rolle, die dem Fürstbischof von Freising zugemessen war, die konkreten Grundlagen erst in einem späteren Kap. gelegt werden, leider nur zum Teil – man erfährt einiges über Gebietsumfang, Regierungsorgane, Regierungspraxis, hier wieder sehr viel Anekdotisches bzw. Singuläres, biographisches Detail zumeist – wird das Kap. über die kirchliche Tätigkeit eingeleitet mit einem Überblick über den Umfang und die Organisation der Diözese wie die geistig-religiöse Situation. Dann folgt die Darstellung der Reformtätigkeit des Bischofs, die dank der breiten Ausschöpfung reicher Quellen ein bisher völlig unbekannt gebliebenes Bild energischer Bestrebungen zeigt. Dabei steht freilich der Urheber nicht immer fest, trotzdem erhält der Bischof das Verdienst daran zugemessen. Daß infolge des Krieges vieles Stückwerk blieb, wird man allerdings nicht dem Bischof zurechnen dürfen; das gängige Urteil von einem generellen Versagen der Bischöfe wird man, darin ist dem Vf. zuzustimmen, für Freising unter Gepeckh nicht aufrechterhalten können.

Das besondere Interesse des Vf. – ebenfalls ein Ergebnis der Quellenlage – gilt dem Verhältnis Freisings zum Kurfürstentum Bayern, das bereits das Kap. über die politischen Ereignisse beherrscht, das im Kap. über die kirchliche Tätigkeit fast 50 S. füllt und dem dann noch einmal ein eigenes Kap. gewidmet ist, das im wesentlichen die Zusammenfassung des Vorausgegangenen darstellt. Das Gesamturteil geht dabei von der Selbsteinschätzung des Bischofs aus, nicht von der politisch-historischen Wirklichkeit. Allein ein quantitativer Vergleich schon der auf Bayern bzw. auf Freising entfallenen Archivalien im Vatikanischen Archiv hätte gezeigt, daß das Verhältnis beider auch in den Augen Roms so war, wie es Maximilian I. vielleicht tatsächlich einschätzte; der Bischof jedenfalls nahm sich entschieden zu wichtig. Man kann sicher die Weltgeschichte auch von Freising aus betrachten, aber doch nicht mit den Maßstäben, die dort im Schwange sind. Das gilt nicht nur für das allgemeine Verhältnis Freisings zu Kurbayern, das nur dann nicht gespannt war, wenn in Freising ein Wittelsbacher als Fürstbischof regierte, sondern für die Zeit Gepeckhs vor allem für die Beurteilung der katholischen Gesamtpolitik während des Dreißigjährigen Krieges. Wie immer man auch zum Problem des Glaubenskrieges steht, von Freising aus sollte man die Politik Maximilians I. in dieser Zeit nicht beurteilen.

Trotz erheblicher Einschränkungen, die auch den Umfang betreffen – manches ist doch erheblich zu breit geraten – wird man diesem Lebensbild seine Verdienste zubilligen müssen. Besonders zu begrüßen ist, daß das kirchliche Leben um die Mitte des 17. Jahrhunderts schärfere Konturen gewinnt. Auch die politische und finanzielle Bedrängnis eines kleinen Hochstifts inmitten eines übermächtigen Fürstentums, die sich ergebenden kirchenrechtlichen Spannungen werden überzeugend herausgearbeitet, auch wenn man die Einzelurteile nicht akzeptieren sollte. Der Fürstbischof selbst hat aber, das muß auch gesagt werden, durch die ständige Gegenüberstellung mit Maximilian I. auch in Bereichen, wo beide einfach inkommensurabel sind, nicht gewonnen; das besagt aber nichts für die Gültigkeit des Zeitbildes, das man sich nur umfassender und mehr auf die Zeit als auf die kleine Gestalt des Bischofs bezogen gewünscht hätte.

Regensburg Andreas Kraus

Die Universität Würzburg und das erste vatikanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. 1. Teil: Würzburger Professoren und Dozenten als Mitarbeiter und Gutachter vor Beginn des Konzils. Mit einem Anhang von Gutachten, Briefen und ergänzenden Aktenstücken. Anläßlich des 100. Jahrestages der Einberufung des Konzils in Verbindung mit dem Sebastian Merkle-Institut der Universität Würzburg dargestellt und herausgegeben von Theobald Freudenberger. – Neustadt a. d. Aisch: Verlag Degener 1969. XIX, 483 S. (Quellen und Beiträge zur Geschichte der Universität Würzburg, Bd. I, 1. Teil). Lw. DM 65.–, br. DM 60.–

Den Einstieg zu diesem hervorragend durchgearbeiteten Bd. bildet die Vorgeschichte des I. Vatikanums.

Am 17. November 1865 hatte der Präfekt der dirigierenden Kommission Kardinal Carterini die Nuntien aufgefordert, mindestens zwei Theologen oder Kanonisten ihres Nuntiaturbezirks zu benennen, die als Konzilskonsultoren in Betracht kommen könnten. Der Münchner Nuntius Gonella hatte in seiner Antwort vom 29. Dezember drei deutsche Theologen vorgeschlagen, die aus dem Collegium Germanicum hervorgegangen waren, also wenigstens einen Teil ihres Studiums in Rom hinter sich gebracht hatten: den Regensburger Domherrn Willibald Apollinaris und die beiden Würzburger Universitätsprofessoren Joseph Hergenröther und Franz Hettinger, der an Gelehrsamkeit und wissenschaftlicher Produktivität durch seinen jüngeren Kollegen Joseph Hergenröther weit

[1] Franziska Neuer-Landfried, Die katholische Liga. Gründung, Neugründung und Verfassung eines Sonderbundes 1608–1620 (= Münchner Historische Studien Bd. 9) München 1969.

[2] Helmut Urban, Das Restitutionsedikt. Versuch einer Interpretation, München 1968; Martin Heckel, Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation, in: ZRG Kan. Abt. 45 (1959), 141–248; Konrad Repgen, Die Römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert, Tübingen 1962; Konrad Repgen, Restitutionsedikt, in: LThK Bd. 8, Freiburg 1963, S. 1257f.

[3] Dieter Albrecht, Die auswärtige Politik Maximilians von Bayern 1618–1635, Göttingen 1962; Hermann Weber, Richelieu und das Reich, in: Heinrich Lutz, Friedrich Hermann Schubert, Hermann Weber, Frankreich und das Reich im 16. und 17. Jahrhundert, Göttingen 1968, S. 36–52.

übertroffen wurde. Es wird dann die Berufung von Hettinger und Hergenröther zu Konzilstheologen beschrieben und damit ein sehr guter Beitrag zur Vorgeschichte des I. Vat. geleistet.

Interessante Einblicke in die Fakultätsgeschichte ergeben sich durch die Beschreibung der Vorgänge um die Beurlaubung von Hettinger und Hergenröther.

Nach einer sehr instruktiven Einleitung, die großes Einfühlungsvermögen in Vorgänge innerhalb einer theologischen Fakultät des 19. Jahrhunderts verrät, folgt der Abschnitt: Die Mitarbeit der Professoren Hettinger und Hergenröther in den vorbereitenden Kommissionen.

Hettinger hatte an insgesamt 14 Vollsitzungen der dogmatischen Kommission und einer Sondersitzung der Spezialdeputation teilgenommen. Doch läßt sich der Umfang seiner theologischen Mitarbeit schwer erfassen. Freudenberger vermittelt dann einen Einblick in die Arbeit der dogmatischen Kommission.

Im Anschluß daran wird Hergenröthers Mitarbeit in der Kommission für die Kirchendisziplin ausgearbeitet. Als besonderen Aufgabenbereich hatte Hergenröther bereits zu Beginn der Sitzung vom 12. März das Patronatsrecht durch Caterini zugewiesen erhalten. Das war notwendig, schreibt der Bearbeiter, weil man sich darüber im klaren war, daß Mängel im Pfründenwesen ihre Wurzel im Patronatsrecht hatten, ihre Beseitigung also nicht ohne Eingriffe in bestehende Rechtsverhältnisse möglich war. Nach den ausführlichen Darlegungen über die Diskussion über das Patronatsrecht, folgen Erörterungen zur Diskussion über die Visitatio liminum, sowie über die Frage der Einführung eines Einheitskatechismus, die Debatte über den Pfarrkonkurs, die Frage der Gültigkeit der gemischten Ehen und Ehen von Nichtkatholiken.

Ein zweiter großer Abschnitt behandelt die fünf Fragen Hohenlohes und ihre Beantwortung durch die theologische und die juristische Fakultät der Universität Würzburg.

Es handelte sich dabei um folgende fünf Punkte:

1. Welche Veränderungen in der Lehre von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche, wie sie bisher in Deutschland praktisch und theoretisch gehandhabt werden, zu erwarten seien, wenn das Konzil die Sätze des Syllabus und die päpstliche Unfehlbarkeit zu Glaubenswahrheiten erhebe?

2. Es sollen sich die Fakultäten darüber äußern, ob sich unter den gleichen Voraussetzungen für die Dozenten der Dogmatik und des Kirchenrechts die Verpflichtungen ergeben werden, die Lehre von der göttlich angeordneten Herrschaft des Papstes über die Monarchen und Regierungen, sei es als potestas directa oder indirecta in temporalia, als jeden Christen im Gewissen verpflichtend ihren Lehrvortrag zugrunde zu legen?

3. Werde durch die zu erwartende Konzilsentscheidung für die Dozenten der Dogmatik und des Kirchenrechts die Verpflichtung entstehen, in ihren Vorträgen und Schriften die Lehre zu vertreten, daß die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus göttlichen Rechts, also zur Glaubenslehre gehörig seien?

4. Gibt es allgemein anerkannte Kriterien, nach welchen sich mit Sicherheit bestimmen läßt, ob ein päpstlicher Anspruch ex cathedra, also nach der eventuell festzustellenden Conciliumsdoktrin unfehlbar und für jeden Christen im Gewissen verpflichtend sei, und wenn es solche Kriterien gibt, welches sind dieselben?

5. Inwieweit von den angestrebten neuen Dogmen und ihren Konsequenzen ein alternierender Einfluß auf den Volksunterricht in Kirche und Schule und auf die Volkslehrbücher zu erwarten sei?

Hergenröther war noch nicht lange aus Rom zurückgekehrt, als ihn eine neue Aufgabe erwartet. – In Bayern hatten schon seit Jahrzehnten ernste Spannungen zwischen Staat und Kirche bestanden. Es ging dabei um die Kirchenhohheit des modernen Staates, der zwar die Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts mit eigenem Aufgabenkreis anerkannte, sie aber seiner Schutzaufsicht unterstellt.

Bei dem Gutachten der Theologischen Fakultät trug die Hauptlast Hergenröther. Für die ins dogmatische Gebiet einschlagenden Fragen zog er Hettinger zur Unterstützung heran, dessen Mitarbeit aber anscheinend kein großes Ausmaß hatte.

Das Gutachten ist bemüht, die Bedenken der Staatsregierung gegen das Konzil zu zerstreuen. Der erste Abschnitt des Gutachtens behandelt den Syllabus Pius' IX. von 1864. Im zweiten Abschnitt wendet sich dann das Gutachten der angekündigten Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit zu.

Gleichzeitig mit der Theologischen Fakultät hatte Rektor Edel am 2. Juni 1869 auch der Juristischen Fakultät mitgeteilt, er sei beauftragt, ihr „Gelegenheit zu geben, ihre gutachtlichen Ansichten über die beigefügten fünf Fragen darzulegen".

Der dritte große Abschnitt der Arbeit trägt die Überschrift: „Franz Brentano und das Vatikanische Konzil".

Es wird der Werdegang Brentanos, der am 6. August 1864 die Priesterweihe empfing, geschildert. Seine Habilitation in der Philosophie fand am 14. Juli 1866 statt. Er blieb in Würzburg und entfaltete seit dem Wintersemester 1866/67 eine überaus fruchtbare Lehrtätigkeit, die mit Vorlesungen aus der Geschichte der Philosophie begann, sich dann aber vorwiegend der Metaphysik, bald auch der Logik und Psychologie zuwandte und gelegentlich auch Auguste Comte und den Positivismus in Frankreich behandelte. Brentano hatte einen außerordentlichen Lehrerfolg, der jedoch von Kollegen, die ihre Hörer nicht ebenso zu fesseln vermochten, nicht mit ungeteilter Freude beobachtet wurde, wie Brentano später schmerzlich erfahren mußte.

Es werden mit hervorragendem Sachverstand Brentanos Denkschriften zur Unfehlbarkeitsfrage interpretiert. Die erste Denkschrift (August 1869), die Denkschrift auf der Fuldaer Bischofskonferenz (September 1869), die Denkschrift als Vorlage für Dupanloups Brief an seinen Diözesanklerus (11. November 1869), die zweite Denkschrift (um die Jahreswende 1869/70).

Hochinteressant ist das Kap.: Franz Hoffmanns Verhältnis zu Brentano und seine Stellung zu Papsttum und Konzil.

Aus der Richtung, die Hoffmanns innere Entwicklung genommen hatte, erklärte sich sein Verhalten gegenüber Brentano, das die Hauptschuld daran trug, daß diesem der Aufstieg zum Extraordinarius erschwert und der Weg zum ordentlichen Lehrstuhl in Würzburg versperrt wurde.

Im Sommer 1869 hatte der damals erkrankte Hoffmann bei der Philosophischen Fakultät den Antrag auf Gründung einer zweiten ordentlichen Professur der Philosophie eingebracht, dem sich die Fakultät in ihrer Sitzung vom 5. August einstimmig angeschlossen hatte. Bei seinen außerordentlichen Lehrerfolgen glaubte Brentano, sich Hoffnungen auf den neuen Lehrstuhl machen zu dürfen. Um so mehr fühlte er sich darüber beunruhigt, daß ein Dozent, der ‚nicht mehr Semester gelesen' hatte, als er, ‚bereits Extraordinarius' in Würzburg geworden, ein anderer, der sich erst nach ihm habilitiert hatte, als Extraordinarius nach Erlangen berufen worden war, während seine eigene Beförderung zum ao. Professor auf sich warten ließ. Er hielt sich daher für berechtigt, sich in einer Eingabe vom 26. Juni an das zuständige Ministerium in Erinnerung zu bringen. Nicht ohne Selbstbewußtsein spricht er von seinen Lehrerfolgen. Hoffmann spricht vom hochfahrenden Ton des ganzen Gesuchs, der ihm nicht geziemend erschienen sei.

Dieses Gesuch Brentanos hatte nicht sofort Erfolg. Dekan Sandberger hatte es Hoffmann übergeben mit der Bitte, in der Fakultätssitzung vom 29. Juli 1870 darüber zu referieren. Ohnehin verärgert über die Lehrerfolge Brentanos und die zweifellos durch seine eigene Stellungnahme zur Unfehlbarkeitsfrage in seinem ‚Blitzstrahl wider Rom' verursachte wachsende Mißstimmung unter seinen Hörern, hatte Hoffmann jedoch darin ‚einen bösartigen indirekten Ausfall' gegen sich gesehen und das Referat abgelehnt ...

Freudenberger beschreibt die hochinteressanten Einzelheiten um das Hin und Her zum Beförderungsgesuch Brentanos. Gerade dieser Abschnitt vermittelt einen hervorragenden Einblick in Universitäts- und Fakultätspolitik.

Das fünfte Kap. behandelt die Ereignisse um die Professur für Philosophie.

„Brentanos Dienste waren unentbehrlich geworden, weil alle Bemühungen der Fakultät, für die Erstbesetzung des neuen Lehrstuhls eine geeignete Kraft zu gewinnen, gescheitert waren und Hoffmann vollständig ausfiel." Freudenberger schildert nun – geführt von den Quellen – die Einzelheiten um die Besetzung des Lehrstuhls. Am 22. Juli 1873 ernannte König Ludwig II Carl Stumpf zum ord. Professor der Philosophie in der Philosophischen Fakultät. Diese Berufung muß das Selbstbewußtsein Brentanos tief getroffen haben. „Einen kaum 27jährigen, dessen Leistungen die seinigen nicht erreichten und der sich in keiner Weise um die Universität verdient gemacht hatte, zog man ihm vor, der seit Jahren redlich und uneigennützig um ihre Interessen bemüht gewesen war" (219).

Aufschlußreich ist dann die Darstellung über Brentanos Ausscheiden aus der Universität Würzburg. Schon im Februar 1873 hatte er das Ministerium von seinem Entschluß unterrichtet, von dem er sich auch durch Versprechungen nicht hatte abbringen lassen. Sein Entlassungsgesuch vom 15. März 1873 war in lakonischer Kürze gehalten und hatte keine Gründe für diesen Schritt angegeben.

Im Februar 1873 stand sein Entschluß definitiv fest, sich von der Kirche loszusagen. Am 24. März 1873 wurde ihm durch König Ludwig II. die erbetene Enthebung mit Wirkung vom 1. Mai bewilligt. Nachdem nun die Brücken zu Stadt und Universität Würzburg abgebrochen waren, legte Brentano das geistliche Gewand ab. Seinen Austritt aus der katholischen Kirche vollzog er jedoch erst im April 1879 durch schriftliche Erklärung. „Für die künftige Gestaltung des akademischen Unterrichts hatte der Fall Brentano insofern Bedeutung, als er zum erstenmal das Problem der weltanschaulichen Ausrichtung der Philosophie-Vorlesungen für den Hörerkreis der angehenden Theologen aufwarf. Es wurde durch das Kultusministerium zunächst rein praktisch dadurch gelöst, daß es ungeeignet erscheinende Kandidaten für den zweiten philosophischen Lehrstuhl ablehnte und sich schließlich für Karl Stumpf entschied, bei dem mit Rücksicht auf seine Konfession und seine Vorbildung – er hatte vorübergehend katholische Theologie studiert – die nötigen Vor-

aussetzungen gegeben zu sein schienen. Erst später wurde eine grundsätzliche Regelung der Frage angestrebt und erreicht" (225).

Freudenberger leistet mit dieser Arbeit eine Erhellung der Vorgänge um das I. Vatikanum. Darstellung und Edition drücken die Freudenberger eigene Exaktheit und Interpretationskraft aus. Der Band ist auch für die Wissenschaftsgeschichte unentbehrlich.

In einem Anhang werden folgende Gutachten ediert:

1. Franz Leonhard Hettinger: Votum de Romano pontifice eiusdemque iuribus.
2. Franz Leonhard Hettinger: De Romano pontifice eiusdemque iuribus capita doctrinae et canones.
3. Joseph Hergenröther: Votum über die Verwaltung der Spitalstiftungen.
4. Joseph Hergenröther: Votum über das Patronatsrecht.
5. Joseph Hergenröther: Appendix zum Votum über das Patronatsrecht.
6. Joseph Hergenröther: Votum über die Mischehen und die Ehen der nichtkatholischen Christen.
7. Joseph Hergenröther: Zweites Votum über die Gültigkeit der Ehen der Nichtkatholiken unter sich.
8. Heinrich Denzinger: Gutachten über die fünf Fragen des Bayerischen Kultusministeriums.
9. Gutachten der Theologischen Fakultät Würzburg über die Fragen des Bayerischen Kultusministeriums.
10. Gutachten eines Mitglieds der Juristischen Fakultät der Universität Würzburg über fünf vom Bayer. Kultusministerium vorgelegte Fragen.
11. Gutachten der Juristischen Fakultät Würzburg über die fünf Fragen des Bayer. Kultusministeriums.
12. Franz Brentano unter Mitarbeit von Moufang im Auftrag von Bischof Ketteler. Denkschrift für die Fuldaer Bischofskonferenz (August 1869): Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäß, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?

Es folgen Briefe und ergänzende Aktenstücke.

Münster (Westf.) Klaus Wittstadt

Der Friedensappell Papst Benedikts XV. vom 1. August 1917 und die Mittelmächte. Diplomatische Aktenstücke des Deutschen Auswärtigen Amtes, des Bayerischen Staatsministeriums des Äußern, des Österreichisch-Ungarischen Ministeriums des Äußern und des Britischen Auswärtigen Amtes aus den Jahren 1915–1922, bearb. und hrsg. von Wolfgang Steglich. – Wiesbaden: Verlag Franz Steiner 1970. XII, 675 S. br. DM 118.–

In den sechziger Jahren bildete die deutsche Politik während des Ersten Weltkrieges ein bevorzugtes und teilweise leidenschaftlich diskutiertes Thema der Forschung, wobei die Aufmerksamkeit mehr dem Problem des Militarismus (G. Ritter) oder den deutschen Kriegszielen (Fischer-Kontroverse) galt als den Friedensbemühungen der Mittelmächte in den Jahren 1917/18, über die W. Steglich 1964 den Band 1 einer minutiösen Untersuchung vorgelegt hat, deren 2. Band noch aussteht. Dort hat St. auch sehr ausführlich den später so umstrittenen Friedensappell Benedikts XI., der auf den 1. August 1917 datiert war und den vom Vatikan erhofften Erfolg nicht gebracht hat, behandelt.

Die 1970 erschienene Aktenedition stützt diese Darstellung ab. Es handelt sich um eine sehr sorgfältig gearbeitete Publikation, die „das wichtigste Material" zu diesem Thema aus den Archiven in Bonn, Wien und München erfaßt (18). Von den britischen Akten, die G. Ritter noch vergeblich gesucht hatte und die St. heranziehen konnte, ist hier nur wenig abgedruckt, weil das Ms., als sie entdeckt wurden, bereits fertig war. St. will sie an anderer Stelle verwerten. Die wichtigste Lücke der Publikation ist das Fehlen der vatikanischen Akten, über die einiges durch Angelo Martini SJ in La Civiltà Cattolica 113 (1962), 4, 119–132 sowie 417–429 (vgl. auch ders., in: Benedetto XV, i Cattolici e la Prima Guerra Mondiale, hrg. v. G. Rossini, Roma [1963] S. 363–399) bekannt geworden ist. St. hat, wie man erfahren konnte, sich zwar um den Zugang zu diesen, bekanntlich noch nicht benutzbaren, Beständen bemüht, aber, wie zu erwarten war, dabei keinen Erfolg gehabt.

Was die formale Editionstechnik anbetrifft, so erfüllt St. alle Forderungen, die man stellen könnte. In einer knappen, aber sehr instruktiven Einleitung behandelt er die Kontroverse über den päpstlichen Friedensappell, die aus einem tagespolitisch motivierten Angriff des Zentrumsabgeordneten und Reichsfinanzministers Erzberger gegen die Weimarer Rechte am 25. Juli 1919 erwachsen ist und noch in den fünfziger Jahren zu heftigen Diskussionen geführt hatte. Schade, daß der Bearbeiter die von ihm selbst entwickelte Position (1964), aber auch die Stellung F. Fischers und G. Ritters nicht ebenfalls noch skizziert hat. Es folgt eine editionstechnische Einleitung, in der auch die notwendigen aktenkundlichen Erläuterungen geboten werden (20f). Da St., wie der Benutzer dankbar begrüßen wird, jedes Aktenstück mit allen Bearbeitungs- und Geschäftsgangsbemerkungen abdruckt, erspart diese Publikation dem Historiker in aller Regel für jedes hier abgedruckte Aktenstück den erneuten Weg ins Archiv, was für die Publikationen, mit denen St. sich teilweise überschneidet (vor allem A. Scherer und J. Grunewald: L'Allemagne et les problèmes de la paix pendant la première guerre mondiale. Documents extraits des archives de l'Office allemand des Affaires Etrangères. I, II. Paris 1962. 1966 sowie F. Engel-Janosi, in Zusammenarbeit mit R. Blaas und E. Weinzierl: Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804–1918. Wien, München. [1964]) nicht gilt. Es sind im Prinzip die gleichen Editionsregeln, welche die Kommission für Zeitgeschichte in ihren Quellenpublikationen anwendet, was allgemein anerkannt worden ist. Das sorgfältige Personenregister, dessen Stichworte allerdings nicht untergliedert sind, so daß die Nachweise für fast ständig vorkommende Namen wie „Benedikt XV", „Czernin", „Kühlmann", „Michaelis", „Pacelli" usw. für den Benutzer zu zahlreich sind, wird vor allem bei weniger häufig vorkommenden Namen gute Dienste leisten. Ein Sachregister hat St. nicht angefertigt, brauchte dies auch nicht, weil die Akten nicht streng chronologisch geordnet sind, sondern in sechs großen Teilen mit insgesamt 35 kleineren Abschnitten einzelne Sachzusammenhänge gebildet werden. Die dabei unvermeidlich zahlreichen Querverweise erfolgen nicht durch Anmerkungen, sondern unter Hinweis auf die Dokumenten-Nummer als Zufügung des Bearbeiters in zweiwinkligen Klammern [ ]. Dieses System hat den Vorteil, daß man den Sachzusammenhang, der meist, aber nicht immer, auch einen Zusammenhang im Geschäftsgang darstellte, präsent hat; der chronologische Bezug geht aber weitgehend verloren; und da der Bearbeiter ein chronologisches Register nicht angefertigt hat, wird ein künftiger Archivbenutzer oft viel Zeit verschwenden müssen, ehe er feststellen kann, ob ein Aktenstück, welches er findet, bei St. abgedruckt ist oder nicht. Gerade auch im Hinblick auf eventuelle künftige Möglichkeiten der elektronischen Datenverarbeitung sollten Aktenpublikationen stets ein chronologisches Register aller von ihnen erfaßten Stücke enthalten, ebenso ein Verzeichnis der herangezogenen Aktenbände. Gewiß, „bis zu einem gewissen Grad" (18) ist das Material in den Hauptteilen und den Unterabschnitten chronologisch angeordnet – aber eben: nur bis zu einem gewissen Grad.

Der Inhalt der Aktenstücke läßt sich in zwei Sätzen schlecht zusammenfassen. Ihrer Provenienz nach bieten sie am meisten Aufschluß für die deutsche Diplomatie und und am wenigsten für die vatikanische, die durch Tradition und Situation auf besondere Diskretion angewiesen war. Immerhin ist der Vorwurf Erzbergers, daß die deutsche Reichsleitung das Friedensvermittlungsangebot des Vatikans aus protestantischer Voreingenommenheit abgelehnt habe, eindeutig widerlegt. Wenn Deutschlands Außenpolitik sich über den spanischen Diplomaten Villalobar günstigere Verhandlungsmöglichkeiten mit England versprach, so ließ Staatssekretär Kühlmann sich von politischen Erwägungen leiten, die sich, wie man weiß, als falsch erwiesen haben. Ob der Weg über den Vatikan mehr Erfolg versprochen hätte, ist historisch nicht zu verifizieren oder falsifizieren, weil man ihn nicht gegangen ist. Die Umstände sprechen aber nicht dafür, daß die Entente damals bereit gewesen wäre, von ihren Kriegszielen so weit abzugehen, daß eine Verständigung mit den kompromißbereiten Kräften im Lager der Mittelmächte möglich gewesen wäre. Der spektakuläre moralische Appell des Papstes endete, außenpolitisch gesehen, in einem Fiasko.

Bonn-Ippendorf Konrad Repgen

Schaeffler, Richard: **Die Religionskritik sucht ihren Partner.** Thesen zu einer erneuerten Apologetik. – Freiburg: Herder (1974). 109 S. (Theologisches Seminar) kart. lamin. DM 14.80

Die Auseinandersetzung mit der Religionskritik gehört zu den vordringlichen Aufgaben, die für das christliche Denken seit langem anstehen. R. Schaeffler stellt mit der hier zu besprechenden Schrift diese Auseinandersetzung insofern auf einen neuen Boden, als er von der These ausgeht, Theologie und die philosophische Kritik an Religion seien keine geborenen Feinde, die darauf angewiesen seien, den anderen als das ihnen jeweils gegenüberstehende Objekt zu vernichten. Vielmehr seien beide sowohl dialogfähig wie auch dialogbedürftig und könnten deshalb in ein fruchtbares Wechselverhältnis treten.

Die Darlegungen Sch.s, die in ihrer ersten Hälfte auf einen dies academicus über das Thema „Atheismus" an der Univ. Bochum zurückgehen, beinhalten zunächst einmal eine deutliche und begründete Kritik an der überkommenen und – sofern man davon überhaupt sprechen

kann – zeitgenössischen christlichen Apologetik. Die herkömmliche Apologetik habe danach getrachtet, die Thesen der Religionskritik dadurch zu vernichten, daß sie die völlige Andersartigkeit des menschlichen Bewußtseins vom Göttlichen gegenüber jedem sonstigen Welt- und Selbstbewußtsein (41), daß sie die Realität „jenseitiger Gegenstände" (48) und die historische Umwandelbarkeit des Glaubensverständnisses (58) behauptet habe. Die neuere Apologetik hingegen übernehme einfachhin die religionskritische Argumentation und suche lediglich zu erweisen, daß sie auf das Christentum nicht zutreffe. Gerade dadurch aber verfalle sie „friedensstiftenden Mißverständnissen", reinige das Christentum zu Tode und werde dialogunfähig, weil sie von vornherein darauf verzichte, selbst etwas zu sagen.

Es gelingt Sch. nun vorzüglich, gegenüber der dargelegten Situation die Möglichkeit und Notwendigkeit eines wirklichen Gespräches zwischen der Religionskritik und der Theologie aufzuzeigen. Und zwar gelingt ihm dies dadurch, daß er als Philosoph vorab deutlich macht, daß die Religionskritik selbst einem ganz bestimmten, nämlich dem abendländischen, auf der Subjekt-Reflexion beruhenden Denken zugehört. Auch die marxistische Dialektik zeigt sich trotz ihrer Polemik gegen den Subjektivismus noch als eine „konsequente Vollendung der europäischen und Subjektivitätsphilosophie" (87). Das Problem, das diesem sich als Auslegung der *reditio in se completa* begreifen müssenden Denken aber bleibt, ist die Frage, wie es denn selbst zu neuen Erfahrungen komme. Das Denken, welches die Kritik an Religion begründet, zeigt sich selbst als geschichtsunfähiges Denken, welches die Wirklichkeit nur unter der Bedingung begreifen kann, daß sie sich nicht als das Unvorhersehbar-Kontingente und das Eigenständig-Fremde zeigt (81). Diese Aporie ist in der Geschichte des neueren Denkens seit Kant nach Sch. sowohl in den Theorien des Erkennens wie in der praktischen Philosophie offenbar geworden. Zwischen ideologischem Dogmatismus und ideologiekritischem Skeptizismus hindurch scheine es für das heutige Denken keinen Weg zu einer wirklich neuen, befreienden Erfahrung zu geben. Dies aber sei die Situation, die Römer 7 beim Namen nenne. Deshalb habe das philosophische Denken angesichts seiner eigenen Problematik heute an sich einen Zugang zu dem Bekenntnis des Christen, ihm sei ungeschuldet und ohne daß er sich dessen rühmen dürfe, das schlechthin Neue widerfahren, das ihn verwandle.

Diese negative Offenheit der gegenwärtigen philosophischen Situation für das christliche Bekenntnis bedeutet nun allerdings nicht – denn das würde wiederum auf eine Immunisierungsstrategie hinauslaufen –, daß der Glaubende sich nicht selbst von den Einsichten der Religionskritik betreffen und angehen lassen muß. Vielmehr gehört zu der theologischen Kritik an Philosophie wesentlich die genuin theologische Erkenntnis, daß die Zusage der Gnade im Gericht die „Individuen und Institutionen erst fähig macht, diejenige Kritik, die sie an der Welt üben, auch auf sich selber anzuwenden" (65).

Der Glaube erhebt den Anspruch, „eine verpflichtende Wahrheit anzusagen" und weist zugleich jeglichen Versuch zurück, „darauf einen Anspruch auf Rechtfertigung oder gar auf Macht zu gründen" (103). Theologie, die sich als Auslegung dieses Glaubens versteht, wird so fähig, zur Partnerin des philosophischen und religionskritischen Denkens zu werden. Sie hat selbst etwas zu sagen, was angesichts des Problems des Menschen einerseits eine Kritik an der abendländischen und insbesondere spätabendländischen, d. h. isoliert idealistischen und materialistischen Weise des Philosophierens erlaubt, zum andern aber gerade für sie selbst ein Gespräch mit der Philosophie sinnvoll macht.

Allerdings ist Sch. der Ansicht (und er kann diese Ansicht insbesondere aus Platon belegen), daß das abendländische Denken, das wir „die Philosophie" nennen, selbst nicht ohne eine religiöse, d. h. die bloße Subjekt-Reflexion übersteigende und entsetzende Erfahrung zustandegekommen sei; eine Erfahrung, die nur theologisch artikuliert werden kann. Dies zeigt sich auf dem Gebiet der praktischen Philosophie auch bei Kant (95). Deswegen müsse zumindest gefragt werden, ob zwischen der Möglichkeit von Philosophie und dem, was nur theologisch artikuliert werden kann, nicht ein „konstitutiver Sachzusammenhang" (96) besteht.

Die Darlegungen Sch.s, die im Grunde Überlegungen zu der Frage sind, wie sich das heutige, vom Erbe seiner abendländischen Geschichte zehrende und zugleich in ihr befangene philosophische Denken u n d christliche Theologie, die sagt, was sie wirklich zu sagen hat, zueinander verhalten könnten, haben weitreichende Konsequenzen. Es ist deshalb folgerichtig, wenn Sch. von seinen Einsichten her für die Fundamentaltheologie im ganzen ein neues Programm zu entwerfen sucht, welches den drei, theologiegeschichtlich gesehen aus der Aufklärung stammenden Demonstrationes einen neuen Sinn zu geben sucht. Ich stimme Sch. zu, wenn er meint, der Sinn der *demonstratio religiosa* könne es dann nur sein, „dem philosophischen Bewußtsein deutlich zu machen, wovon die Rede ist, wenn die Religion von ‚Gott' spricht" (76). Wenn Sch. sodann sagt, die *demonstratio christiana* habe „nun freilich nicht formal von der Schrift als norma normans fidei ... zu handeln ..., sondern inhaltlich von dem proprium der christlichen Botschaft, vom Heil aus Gnade und Glaube", dann nimmt er damit eine These auf, die ähnlich bereits im 19. Jahrhundert von J. E. v. Kuhn vorgetragen wurde. Diese These hätte dann wohl auch für die *demonstratio catholica* zu gelten.

Welche Konsequenzen das für die theologische Fächereinteilung und die theologischen Studienpläne hat, wäre dringend zu bedenken. Und ebenso wäre dringend die philosophische Aufgabe wahrzunehmen, die dieses gedankenreiche und in der gegenwärtigen Situation hilfreiche Buch nahelegt: nämlich die Ausarbeitung einer Logik der (geschichtlichen und dialogischen) Erfahrung, einer Ethik der Hoffnung und einer Ontologie der sinnstiftenden Zeichen.

Augsburg Bernhard Casper

Bruaire, Claude: **Die Aufgabe, Gott zu denken.** Religionskritik – Ontologischer Gottesbeweis – Die Freiheit des Menschen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 186 S. kart. DM 25.–

Seit Moltmanns „Theologie der Hoffnung" endlich wieder ein theologischer Entwurf aus einem Guß: Claude Bruaire „Die Aufgabe, Gott zu denken"! Wer noch Zeit findet, ein Buch streckenweise zweimal zu lesen, wen noch die Aufgabe fasziniert, streng zu denken, wer es weder intuitionistisch noch existentialistisch noch biblizistisch verlernt hat, Gott zu denken – dem sei die Denkaufgabe des Gabriel-Marcel-Schülers und Hegelforschers Bruaire empfohlen: „Es wird Zeit, daß sich die Theologen selbst fragen, welches ihr Gott sei, wenn sie die Menschen noch zu ihm hinführen wollen" (109). Bruaire, der Philosoph, stellt sich der Frage, die den Theologen aufgetragen ist.

Das wäre fast beschämend, würde es nicht gegen mitleidheischende Schweiger, gegen ekstatische Mystiker und auch gegen biblizistische oder dogmatistische Positivisten dennoch wahr bleiben: Theo-logie kann nicht auf den Logos, auf das vernünftige Denken (44f), auf die Sprache (113–114) verzichten, die streng und ohne Kompromisse Erfahrung reflektieren, die Gottes Offenbarung „wiedererkennt" im universal ausgreifenden Akt des menschlichen Geistes: „Wer Gott suchen will, ... muß die Präsenz seines Geistes suchen ... Die Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist universal, oder es gibt sie nicht: Gott könnte nicht in einer Offenbarung erkannt werden, wenn er darin nicht wiedererkannt würde" (110). Gegen allen schon überwunden geglaubten und heute weithin wieder neu aufgelegten Hang zur „negativen" oder auch nur „dialektischen" Theologie, die sich auf der Basis einer nicht weiter bedachten Kirchlichkeit „fromm" gibt und doch nur der positionelle Positivismus gegen die andrängende Negation ihrer eigenen Atheismuskonsequenz ist, schreibt B.: „Die negative Theologie ist die Negation jeder Theo-logie. Ihre Wahrheit ist der Atheismus" (25). – In der Tat, schon viel wäre in der Theologie zurückgewonnen, würden Lehramt wie Theologen wieder einsehen: Modernismus bricht nicht da in die Theologie ein, wo Gott gedacht, sondern überall dort, wo um einer „Frömmelei" willen das Denken einem Gehorsam geopfert wird, der zuletzt doch nichts anderes ist als eine Technik, auch dann, wenn solche Technik sich als „Meditation" verkaufen will. Intellektuelle, die nicht mehr unterscheiden können zwischen rationaler Technik und praktischer Vernunft, rufen eben nach Rezepten, nach Meditationsanleitungen, statt den Akt ihres eigenen Geistes um ihrer Freiheit willen streng zu bedenken. Modernismus in heutiger Theologie, das ist die des Denkens überdrüssige, verdrossene Einpaukerei der Pietisten oder Traditionalisten in allen Weltreligionen. Modernisten sind jedenfalls (und ohne „Steinwurf auf den Nächsten" gesagt) nicht die Theologen wie B., die in der Theologie philosophisch streng Gott denken: „In der Welt, die wir (rationalistisch) abgeriegelt haben, ist die menschliche Angst heruntergekommen auf die Furcht einer alten Rasse, die zu überleben trachtet ... Alles muß neu in Frage gestellt werden" (68), weil „die Affirmation Gottes mit der Entdeckung der Realität des Geistes zusammenfällt ... Hier ist der Ort der Anbetung, die nicht in der Wahrheit ist, wenn sie nicht im Geist ist ... Daß der Geist nicht die Abstraktion der Welt, daß die Welt vielmehr die Entbehrung seines Seins ist, gerade das ist ... in der christlichen Affirmation Gottes unabdingbar eingeschlossen" (109).

Das ist die Aufgabe, die B. sich und den Theologen stellt: Wer Gott suchen will, muß die Präsenz seines Geistes suchen. Suchen, nicht behaupten: „Kein Modell im Voraus bevorzugen, das den Realitäten entliehen ist, denen Geist mangelt, die aus Mangel an Gott gemacht sind" (110): Die Transzendenz Gottes gilt es nicht als „Faktum", sondern als „Akt" zu denken (93). Das war schon die Aufgabe, die Hegel und die Humanisten sahen, als sie das „unglückliche Bewußtsein" des in Systemen verfangenen Menschen zu überwinden trachteten (50ff, 83ff). Doch selbst Hegel entrann dem System nicht, weil in „Hegels Kreis" sowohl die Zeit als verzögerte Ewigkeit (128) als auch der Geist, der geschichtlich noch des ihm eigenen Seins entbehrt (109), als auch der situativbegrenzte Akt letztendlich doch „absolut" gesetzt wurden (79), um die Vollkommenheit und mit ihr Gott zu benennen (115f). B. entlarvt dieses

Gott-Denken als allzu „natürliche Lösung" (142) eines ontologischen Denkens, das das unglückliche Bewußtsein von seinen Mängeln zu befreien begehrt. Dagegen weiß er zu sagen, daß Freiheit und Begehren sich gegenseitig den Weg vertreten (148), weil der Mensch als der nur relativ-Freie Gott als dem absolut-Freien von sich aus nicht begegnen kann: „Man kann dem Ganz-Anderen nicht begegnen" (143). Es sei denn, Gott als der absolut-Freie kommt selbst und die Menschen sind Gottes fähig – wie es das Christentum sagt (131, 141ff).

Freilich steht dann der Einwand ins Haus: Wenn B. im ontologischen Beweis die Idee der Vollkommenheit ersetzt durch die Idee der absoluten Freiheit, hat er dann nicht im gleichen Zug das Nichtsein der menschlichen Freiheit bewiesen (144)? Gibt es einen Ort, in dem sich die verstümmelte Existenz des Menschen und mit ihr das „Begehren" vermitteln mit der universal-absoluten Existenz Gottes und seiner „Freiheit"? B. vermeint, diesen „Ort" in der Sprache ausmachen zu können: Klar, rational, artikuliert, bestimmend und bemessend und zugleich in ihrer grenzenlosen Forderung universal vermittelt die Sprache begrenztes Begehren mit universaler Freiheit (152–155). Zeigt sich demnach in der Dialektik von Bestimmen und grenzenlosem Fordern nicht nur die Logik von Sprache, sondern auch die „Logik unserer Freiheit" und also Sinn, so läßt es B. doch nicht bei dieser Sprachhermeneutik bewenden. Weil die Freiheit der realen Mittel zu ihrer Verwirklichung bedarf, wird zum Schluß die Differenz von politischem Recht und politischer Vernunft bedacht mit Hilfe einiger Kriterien, die zwischen „Gewalt" und „Macht" unterscheiden helfen: Gewalt ist ein Verfügen, Macht aber ein Haben, eine Stärke, um den Freiheiten Rechte zu geben (172ff). Solcher Macht bedarf es, will der Mensch in der Sprache nicht nur seiner Gottfähigkeit inne werden, sondern auch Gottes Unerschöpflichkeit ausprobieren: „Wenn Gott sich (als Wort und im Wort) geoffenbart hat, dann ist das Unerschöpfliche gegeben ... Daher die Notwendigkeit, sich etwas einfallen zu lassen in der Theologie wie auch in den Formen des Apostolats" (137).

Ich breche hier die Skizze der bedachten, weil distinguierenden Gedankenführung B.s ab. Vielleicht ist selbst in der Kürze der Rezension dem Leser schon klar geworden, mit welchen weiterführenden Überraschungen er im Entwurf dieses französischen Denkers zu rechnen hat. Das Buch ist nicht nur faszinierend in seinen je neuen Eröffnungen, es besteht in der Tat die von vielen schon in Pension geschickte Aufgabe, Gott zu denken. Notwendige Gedankenzüge werden bei B. noch weit konsequenter durchgezogen als in vergleichbaren Arbeiten von H. Ogiermann (in: Scholastik 37 [1962] 481–513 und 38 [1963] 481–518; Theol. Phil. 42 [1967] 89–101) und H. Krings (Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken. In: Phil. Jb. 77 [1970] 225–237). Die an und mit Heidegger gescheiterte deutsche Fundamentaltheologie würde sich einen Dienst erweisen, wollte sie B.s Arbeiten zur Logik der Existenz, zur „Raison politique" und nicht zuletzt die hier anzuzeigende philosophische Theologie beachten.

Die genaue und lesbare Übersetzung aus dem Französischen von Maria Otto bereitete solcher Beachtung einen leicht gangbaren Weg.

Regensburg Norbert Schiffers

Splett, Jörg: **Reden aus Glauben.** Zum christlichen Sprechen von Gott. – Frankfurt/M.: Knecht (1973). 144 S. Engl. br. DM 16.–

Den sieben Kapiteln des Buches liegen Beiträge von S. zugrunde, die seit 1969 in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen. Alle Beiträge kreisten um Themen wie Glauben, Glaubensbewußtsein, Sprechen von Gott, Religionskritik und Glaubensentscheidung. S. überarbeitete die Artikel, reihte sie einer an Hegel orientierten Systematik ein und legte dies als einen Schwerpunkt seiner Arbeit vor.

Über diesen Schwerpunkt will S. zwar nicht eigentlich theologisch, aber auch nicht nur philosophisch, sondern „christlich"-philosophisch sprechen (42, 45 u.ö.). Das geht soweit, daß S. noch unter der Überschrift „Selbstkritik aus dem Glauben" auf eine Philosophie der Freiheit verzichtet (80). Erstaunlich, wo doch S. Philosoph ist. Doch liegt dem Erstaunlichen die Entscheidung zugrunde, auf die es S. für den Glauben ankommt (68ff, 80). Für ihn ist der Ernst des Glaubensbekenntnisses nur dort gegeben, wo sich der Glaubende zur Personalität, zu der Personalität Gottes wie der eigenen, bekennt (64). Das aber zieht eine vierfache Konsequenz nach:

Hegels und Wittgensteins Schweigegebote werden als Kurzsichtigkeit (62) ebenso gewertet wie das Beharren auf der Chiffre bei Jaspers (56). Geht es doch nicht darum, nur dies und jenes, das Verhalten des Menschen zu sich, zur Welt und zum Absoluten zu „vergegenwärtigen", sondern darum, im Symbol den „Aufgang von Wahrheit" zu erfahren (57f, 110ff). – Eben dies ist – zweitens – auch der Grund dafür, warum S., der die Hauptschriften der Oxforder Sprachanalytiker gut kennt, deren „pragmatisches Prinzip" ablehnt (28–32). – Es ergibt sich aus dem gleichen Verlangen – drittens – eine (wie dem Rezensenten scheint) Unterbewertung der Religionskritik, weil diese (so S. mit Gollwitzer und Rahner) die Sinnfrage durch Ethik niederschreie (77). – Viertens meint S. zu Recht, Existenzphilosophie bleibe Anti-Metaphysik (31, 35), weil sie weder die Erfahrung (34f) noch die Schwebe des Glaubens (54f) noch die Endgültigkeit im Tod (77) noch das Heilige (18, 24) für die personale Entscheidung bereite.

S. argumentiert in den Analysen dieses Buches insofern „christlich", als er die Botschaft Gottes und in ihr die Wahrheit selbst zu Wort kommen lassen will. Deshalb läßt er nicht gelten, daß sich in der Chiffre nur der Mensch auslege oder daß mit falscher Harmonie, mit Kritik oder Diskussion der Aufgang der Botschaft verstellt werde (125). Und doch argumentiert S. nicht nur als Christ (126), sondern eben auch „philosophisch", weil er „Vorüberlegungen" anstellt im Hinblick auf die Botschaft. Denn das „Uns-nahe-Kommen Gottes" muß sich auch nach S. der Frage Hegels und Kants stellen: Wie vermag Neu-Ankommendes ewig zu sein – wie Ewiges neu (126)? S. meint: Nur aus Gnade (19, 51, 130ff).

Mit dieser These steht S. in beständiger Nähe zu einer neuen „Praeambula-fidei"-Theologie, zu einer Hinordnung der Entscheidungs-Philosophie auf den Glauben und auf dessen Reflexion in der Theologie, wie sie im deutschen Sprachraum vertreten wird. Von K. Rahner (17, 37, 61, 77 u.ö.), B. Welte (18, 24, 54ff), W. Pannenberg (58, 119); von H. Krings (55), H. Rombach (97, 100), H. Ogiermann (34f) u. a. übernimmt S. Argumente. Nicht beachtet werden hingegen die strenger philosophischen Argumentationen bei E. Schillebeeckx, W. Kasper, C. Bruaire u. a. Dieses Ausweichen vor der Philosophie mag nicht immer ein Fehler sein. Es ist es aber wohl dort, wo sehr schnell Freiheit mit Mut und dann einseitig nur mit Gnade zusammengelesen wird (19, 140ff). Bezogen auf den Menschen könnte man das Wagnis der Freiheit jedenfalls auch und zuerst einmal so lesen: Freisein ermöglicht dem Menschen einen humorvollen Umgang mit sich selbst – und von da aus mit Gott und der Welt.

Doch Humor beim Reden aus dem Glauben steht bei S.s Entwurf nicht an. Vielleicht trägt sein Aufnehmen von Argumenten aus einer bestimmten Religionsphilosophen- bzw. Theologenschule zu stark den „blik" des Sachbuches. Ein sprachlich elegantes, an seinem Thema bleibendes Sachbuch aber ist es gewiß.

Regensburg Norbert Schiffers

Splett, Jörg: **Gotteserfahrung im Denken.** Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. Freiburg, München: Karl Alber (1973). br. ca. DM 36.–

Philosophisches Reden von Gott ist seit langer Zeit nicht mehr gebräuchlich. Die Philosophen haben es vermieden und viele Theologen haben es abgelehnt. Aber es mehren sich die Zeichen, daß diese Zeit vorüber ist. Das neue Buch von S. darf in diesem Zusammenhang besonders begrüßt werden, es verdient alle Aufmerksamkeit.

Das Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen. Man merkt ihm das an, z. B. an der Reihung der Kapitel und an der lockeren Weise der Sprache.

Die ersten drei der neun Kap. bilden eine Art Einführung in die Problemlage. Im 1. Kap. wird das Verhältnis von Glaube und Theologie einerseits und philosophische Reflexion andererseits erörtert. Daraus ergibt sich das Programm des Vf.s Philosophie zu treiben, diese aber für den Glauben zu entwerfen. Glaube wird dabei als Freiheitsgeschehen verstanden, zu dessen Vollzug Gründe gehörten, die einer Reflexion zugänglich und bedürftig seien. Die Gründe heben die Freiheit zum Glauben nicht auf, sondern begründen sie.

In den Rahmen dieser Grunderwägungen stellt sich das Vorhaben, philosophisch von Gott zu sprechen.

Das 2. Kap. geht näher darauf ein. Ist Philosophie Reflexion von Erfahrung, dann muß philosophisches Reden von Gott als Reden von Gotteserfahrungen verständlich gemacht werden. Dem steht aber gegenüber, daß es direkte und unmittelbare Erfahrungen von Gott nicht gibt. Aber in der Erfahrung des Seienden wird, zunächst unthematisch, Absolutheit mit-erfahren (37). Diese Absolutheit wird zunächst als Nicht-widersprüchlichkeit gezeigt, dann aber und energischer noch als Sinn-notwendigkeit etwa von der Form „etwas soll sein, was es sein soll" (40). Dies ist dann der methodische Ausgangspunkt des Weges zum philosophisch begründeten Sprechen von Gott.

Gegenüber aller theologischen Einrede wird – mit Recht – im 3. Kap. der anthropologische Ansatz in der Frage nach Gott verteidigt, nämlich der Ansatz bei der Sinnfrage des Menschen. Die Sinnfrage weist auf mögliche Sinnerfahrungen hin: von ihnen wird mit Recht gesagt, daß sie immer zugleich Erkenntnis und Entscheidung sind, d. h. sie können nicht gewonnen werden, ohne daß der Mensch sich nicht frei auf sie einläßt (58). Von solcher freien Sinnerfahrung aus ist zu fragen, ob sie auf Gott weise.

Sind damit die Voraussetzungen einigermaßen geklärt, so wird im 4. Kap. der erste Entwurf eines Weges zu Gott vorgelegt. Das Kapitel geht konsequent noch einmal auf den universalen Sinnentwurf des Menschen zurück. Dieser könne nicht auf unmögliches gehen, wie in einem interessanten Gedankengang gezeigt wird (67f). Die Möglichkeit des Sinnes ihrerseits könne aber auch nicht bloß ideelle Möglichkeit sein, es müsse vielmehr „Selbst-notwendigkeit" vorliegen.

Dieser Entwurf wird dann in einem zweiten Ansatz konkret gefüllt, indem das Grundphänomen dialogischer Mitmenschlichkeit untersucht wird, im Anschluß an F. Rosenzweig, B. Casper, K. Hemmerle und meine eigenen Versuche (70). Im Glücken der Mitmenschlichkeit leuchte – so wird gesagt – das Unbedingte, das im Anspruch von Wahrheit und Liebe liegt. Diese Unbedingtheit an Sinn und Forderung weist auf eine fraglose Sinnmacht hin, der ihrerseits Bewußtseins-, Freiheits-, Person-charakter eignen müsse (85).

Demgegenüber entwirft das 5. Kap. eine Art kosmologischen Gottesbeweises: großenteils im Anschluß an Untersuchungen von H. Ogiermann.

Die Ursache von Kontingenten können nur Nichtkontingentes, also Notwendiges sein, und zwar nur überweltlich Notwendiges (97ff). Dieser klassische Gedankengang wird durch anthropologische Erwägungen angereichert, bleibt aber doch – dies liegt an der Natur der Sache – formaler und abstrakter, als es sonst der Tendenz des Vf.s entspricht. Auch bedürfen wohl vor allem die Begriffe Welt und Überweltlichkeit einer genaueren Erläuterung.

Das 6. Kap. geht explizierend noch einmal auf die Kategorie der Ursache ein. Sie muß, wird unter ihr göttliche Schöpfungsursache verstanden, als freilassende Freiheit gedeutet werden und alles Geschaffene und insbesondere die geschaffene Freiheit sei demgemäß zu verstehen als Äußerung und Gabe der ersten Freiheit. In der Äußerung und Gabe gibt die Freiheit zwar das Andere ihrer, jedoch so, daß sie darin gleichzeitig sich selbst gibt. Darum werden wiederum von der dem Vf. so wichtigen Freiheit her neue Kategorien für das Verständnis von „Ursache" als Schöpfung gewonnen.

Das 7. Kap. entwirft von diesem Ansatz aus ein neues Verständnis von Analogie. Sie sei primär vom Freiheitsgeschehen zu verstehen, als sich gegenseitig äußernde Freiheit, die in der Äußerung sich zugleich von sich unterscheidet (denn die Äußerung ist das anderer ihrer), und nicht unterscheide (denn sie gibt in der Äußerung sich selbst). Demgemäß kann das Sein des Seienden als Gabe der Freiheit (Gottes) für Freiheit (des Menschen) verstanden werden und in der Gabe leuchtet die Analogie: die Unterscheidung, die zugleich Nicht-Unterscheidung ist.

Dies scheint mir ein bedeutender und neuer Ansatz zu sein, wenn er auch ziemlich weit vom überlieferten formalen Bedeutungsfeld des Begriffes Analogie wegführt.

Das 8. Kap. widmet sich schließlich dem Problem des Atheismus. Dabei verfolgt Vf. die Tendenz, Atheismus und Theismus einander struktural anzunähern. Atheismus könne eine Gestalt des Theismus, nämlich der negativen Theologie sein und dann wie Atheismus aussehen. Theismus (etwa als bloßer Lippendienst) könne auch eine Gestalt des Unglaubens sein, zumal er ohnehin viel „aufgehobenen" Unglauben enthalte.

Hier ist vieles recht gut gesehen, wenn auch ein wenig spielerisch gesagt.

Das 9. und letzte Kap. geht schließlich auf die Frage Hiobs ein, auf die alte Doppelfrage: Gott und das Leiden, Gott und das Böse. Es werden dazu – unvermeidlich etwas summarisch – Antworten des Denkens von den Vorsokratikern bis Hegel und weiter erörtert.

In der eigenen Stellungnahme weist Vf. mit großer Redlichkeit darauf hin, daß die Frage Hiobs theoretisch keine Lösung habe (239ff). Es komme aber zu ihrer Beurteilung auf die richtige Perspektive (244) an. Diese ist: Schuld zu betrachten, wenn der Betrachtende sich selber schuldig weiß, und Leid zu betrachten, wenn es selbst getragen werden muß. Dann schwindet die – scheinbare – Bedeutsamkeit objektivierender Fragen, aber es wächst die Hoffnung auf Vergebung und Erlösung.

Dies scheint mir ein wichtiger und bedeutender Ansatz zu sein, der die Erörterung des quälenden Problems auf die ihm angemessene Bahn bringen könnte.

Das Buch schließt mit drei Exkursen, einem ersten zu Kants Kritik der Gottesbeweise, der interessante Hinweise bietet, aber wohl zu knapp ist, um ganz energisch und tief sein zu können. Ein zweiter Exkurs erörtert im Anschluß an meine eigenen Bemühungen die Frage des nicht zwingenden, wenn auch sachlich gültigen Charakters der Gottesbeweise. Diese richten sich also an Freiheit, nicht um sie auszuschalten, sondern um sie aufzurufen. Der dritte Exkurs geht noch einmal auf die dem Vf. wichtige Kategorie des „Deus datus" ein.

Zum Ganzen ist zu sagen: Der Ton und der Stil sind ein wenig locker, entsprechend dem Vorlesungscharakter des Buches. Auch gehört es zur Eigentümlichkeit des Vf.s, seinen Gedanken sich beständig spiegeln zu lassen in vielen alten und namentlich neuen philosophischen, theologischen und literarischen Entwürfen. Dies ist einer der besonderen Vorzüge des Buches, es zeigt sich darin als sehr gescheit und vielseitig gebildet, allerdings hat diese Eigentümlichkeit auch den Nachteil, daß das Bild des Gedankens sich für den Leser bisweilen etwas verwirrt, und daß man bisweilen mit ein wenig Ungeduld auf den eigenen Gedanken des Vf.s wartet.

Man wartet indes nicht vergebens.

Der eigene Gedanke findet sich und er zeigt sich als durchaus bedeutend. Es geht immer wieder um die Freiheitsgeschichte. Dieses Motiv zieht sich durch das ganze Buch und kommt immer wieder zutage, Freiheitsgeschichte bietet sowohl den Ausgangspunkt des religiösen Bewußtseins wie das Modell desselben etwa im Gedanken der Schöpfung als Gabe oder der Analogie usw.

Man wünscht dem Vf., einmal die äußere und innere Ruhe zu haben, um diesen Ansatz, der hier mehr als Skizze erscheint, gründlich und konzentriert und damit in noch größerer Geschlossenheit und Einläßlichkeit auszuarbeiten.

Freiburg i. Br. Bernhard Welte

In principio. Interprétations des premiers verset de la Genèse. – Paris: Études Augustiniennes 1973. 313 S. (École pratique des Hautes Études. Laboratoire associé au C.N.R.S.no 152) br.

Die ersten Verse der Genesis haben eine sowohl theologisch als auch philosophisch aspektreiche Interpretationsgeschichte. Sie ist Index eines intensiven Zusammenwirkens von philosophischer Reflexion und offenbarungstheologischer Exegese: sie zeigt, daß nicht nur philosophische Denk-Formen, sondern auch sachliche Problemlösungen für einen christlichen Begriff von Schöpfer und Schöpfung konstitutiv geworden und dies trotz vielfältiger Modifikationen geblieben sind.

Die vorliegende Sammlung von Abhandlungen stellt Elemente einer Satzgeschichte vor, die mehr oder weniger einläßlich von verschiedenen Positionen her Wesentliches innerhalb der Grundfrage deutlich machen; sie vermitteln zugleich einen Einblick in die unterschiedlichen Auslegungsmethoden, in deren Voraussetzungen und Ziele. Die Beiträge betreffen im einzelnen die philologische und theologische Exegese von Genesis I, 1–2 (A. Caquot), kosmologische und mystische Interpretationen der Genesis im nachbiblischen jüdischen Schrifttum (G. Vajda), die jüdische Rezeption dieser Problematik im Mittelalter, besonders bei Gersonides (Ch. Touati), Strukturen einer Schöpfungstheologie, die sich erstmals mit der philosophischen Problemstellung auseinanderzusetzen hatte, in der griechischen Patristik (P. Nautin und J. Rousselet), die Entfaltung der entsprechenden Frageaspekte bei syrischen Kommentatoren und in der byzantinischen Theologie (A. Guillaumont, J. Gouillard), die für die westliche Theologie charakteristischen und folgereichen Explikationen des Genesis-Anfangs durch Augustinus, Eriugena, Bonaventura und Thomas von Aquin (A. Solignac, R. Roques, J. Jolivet). Die Reichweite der Fragestellung wird nicht zuletzt hervorgehoben durch Überlegungen zur christlichen Kabbala (F. Secret), zu Luthers und Calvins Exegese (R. Stauffer), zum gegen-reformatorischen Verständnis von Schöpfer und Schöpfung bei den katholischen Kommentatoren des 16. und 17. Jahrhunderts (J. Orcibal), sowie zu einem Specificum des 18. Jahrhunderts (martinistische Theosophie; A. Faivre).

Diejenigen Beiträge, die sich vornehmlich mit den philosophischen Implikationen der Schöpfungstheologie auseinandersetzen, reproduzieren teilweise bereits Bekanntes, vermitteln aber auch neue Impulse zu einem differenzierteren Verständnis der Grundfrage. (Hier seien René Roques' Erörterungen zu Eriugena als besonders aufschlußreich hervorgehoben). Durchgängig von allen Aspekten her kehrt die Frage wieder, wie Gott als eine in freier Spontaneität und Güte das Seiende insgesamt setzende, d. h. aktiv aus Nichts hervorbringende Personalität begriffen werden könne. Damit hängt die Frage nach dem Übergang zusammen: ob Schöpfung ein ewiger Akt, oder aber ein in Zeit sich vollziehender Prozeß sei; also die Kernfrage etwa für Thomas von Aquin, ob man die Nicht-Ewigkeit der Welt, den zeithaften Anfang von Welt, ihre Endlichkeit und Zeitlichkeit, philosophisch gegen die Thesen der aristotelischen Kosmologie beweisen könne, oder welche Konsequenzen sich aus der These, die Zeit sei geschaffen, für den Weltbegriff ergeben (Augustinus). Höchst bedeutsam für die gegenseitige Durchdringung von philosophischer Kosmologie und theo-

logischer Exegese ist die seit Theophilos vollzogene Identifikation von ‚Arché' (Anfang, Prinzip) in Genesis 1,1 mit der ‚Arché' des Johannes-Evangeliums und der ‚Arché' in Proverbia 8,22 („Der Herr schuf mich im Anfang seiner Wege"), so daß ‚Arché' identisch gedacht werden konnte mit ‚Logos', Weisheit, Christus. Damit wird der Akt des Schaffens von Welt zu einem wesentlichen Element einer Trinitäts-Theologie: der Vater, der die *causae primordiales*, d. h. die intelligible Welt oder den Sohn, ewig schafft, oder aber der Sohn, durch dessen worthaftes Sein der Vater das Endlich-Sein der Welt konstituiert. Die im Sinne der griechischen Metaphysik verstandene ‚Arché' als erster Ursprung von Allem ist also in der christlichen Schöpfungstheologie in den trinitarisch schaffenden Gott als den setzenden Grund umgeformt und bewahrt zugleich.

Obgleich die Beiträge insgesamt einem geduldigen Leser einen Einblick in die geschichtliche Entwicklung des Problems gewähren, ersetzen sie keineswegs eine Monographie der Satzgeschichte von Genesis 1,1. Eine eigentliche Organisation der *disiecta membra* gelingt deshalb auch nicht dem ohne Zweifel nützlichen Epilog von Charles Touati. Zu geringe Aufmerksamkeit ist aufs ganze gesehen – für ein primär philosophisches Interesse – den durch die griechische Kosmologie gegebenen Vorbedingungen einer christlichen Schöpfungslehre gewidmet (Wirkungsgeschichte des platonischen Timaios). Die Eigenständigkeit des Ansatzes christlicher Theologie hätte dadurch trotz ihrer Verbundenheit mit griechischem Denken klarer und verläßlicher konturiert werden können.

Freiburg i. Br. Werner Beierwaltes

Xhaufflaire, Marcel: **La „théologie politique".** Introduction à la théologie politique de J. B. Metz. Tome I. – Paris: Cerf 1972. 142 S. (Cogitatio fidei Bd 69) br. FF 19.80

Im vorliegenden Buch versucht Vf., ein ehemaliger Schüler von J.-B. Metz, die „politische Theologie" (= po. Th.) seines Lehrers Lesern des französischen Sprachraums zugänglich zu machen und sie kritisch zu würdigen. Dieses Ziel wird um so besser erreicht, als Vf. einen guten Teil der Diskussionsbeiträge um die Metzsche „po. Th." mit anführt und kritisch auswertet. Das Werk ist für zwei Bände geplant. Im zweiten Band soll untersucht werden, wie die „po. Th." die „Theorie einer neuen Praxis der Kirche" sein will, und „welche konkreten Änderungen sie von Kirche und Theologie verlangt", um ihnen über die Schwelle der gegenwärtigen „Identitätskrise" hinwegzuhelfen und sie im politischen Bereich wahrhaft „signifikant und befreiend" zu machen (142).

Das Buch gliedert sich in folgende Kapitel auf: 1. Der Streit um den Ausdruck „po. Th." – 2. Die Neuheit der po. Th. bei Metz – 3. Die theologischen Inhalte der po. Th. – 4. Die Vermittlungsinstanzen der politischen Dimension des eschatologischen Glaubens: die Kirche – 5. Die Ethik – 6. Die Praxis der po. Th.

Vf. solidarisiert sich weitgehend mit dem Grundanliegen seines Lehrers (13), so daß es ihm vorzüglich gelingt, diesen gegen Angriffe, die auf dem Unverständnis des Metzschen Ansatzes beruhen, zu verteidigen. Bei der Darlegung der „theologischen Inhalte" der po. Th. setzt Vf. den Akzent auf zwei Themen: den „eschatologischen Vorbehalt" und die „gefährliche Erinnerung Jesu Christi". Ob es angemessen ist, diese beiden Themen, die m. E. eher eine formale Funktion in einem bewußt fundamental-theologisch orientierten Ansatz erfüllen, als die Inhalte der Metz'schen Theologie zu bezeichnen, bleibt fraglich. Richtig ist jedenfalls, daß hinter beiden genannten Themen ausgesprochen inhaltliche Erkenntnisse stehen; hinter dem „eschatologischen Vorbehalt": Der Glaube an den „Gott vor uns" der Bibel, dessen Transzendenz mit unserer geschichtlichen Zukunft „dialektisch" korreliert (42), und hinter der „gefährlichen Erinnerung": die unveränderbare Tradition des Leidens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi sowie die darauf bezogene „fides quae" des Christentums (48f). – Es mag überraschen, daß die Kirche und die Ethik in vollkommener Parallelität als Vermittlungsinstanzen des politisch ausgerichteten eschatologischen Glaubens angesprochen werden. Daran kommt sicherlich die mangelnde Präzision der vorliegenden Darstellung, aber auch das Unvollendetsein des Metzschen Ansatzes selbst zum Vorschein. Der Gedanke an eine Kirche, deren eschatologische Aufgabe vorzüglich in einer moralischen Protestbewegung gegen die tiefgreifende Widersprüchlichkeit der gegenwärtigen Gesellschaft, ihre Technokratie (92f) und ihre mangelnde Humanisation (90) bestehen soll, reicht noch nicht aus, das Wesen der kirchlichen Sendung adäquat aufzuzeigen. Die Metzsche Ethisierung des ekklesialen Weltbezuges scheint mir eine wichtige formale Konsequenz des politisch dimensionierten Theologisierens zu sein, sie erhält jedoch ihre eigentliche Begründung nur dann, wenn sie auf das geschichtlich bestimmte Wesen der Kirche zurückgekoppelt wird. Auch an diesem Punkt sollten die formalen Früchte der po. Th. in ihrer unabdingbaren Bezogenheit zu den inhaltlichen Wurzeln erscheinen. – Für den Vf. liegt die entscheidende Frage anscheinend anderswo. Sie ist nicht die der „inhaltlichen Füllung" des gesellschaftlich ausgerichteten Theologisierens, sondern vielmehr die der „Praxis" der po. Th. Hier setzt Vf. auch mit seiner Metz-Kritik an. Er spricht vom Dilemma des Theologen, der einerseits jegliche Trennung zwischen Theorie und Praxis aufhebe, andererseits mit seiner Theologie nie eine bestimmte politische Aktion „legitimieren" wolle (118). Die Gründe, aus denen die po. Th. dieses Dilemma nicht zu überwinden vermag, liegen nach Vf. z. T. darin, daß Metz trotz seiner Nähe zur Frankfurter Schule doch stark abstrakt, idealistisch und liberal bleibe. Er habe vor allem die Kategorien der bürgerlichen Aufklärung, des politischen Liberalismus und des hegelianischen Idealismus (Gott als „Subjekt der Geschichte"!) übernommen (128–133). Deshalb könne er auch kein echt positives Verhältnis zu den analytisch arbeitenden Sozialwissenschaften haben (136f). Die von ihm intendierte „totale Kritik" an bestehenden Verhältnissen erschwere es ihm, Analysen durchzuführen und Alternativhypothesen aufzustellen (vgl. den Vorwurf H. Alberts, S. 58). So sieht sich Vf. gezwungen, folgendes vorläufiges Urteil zu fällen: Die po. Th. bleibt bis auf weiteres eine Absichtserklärung, ohne effektiven Beitrag zur Verwirklichung der erklärten Absicht (138). Ob dieses Urteil aufgrund der Weiterentwicklung der po. Th. seit 1971 nicht zu revidieren wäre, läßt sich ernsthaft fragen. Vermutlich wird Vf. in seinem zweiten Band daran denken.

Xhaufflaires Buch erreicht ohne große Mühe sein Ziel: eine Einleitung in die grundlegende Phase der po. Th. von Metz unter Berücksichtigung der sie begleitenden kritischen Stellungnahmen zu bieten. Eine mögliche Weiterführung des Metzschen Ansatzes deutet es nur sehr generell an.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Silva, Sergio: **Glaube und Politik: Herausforderung Lateinamerikas.** Von der christlich inspirierten Partei zur Theologie der Befreiung. – Bern, Frankfurt: Lang 1973. 310 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Nr. 15) br. DM 32.–

Die 1972 in Regensburg (Ref.: N. Schiffers) eingereichte Diss. widmet sich dem Problem, wie Glaube durch Theorie und Praxis der Politik zur Parteinahme und damit zur Reflexion über die eigene Lebendigkeit und zu neuer Praxis herausgefordert wird. Nun sind weder das Problem noch seine Bearbeitung etwas Neues; ja, es geht S. auch darum zu zeigen, wie weit und teilweise wie engagiert lateinamerikanische Theologie sich diesem Problem seit geraumer Zeit gewidmet hat.

Neu und bemerkenswert sind dagegen an dieser Arbeit einmal das als Exempel verarbeitete Material, zum anderen die Methode, mit der dieses Material für die theologische Durchdringung aufbereitet wird.

1) Als Material der Argumentation dienen S. nicht theologische oder politisch-philosophische Theorien über das Wesen von Glauben bzw. Politik, sondern aktuelle Dokumente einer konkreten politischen Auseinandersetzung mit ihrer unlösbaren Mischung von zufälligen und wesentlichen, taktischen und prinzipiellen, konkreten und abstrakten, religiösen und politischen Behauptungen, Hypothesen, Theorien. Es handelt sich a) um Material des Präsidentschafts-Wahlkampfes des chilenischen Christdemokraten E. Frei von 1964, geführt unter dem Motto „Revolution in Freiheit"; b) Material aus dem Wahlkampf seines Gegenkandidaten S. Allende; c) offizielle und offiziöse Texte der (chilenischen) katholischen Kirche, besonders sozialethische Fragen betreffend; d) Reden und Gesetzentwürfe der Administration Freis aus dem ersten Regierungsjahr, deren Verarbeitung den Zweck hat, die Pläne des Wahlkampfes an ihrer Realisierung zu messen; e) Schriften des kritischen, linken Flügels der Christdemokraten.

Diese stilistisch wie inhaltlich eindrucksvolle Dokumentation eines von allen Seiten engagiert geführten Kampfes um das politisch Richtige und natürlich auch um politische Macht wäre zweifellos für den Leser – besonders den europäischen – verwirrend, wäre sie nicht mit einer in

der Theologie neuartigen Methode penibel, aber übersichtlich aufgeschlüsselt und für Interpretation fruchtbar gemacht.

2) Diese Methode ist die von A. J. Greimas im französischen Strukturalismus entwickelte Methode der aktantiellen Analyse. Sie wurde zwar an unpolitischen Texten (insbesondere Volksmärchen) entwickelt. Eine Bemerkung von Cl. Bremond erschließt aber die theoretische Möglichkeit ihrer Anwendung auch auf ideologisch-politisches Material (18–20; 37–107).

Diese ungewöhnliche Methode wird nun im zweiten Teil auch auf lateinamerikanische theologische Texte angewandt (125–149), deren erhobene Probleme 149–192 theoretisch, 192–231 praktisch vermittelt werden. Außer einer Menge hilfreicher Anmerkungen findet sich am Schluß des Buches ein nicht leicht durchschaubares Register aller Belegstellen sowie ein 25 Seiten umfassendes Literatur-Verzeichnis, die das Buch nicht nur zum einmaligen Lesen, sondern auch zum häufigeren Benützen geeignet machen.

Die Neuheit und Kompliziertheit der angewandten Methode, die bereits traurige Wirklichkeit gewordene Vergänglichkeit der Aktualität der dokumentierten politischen Auseinandersetzung, schließlich auch die umständliche, oft holperige deutsche Übersetzung – dies alles zusammengenommen wird dem Buch nicht viele Freunde gewinnen.

Dabei könnte ein Blick insbesondere in den interpretativ-theologischen letzten Teil jeden Kundigen überzeugen, wie wichtig und wie aufregend das ist, was dort abgehandelt wird. Es handelt sich – um Probleme der analysierten Dokumente gruppiert – um eine systematische, höchst durchdachte, kaum ein Problem auslassende Darstellung der „Theologie der Befreiung" und zugleich um eine einleuchtende Erklärung ihrer Herkunft und Entstehungsgeschichte. Ohne der Gefahr der Anwendung einer allzeit erklärungskräftigen Geschichtsphilosophie oder -theologie zu verfallen, trägt S. aus strukturaler Analyse Elemente einer Theologie zusammen, die in der Lage ist, in der historischen und politischen Herausforderung ihrer konkreten Situation zu bestehen.

Theologie hat sich kritisch mit den Ergebnissen der Sozialwissenschaften auseinanderzusetzen, aber auch für bestimmte sozioökonomische Theorien zu optieren, die den konfliktiven Charakter des Geschichtsprozesses theoretisch artikulieren. Schon aus dieser Option, aber auch, weil Glaube letztlich Praxis ist, hat er eine unaufgebbare politische Dimension, die sein eigentlicher „Ort" ist (149–160). Materialiter ist der Fortgang der Geschichte ein Prozeß der Befreiung, geöffnet auf Zukunft hin. In diesem Prozeß hat der Glaube die prophetische Funktion der Anklage und Hoffnung. Aber nicht die Gläubigen sind einfachhin Subjekt dieses Prozesses, auch nicht eine quasi ab ovo markierbare Klasse, sondern die Armen, Unterdrückten, Marginalen. Indem der Glaube für sie und ihre Befreiung optiert, wird er notwendig ideologisch. Diese Option darf keine theoretische bleiben, sondern hat sich praktisch zu kompromittieren: Wer so optiert, muß als Armer unter Armen leben, muß am Befreiungskampf teilnehmen. (Hier fallen interessante Bemerkungen zum Problem der Gewalt ab. 206f). Diese Forderungen können aber nicht nur für den einzelnen Christen gelten, sondern sind gültig für die ganze Kirche, wenigstens in Lateinamerika: materielle und politische Armut, Solidarität, Protest, Kampf zusammen mit den Armen. Eine so völlige Umorientierung kirchlichen Handelns kann nur durch eine Neustrukturierung von kleinen Gruppen her erfolgen.

Auch S. wird bewußt sein, daß eine Reihe von Fragen ungelöst bleiben, deren Ausblendung freilich z. T. durch den akzidentellen Charakter der analysierten Dokumente begründet ist. Aber auch die interpretierenden Passagen lassen oft nur ungenügend erkennen, wie denn ein so neu geformtes Bild von Praxis des Glaubens, der Kirche, der Theologie verbunden werden soll mit deren „status quo", der apolitischen Option (die gewiß auch eine politische ist). D. h. es müßte mehr reflektiert werden die praktische und strukturelle Vermittlung der jetzigen Praxis der Kirche mit der als besser bezeichneten; es müßten Strategien der Umwandlung artikuliert und theoretisiert werden. Sonst bleibt zu befürchten, daß die konkrete Realität von Politik und Kirche so bleibt, wie sie ist, weil die kritischen Theoretiker dieser Realität sich in abstrakten, unvermittelten Utopien ergehen.

Der Autor identifiziert sich über weite Strecken mit den aus den Dokumenten erhobenen Forderungen, so daß die Arbeit teilweise bekenntnishafte Züge annimmt. Mag der wissenschaftliche Leser darüber die Nase rümpfen, so wird er doch die Intention nur fassen können, wenn er die Existenz einer solchen politischen Lage und einer daraus erwachsenen Theologie als „brüderliche Herausforderung" (231) an europäische Theologie und Kirche empfindet.

Regensburg Joachim Herten

Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens. Hrsg. von Paul Verghese. – Stuttgart: Evang. Verlagswerk (1973). 284 S. (Die Kirchen der Welt, Bd 12) Linson DM 35.–

Das Werk ist ein Sammelband. Der Oberbegriff „koptische Kirche" ist sehr weit zu verstehen, weil er im gewissen Sinne die äthiopische Kirche miteinschließt. Diese war zwar jahrhunderte lang in hierarchischen Fragen von der koptischen Kirche Ägyptens abhängig, doch führte sie praktisch stets ein Eigenleben. Seit 1959 hat die äthiopische Kirche einen Patriarchen und ist damit nach allen Seiten hin völlig unabhängig. Es ist daher nicht berechtigt, wenn man heute die äthiopische Kirche irgendwie der koptischen beiordnet.

Das Buch beginnt mit der koptisch-orthodoxen Kirche (11–129).

P. Verghese, Die Kirche von Alexandrien, eine kurze historisch-theologische Einführung: Markustradition. Der Schädel des hl. Markus ist im Besitze des koptischen Patriarchen, die Gebeine wurden im Anfang des 9. Jh. von venedischen Kaufleuten nach Venedig geschmuggelt (Markusdom). Von Anfang an war die koptische Kirche eine Märtyrerkirche. Sie fand eine starke Stütze im Mönchtum. Katechetenschule mit zwei Traditionen: eine wissenschaftliche und eine kirchliche. Doch eine wirkliche Scheidung konnten wir nicht feststellen. S. 18 wird Gregor von Nazianz irrtümlich als Patriarch von Konstantinopel bezeichnet. Gregor war Bischof dieser Stadt. Vf. vertritt den Monophysitismus (Einnaturenlehre in Christus). Der arabische Einfall (gegen 650) wird geschildert, ebenso die Kreuzzüge in ihrem Mißerfolg. Nach dem Konzil von Ferrara-Florenz bildete sich eine mit Rom unierte koptische Kirche, der keine Bedeutung zugemessen wird.

Bischof A. Samuel, Der Beitrag der koptischen Kirche zum universalen Christentum: Der Weg führt über die Katechetenschule, ökumenische Konzilien, das Mönchtum, den missionarischen Beitrag bis in die neueste Zeit.

P. Verghese, Gottesdienst und Disziplin in der koptischen Kirche: Dargestellt werden: eucharistische Liturgien, die kanonischen Stunden, besondere Gottesdienste, Taufe, Buße, Ehe, Krankensalbung, Ordination, Konsekration des Patriarchen, Hauptfeste, Kalender, Fastenzeiten.

M. Assad, Ägyptisches Mönchtum – noch immer eine einflußreiche Macht. Eine heutige Deutung des Mönchstums.

N. Mikhail, Die koptische Kirche von 1800–1970: Der Beitrag berichtet über den heutigen Zustand und die Tätigkeit. Wir lesen folgende Überschriften: Teilnahme am Leben des Landes, das Regime Nassers, Aspekte der koptischen Gemeinschaft, berühmte Persönlichkeiten, Religionsunterricht, Jugendarbeit, theologische Ausbildung, Studien, Laientätigkeit.

A. Athanasius, Die koptische Kirche heute: Das Mönchtum (praktische Lebensweise), diakonische Orden (Männer und Frauen, die sich zum Zölibat verpflichten und gemeinsam leben), Liste der Patriarchen ab 1789, jüngste Ereignisse.

M. Assad, Prägung der koptischen Identität (Selbstbewußtsein): Geschichtliche, familiäre, pädagogische Fragen, Kindergottesdienste, Religionsunterricht, landwirtschaftliche Ausbildungsstätten, Mission in den Dörfern.

M. Assad, Theologische Ausbildung und koptische Kultur. Soziologie, Lehrpläne für Seminare, kulturelle Einrichtungen, Zeitschriften und Bücher.

Die äthiopisch-orthodoxe Kirche (133–207).

P. Verghese, Die äthiopische Kirche heute: Bestandsaufnahme, liturgische Reform, Kirchenverwaltung, Kirche und Staat in Äthiopien, Laien- und Missionsbewegungen, eine Studentenorganisation, Beziehungen zum ökumenischen Rat der Kirchen, die finanzielle Lage der Kirche.

P. Verghese, Die Frühgeschichte der Kirche: Ursprünge, Aksum-Periode (4.–9. Jh.), die Ankunft der neun Heiligen, Entstehung der Kirchenmusik, der Aufstieg des Islam.

T. Tamrat, Die Kirche von 700–1600: Die Ausbreitung des Islam, die Anfänge der Zagwē-Dynastie, Neubelebung der Kirche (1200–1526), die salomonische Dynastie, Klosterleben und Ausbreitung des Christentums, Entwicklung der christlichen Literatur, Verfolgungen und religiöse Kontroversen, von Achmed Gran geführte Kriege, Äthiopien und Europa.

V. C. Samuel, Der Glaube der Kirche: Vf. bezeugt die christologische Einnaturenlehre (Monophysitismus).

P. Verghese, Die äthiopische liturgische Tradition: Beschreibung der Liturgie, Kalender.

P. Verghese, Beziehungen zu anderen Kirchen und ausländischen Missionen in Äthiopien: Hier werden einige Schwerpunkte in dem Verhalten zur weiteren Christenheit hervorgehoben, besonders zur katholischen und evangelischen. Die Beziehungen zur römisch-kath. werden durchweg zu negativ beurteilt. Die römisch-kath. hat 50 000, die evangelische 200 000 Mitglieder. Beide Kirchen machen nur ein Prozent der Gesamtbevölkerung aus.

Die Anmerkungen finden sich auf 211–222, eine Chronologie 223–27, eine Gliederung, Leitung und Anschriften 228–31, zuletzt eine Dokumentation 232–66, die sich auf Tagungen und Konferenzen unter den Ost-

kirchen bezieht. Biographie 267–84. Aus dem Vorwort: „Mit den Beiträgen kommen Angehörige möglichst der jeweiligen eigenen Kirche zu Wort. Dadurch ist natürlich eine große Verschiedenheit der Aufsätze zustande gekommen, bei denen es auch Überschneidungen gibt, die wir nicht in jedem Falle eliminiert haben."

An Orientierungen über das vorgetragene Thema fehlt es nicht. Wir verweisen nur auf die neuesten Hauptwerke: K. Algermissen, Konfessionskunde, Paderborn[8] 1969, 126–37: die Kirche der Kopten, 138–147 die äthiopische Kirche, beide von H. de Vries; Aziz S. Atiya, A history of Eastern Christianity, London 1968, 13–145, die koptische, 146–66 die äthiopische Kirche (gründlich und umfassend). Und doch nimmt das vorgelegte Werke eine bestimmte Eigenstellung ein, die geeignet ist, die Literatur nach dem Praktischen hin zu ergänzen. Die deutsche Übersetzung ist gut.

Amelsbüren Paul Krüger

Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968. Im Auftrag des Ausschusses für ökumenische Geschichte, Genf, hrsg. von Harold E. Fey. Deutsche Ausgabe bearbeitet von Günther Gaßmann. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1974). 639 S. (Theologie der Ökumene, Bd 13) Lw. DM 98.–

Nach den 1957 und 1958 von R. Rouse und S. Neill herausgegebenen zwei ersten Bänden der „Geschichte der ökumenischen Bewegung", die sich mit der Zeit von 1517 bis 1948 befassen, ist jetzt der dritte, von H. E. Fey herausgegebene Bd über die Zeit von 1948–1968 erschienen. In ihm beschreiben fünfzehn maßgebliche Persönlichkeiten aus der Ökumene den Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der damit verbundenen Bewegung, von dessen Gründung und Ersten Vollversammlung in Amsterdam bis zur Vierten Vollversammlung in Uppsala.

H.E. Fey wie auch der Herausgeber der deutschen Ausgabe, G. Gaßmann, weisen in ihren jeweiligen Vorworten darauf hin, daß die 20 Jahre, denen die Beiträge dieses Bandes gelten, noch nicht durch eine umfassende und abschließende Darstellung erfaßt werden können. Es ist ihnen beiden bewußt, daß die einzelnen Vf. durch den kurzen zeitlichen Abstand von den Ereignissen, die sie zu beschreiben haben, und bei denen sie z. T. selber Protagonisten waren, in der richtigen Sicht der Dinge und Perspektive nicht ungefährdet sind. Die daraus tatsächlich resultierende Unfertigkeit des ganzen Werkes, die eklatante Unausgeglichenheit zwischen den einzelnen Beiträgen und die unzähligen Wiederholungen bilden auch einen dominierenden Aspekt, der den Leser von Anfang bis Ende des Bandes begleitet. Das Unbehagen fängt wohl bei der Frage an, welche Zielsetzung das Werk hat und unter welchen Gesichtspunkten und mit welchen Kriterien es folglich in seiner Absicht und seinem Inhalt zu beurteilen ist. Wird in ihm nicht mindestens teilweise etwas unter falschem Titel angeboten? Handelt es sich inhaltlich wirklich um Zeitgeschichte? Von einigen Beiträgen kann man das wohl sagen. Andere wiederum sind viel eher als Selbstdarstellung eigenen 20jährigen Handelns zu verstehen, und zwar eines Handelns, dessen unmittelbare Folgen das nicht allseits unproblematische Geschehen unserer heutigen Tage bestimmen. Kann bei dieser Form von Gegenwartsgeschichtsschreibung das apologetische Moment in re propria ausbleiben?

Aber auch wenn man den Band als Selbstdarstellung des ÖRK betrachtet, kann man damit nicht glücklich werden. So fundiert und einsichtverleihend die ersten Kap. von W. A. Visser't Hooft („Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948") und H. Krüger („Leben und Wirksamkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen") sind, so konfus, mittelmäßig und langweilig sind viele der darauffolgenden. Die letzten, thematisch wohl wichtigeren Kap., die in die Zukunft weisen, enttäuschen zutiefst. Bei der Lektüre ist man sich anfänglich nicht ganz sicher, ob es die mangelhaften Übersetzungen, der teilweise nach unkorrigierten Druckfahnen anmutende Satz, der schlechte Darstellungsstil oder der Inhalt selber ist, der enttäuscht. Aber gerade die programmatischen Kap. wie die von E. C. Blake („Uppsala und danach"), P. Abrecht („Zur Entwicklung des sozialen Denkens und Handelns in der Ökumene") und D. L. Edwards („Zeichen von Radikalismus in der ökumenischen Bewegung") zwingen zur Frage, ob der ÖRK tatsächlich die letzten 20 Jahre mit so wenig Substanz, mit einer so naiven Theologie und einer so geringen Einsicht in die Tiefe und Breite der Gesamtproblematik hat überleben können. Immer wieder ist man bei der Lektüre dieser Beiträge gezwungen, nach dem Ökumeneverständnis zu suchen, das diesen Darstellungen zugrunde liegt.

Für D. L. Edwards etwa ist die Pfingstbewegung, die Anfang dieses Jahrhunderts in den USA und Wales ihren Anfang nahm, schon darum ökumenisch, weil sie die „Einfachheit und den Eifer, wie wir sie in der Apostelgeschichte vorfinden, wiederaufleben lassen wollte" (495).

Die Prioritäten, die E. C. Blake setzt, lassen wahrlich daran zweifeln, ob das ungeordnete Konglomerat der Dinge, die er unter dem Begriff Ökumene subsumiert, tatsächlich als christlich oder nicht doch vielmehr als synkretistisch zu bezeichnen ist. Seiner Meinung nach stand die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala vordringlich vor der Frage, „... ob man die durch die neue gegenseitige technologische Abhängigkeit heute geforderte Weltgemeinschaft werde rechtzeitig schaffen können, um die seit Hiroschima drohende nukleare Selbstzerstörung zu vermeiden. Gleichzeitig stand die Vollversammlung vor der sekundären Frage, ob der in Jesus Christus offenbarte Glaube an Gott, der die Kirchen im ÖRK zusammengeführt hatte, stark genug sei, um einen Beitrag zu den menschlichen Erfordernissen des Jahres 1968 zu leisten" (538, vgl. auch 550). Entspricht diese fragwürdige Reihenfolge der Dinge tatsächlich der Überzeugung der Mitgliedskirchen des ÖRK?

P. Abrecht versucht in seinem Beitrag das soziale und politische Engagement des ÖRK zu rechtfertigen. Er bedient sich hierfür eines Schlüsselbegriffes, nämlich der „ökumenischen Sozialethik" (310). Da es ihm im Verlauf seiner Ausführungen aber keineswegs gelingt, diesen Begriff inhaltlich zu füllen oder zu explizieren, werden auch für den zuvor nicht unbedingt festgelegten Leser die sozialpolitischen Aktionen des ÖRK eher noch fragwürdiger als sie es vielleicht zuvor waren.

Anders steht es, wie schon anbedeutet, mit den ersten Kap. des Bandes, verfaßt von Visser't Hooft und H. Krüger, die in abgewogener, selbstkritischer und differenzierter Weise schon in ihrem Aufbau im wesentlichen den Inhalt des ganzen Bandes vorwegnehmen. Sie zeigen, wie es zur Erweiterung der theologischen Basis des ÖRK kam, zur Vertiefung der ekklesiologischen Dimension, zur Klärung grundsätzlicher ekklesiologischer Fragen, zur Integrierung der Mission, aber gleichzeitig auch, wie es im Laufe der Jahre zu einer Verdichtung der Problematik kam: einmal dadurch, daß sich die moderne Theologie in dem Maße, in dem sie sich in den Mitgliedskirchen etablierte, auch im ÖRK bemerkbar machte, zum andern dadurch, daß immer mehr Kirchen dem ÖRK beitraten, die so stark mit den politischen Führungen ihrer Länder in Verbindung standen, daß sie die politische Polarisierung nicht vor den Türen des ÖRK lassen konnten und dadurch die Gemeinschaft nicht unerheblich belasteten. Drittens durch die immer lauter werdenden Stimmen aus den Kirchen der Dritten Welt, die doch wesentlich stärker, als dies in der kirchlichen Tradition des Abendlandes der Fall ist, das Heil innerweltlich realisiert wissen wollen. Über diese Probleme geben Visser't Hooft und Krüger einen sachlichen Überblick und registrieren gleichzeitig nüchtern sowohl Kritik, Mißverständnisse und Widersprüche.

Die weiteren Kap. sollten diesen ersten Überblick in den Einzelheiten entfalten. Teilweise sind sie unter informatorischem Gesichtspunkt nützlich, teilweise bringen sie inhaltlich kaum mehr als das von Visser't Hooft und Krüger Gesagte. H. R. Weber schreibt über die kontinentale und regionale Entwicklung ökumenischer Organisationen; F. Short berichtet über die nationalen Christenräte, trifft dabei aber mehr das Soll als das tatsächliche Haben dieser Organisationen. H. E. Fey schildert den nicht reibungslosen Ablauf des Verhältnisses zwischen den konfessionellen Weltbünden und dem ÖRK. Trotz guter Information über Zahlen und Strukturen vermißt man in diesem Beitrag eine klare Differenzierung zwischen Konfession und Konfessionalismus. Etwas schematisch berichtet M. B. Handspicker über die einzelnen Studienarbeiten und sonstigen Aktivitäten der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung. Über das Verhältnis von Mission und Ökumene schreibt L. Newbigin. Die Arbeit der Abteilung für zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst wird von G. Murray, die Tätigkeit der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten von F. Nolde beschrieben. V. T. Istavridis berichtet über die innerorthodoxen Bziehungen sowie etwas schematisch über die Verbindungen mit den einzelnen Kirchen des Westens und dem ÖRK. In seinem Beitrag über die ökumenische Bewegung und die römisch-katholische Kirche liefert L. Vischer eine ausgezeichnete Monographie über die katholische ökumenische Bewegung seit 1948. Zutreffend und plastisch schildert er als Nichtkatholik die eigentlichen Bewegmotive der verschiedenen Schritte der katholischen Kirche vor, in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere auch gegenüber dem ÖRK. Schließlich schreibt H. J. Margull in einem kurzen und übersichtlichen Kapitel über die Verwirklichung der ökumenischen Dimension in den Ortsgemeinden.

Zusammenfassend wird man sagen können, daß das Werk vielleicht zu früh geschrieben wurde und darum auch keinen wirk-

lich wesentlichen Fortschritt in der Erforschung und Darstellung der neueren ökumenischen Bewegung leisten konnte. Eine wesentlich kürzere und besser ausgewählte Sammlung von Monographien hätte eher zum Ziel des Werkes geführt, wie es E. Gaßmann in seinem Vorwort beschreibt: „. . eine vorläufige Bestandsaufnahme . . . , die der gegenwärtigen Information und Orientierung und einer späteren Geschichtsschreibung dienen kann und soll" (11). In der jetzigen Form wird die spätere Geschichtsschreibung einige Vorsicht walten lassen müssen in der Verwertung.

Frankfurt a. M. Hans-Jörg Urban

Mühlen, Heribert: **Morgen wird Einheit sein.** Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen. Mit einem Beitrag von Lukas Vischer. – Paderborn: Schöningh 1974. X, 214 S. kart. DM 16.80

La Conférence oecuménique d'Uppsala, août 1968, puis le Comité central du Conseil oecuménique des Eglises, à Addis Abeba, janvier 1971, enfin la Commission «Foi et Constitution» réunie à Louvain en août 1971 ont demandé que les Eglises chrétiennes tendent à tenir un jour un concile «vraiment oecuménique» de toutes les Communions chrétiennes. Elles doivent s'y préparer en actualisant au maximum leur conciliarité foncière. A Louvain on a précisé ce qu'il faut entendre par conciliarité: «Unter Konziliarität verstehen wir das Zusammenkommen von Christen – örtlich, regional oder weltweit – zu gemeinsamem Gebet, zu Beratung und Entscheidung in dem Glauben, daß der Heilige Geist solche Zusammenkünfte für seine eigenen Zwecke der Versöhnung, Erneuerung und Umgestaltung der Kirche benützen kann, indem er sie zur Fülle der Wahrheit und der Liebe hinführt.» H. Mühlen reprend la distinction entre une conciliarité comme «Wesenseigenschaft der Kirche» qui s'exerce dans la vie ordinaire de l'Eglise et qui exprime sa nature profonde, et une conciliarité se produisant dans un concile proprement dit, qui est de l'ordre de l'Ereignis. Au fond, la «conciliarité ecclésiale» est ce qui se pratique déjà dans l'oecuménisme, mais Mühlen pense que l'idée de concile et la visée de tenir au jour un concile universel de tous les chrétiens peuvent donner à l'effort oecuménique un visage concret, lui tracer une voie concrète.

Il éclaire cette voie 1) en précisant une méthode de comportement «conciliaire» caractérisée par les termes «Selbstfindung» (grâce au dialogue), «Öffnung» (qui permet la convergence: c'est cela l'essentiel), «Rezeption» (par le consentement à la vérité de l'autre). Redisons-le: il n'y a rien de neuf ici, c'est ce qui se pratique dans l'oecuménisme théologique. Mühlen se limite à cet oecuménisme théologique, certes bien important et toujours nécessaire, mais il ne parle ni de l'oecuménisme spirituel, sauf sous la forme des groupes de type pentecostal, ni de l'oecuménisme séculier de service ensemble des libérations humaines, qui a cependant tenu une grande place à Uppsala et que beaucoup préconisent aujourd'hui comme seul vraiment efficace, ce qui est l'exagération d'une réalité authentique. Il manque aux réflexions de ce livre l'aspect de rapport de l'Eglise au monde de son «pour le monde» . . .2) En développant, à partir de l'Ecriture, une certaine notion de vérité. 3) En illustrant la démarche à faire par deux exemples historiques, celui du Synode des Apôtres à Jérusalem (Actes 15) et celui du concile de Florence qui admit deux voies différentes d'expression d'une même réalité: Procession du Saint-Esprit «ex Patre Filioque» ou «a Patre per Filium». L'Ecriture ne parle pas de vérités, au pluriel, mais de «vérité». Elle en donne une conception qui dépasse l'aspect de contenu (Inhalt) conceptuel mais englobe les valeurs de «Wahrhaftigkeit, Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit und Ganzheit». Quand donc on dit que «die Einheit ist nur in der Wahrheit möglich», principe de tout oecuménisme qui n'est pas un «faux irénisme», il s'agit d'une vérité qui ne se réduit pas à une identité matérielle de contenu conceptuel et de formule, mais fait appel à d'autres valeurs que Mühlen fonde dans un 4e apport que voici:

4) C'est sans doute l'apport le plus personnel de Mühlen, en tout cas celui qui lui tient le plus à coeur. Il y revient dans tous ses écrits d'une manière ou d'une autre: une vision trinitaire, une pneumatologie, une ecclésiologie des charismes. Nous opérons trop souvent avec un monothéisme prétrinitaire, duquel découle une conception monarchique et pyramidale de l'Eglise: Mühlen donne quelques exemples historiques typiques. Mais Dieu est uni-trinité, et le Saint-Esprit donne des charismes différents «pros to sympheron» (1 Cor. 12,7), ce que Mühlen traduit «in Hinblick auf das, was vereinigt, was zur Übereinstimmung führt».

Si l'on fait confluer tous ces éléments fondant un cheminement oecuménique conciliaire, on aboutit à ceci: reconnaître les dons de chacun, reconnaître leur caractère partiel; l'hérésie consisterait à isoler et absolutiser son don en refusant de reconnaître celui de l'autre. Ne pas chercher un accord d'identité matérielle, mais une convergence: cf. l'exemple du concile de Florence et de celui des Apôtres, qui n'a pas éliminé entièrement la différence entre judéochrétiens et paganochrétiens, mais a empêché que les premiers imposent leur tradition propre à toute l'Eglise. L'unité ne sera pas celle d'une unique confession rigidement formulée et qui s'imposerait à tous, mais celle d'une expérience du Christ seul Seigneur, faite sous l'action de l'Esprit qui donne à chacun ses dons sans que personne puisse prétendre en avoir la totalité. Convergence, réception, consentement! Dans son chapitre V Mühlen propose une application de ces idées à la question de l'Amt. Avouons notre déception: ces considérations sont vraiment très élémentaires, insatisfaisantes. Il termine sur une évocation du mouvement actuel de Pentecôte et, dans un Nachwort, le cadinal Suenens fait de même. Mais l'évocation est tout juste esquissée sans qu'on pose aucune des questions que ce mouvement appelle, quelle que soit la sympathie avec laquelle on l'approche.

Nous sommes ainsi amené à exprimer rapidement nos réactions personnelles devant ce nouveau livre de Mühlen: d'abord un accord, ensuite des questions critiques. Un accord. 1) nous sommes reconnaissant à Mühlen pour sa critique du monothéisme prétrinitaire et ses suggestions d'application à l'Eglise d'une vision pleinement trinitaire de Dieu. Il avait déjà exposé cela dans «Entsakralisierung» (Schöningh 1971). 2) Quelles que soient les questions que pose sa théologie du Saint-Esprit („das Wir in Person», etc.), Mühlen apporte une contribution précieuse à la Pneumatologie, c'est-à-dire, au delà d'une théologie de la Troisième Personne, à la vision de son rôle dans l'Eglise et dans l'ecclésiologie. Il faut sortir d'une vision d'unité par uniformité et aller vers une vision d'unité par convergence, consentement et communion. Cela à l'intérieur de notre ecclésiologie catholique. L'application en oecuménisme est délicate: elle doit être faite, mais elle a ses exigences et difficultés propres. Ici commencent nos questions, car Mühlen nous semble aller trop vite et passer outre, allègrement, à des difficultés qui ont leur poids de vérité. Nous le critiquerons donc pour l'empêcher de tomber dans le travers qu'il dénonce: absolutiser sa part de vérité.

1) Comme c'est souvent le cas dans les études allemandes (H. Küng!), l'horizon oecuménique est celui du protestantisme. L'Orthodoxie est absente. Or elle s'accorderait avec Mühlen sur les deux points où nous sommes nous-même d'accord, elle ne le suivrait pas dans sa relativisation de la vérité dogmatique ni dans une renonciation à se considérer et s'affirmer elle-même comme étant la plénitude. Ne pas inclure l'Orthodoxie dans sa problématique oecuménique est s'exposer à ce qu'elle remette tout en question après qu'on aura déroulé son discours. L'optimisme oecuménique de Mühlen risque d'être manque de réalisme, voire même d'exigence responsable.

2) Peut-on, comme Mühlen le fait, appliquer aux Eglises comme telles et aux Eglises séparées, ce que S. Paul dit des chrétiens ou des communautés particulières dans le cadre de l'Eglise une? Par exemple appliquer aux Eglises divisées non seulement 1. Cor. 1,10–13 (p. 44) mais 1 Cor. 12,4–27 (p. 56, 60, 199 et passim)? Peut-on leur appliquer de même le mot du Concile (Lumen gentium 23,2) sur l'Eglise «corpus ecclesiarum»? Est-ce que l'Eglise du Christ et des Apôtres existe aujourd'hui dans un corps ecclésial désignable ou n'existe-t-elle que dans une «Eglise universelle» qui serait l'ensemble de toutes les communautés ecclésiales actuellement séparées? Telle formule, de la p. 199 par exemple, oblige à poser la question. Le mot «Eglise» est-il employé dans son sens fort et précis? Mühlen ne force-t-il pas l'exemple du concile de Florence? On n'y a déclaré la formule «per Filium» également valable que prise au sens où elle exprime la visée du «Filioque». Mais nous sommes d'accord pour tenir l'exemple de Florence comme intéressant et important. Mühlen aurait pu y ajouter la déclaration de Paul VI à Istanbul le 15 juillet 1967.

3) Mühlen semble parler parfois comme si l'hérésie n'existait pas ou consistait seulement à absolutiser la part de vérité (c'est-à-dire de dons de l'Esprit) que l'on tient. Une formule comme «das Wahre das Ganze ist» a quelque chose d'ambigu. Une vérité particulière est vérité: par exemple la présence substantielle du Christ glorieux dans l'Eucharistie. Mühlen ne risque-t-il pas de diminuer l'importance des vérités, au pluriel, pour chercher une vérité (au singulier) qui soit la convergence et la communion de toutes les expériences du Christ? Nous sommes profondément d'accord pour nous ouvrir à l'interprétation du christianisme donnée et vécue, par exemple, dans la tradition luthérienne. Oui, profondément d'accord. Mais cela nous autorise-t-il à renoncer à

considérer comme «hérésie» la négation des positions de l'Eglise indivise du premier millénaire sur, par exemple, le ministère ordonné ou les sacrements? Certainement, je ne parlerai pas dans un vocabulaire de controverse. Mais puis-je taire cette vérité particulière (partielle)? Les développements de Mühlen sur cette question de la vérité appellent des élucidations plus satisfaisantes.

Suis-je devenu «intégriste»? Dieu m'en garde. Mais Dieu me garde aussi d'illusions qui s'insinueraient à la faveur de certaines imprécisions dans un projet généreux mais manquant de réalisme. Cela dit, «un concile vraiment oecuménique» est-il une utopie? Peut-être. Mais 1) si la conciliarité, fondée dans le mystère de l'Eglise, ne peut s'exprimer pleinement que dans l'unanimité de la foi et de la célébration eucharistique, elle admet des expressions mineures. Il y a eu des conciles de bien de sortes. 2) Une utopie peut être un mythe moteur, qui suscite et polarise des énergies. Dieu, par le ministère de Jean XXIII, a réouvert dans des conditions toutes nouvelles le chapitre de la conciliarité. C'est devenu un thème actuel et commun. Mühlen nous apporte, pour le mieux élaborer et mettre en oeuvre, des réflexions intéressantes. Nous souhaitons que beaucoup en tirent intelligemment profit.

Paris Yves Congar

Wickler, Wolfgang: **Die Biologie der Zehn Gebote.** – (München): Piper (1971). 225 S. Lw. DM 18.–

Wickler geht es, ähnlich wie in einer anderen Veröffentlichung (Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe – München/Zürich 1969), um das Anliegen, mit den im vorliegenden Buch angestellten Überlegungen Denkwege anzubieten, die der Mensch benutzen kann, wenn er nach Herkunft und Sinn sittlicher Normen fragt. Die Zehn Gebote sind dafür nach W. ein naheliegender Modellfall, doch ist das Verfahren, wie er betont, auf andere ethische und moralische Vorschriften ebenso anwendbar (vgl. 11).

W. hat in dieser Schrift auch wichtige Ergebnisse seiner verschiedenen zum Thema gehörenden Publikationen in der naturwissenschaftlichen Fachliteratur berücksichtigt (z. B. Vergleichende Verhaltensforschung und Phylogenetik, in: G. Heberer [Hrsg.], Die Evolution der Organismen Bd. I, Stuttgart ^{3}1967, 420–508) und dadurch einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht.

W. versucht, die Zehn Gebote, vor allem jene mit sozial-relevantem Charakter, mit Gesetzmäßigkeiten des tierischen Soziallebens in Zusammenhang zu bringen. Dabei zeigt sich, daß biologisch gegebene Strukturen im Moralverhalten des Menschen sicherlich eine Rolle spielen. Eine Ableitung moralischer Normen des Menschen in evolutionistischer Sicht liegt dabei aber nicht in der Absicht des Vf.s. Die Zehn Gebote bilden gewissermaßen den roten Faden, an dem Wickler seine Aussagen über ethische Weisungen für den Menschen aus der Sicht des Verhaltensforschers aufreiht:

Im ersten Teil des Buches werden vor allem einige grundsätzliche methodische Fragen des Vergleichens von tierischem und menschlichem Verhalten behandelt. Dabei interessiert in dem Abschnitt über „Verhaltensforschung und Moral – Theologie und Ethik" der Hinweis, daß Vf. den Versuch machen will, Methoden anzuwenden, durch die „der Biologe dem Vorwurf entgeht, die Grenzen seines Arbeitsbereiches überschritten zu haben" (25). Gründlich beschäftigt W. sich dann mit den ethologischen Arbeitsweisen. Für die weiteren Ausführungen wesentlich erscheint besonders wieder der Abschnitt „Moral-analoges Verhalten bei Mensch und Tier", der an einen ähnlichen Artikel von Konrad Lorenz aus dem Jahre 1954 anknüpft. „Moral-analoges Verhalten" bei Tieren bedeutet hier bestimmte Verhaltensformen, die Ähnlichkeiten mit menschlich-ethischem Verhalten (z. B. gegenseitige Hilfe) aufweisen, die aber natürlich nicht moralisch-einsichtigem Verhalten entspringen. Wickler stellt dann die Frage, „ob dem Menschen moral-analoges Verhalten etwa fehlt oder ob es beim Menschen keine Rolle spielt. Moral-analog wäre bei ihm jedes Verhalten, das, obwohl unüberlegt ausgeführt, nicht anders ausfällt, als wenn es vorher überlegt gewesen wäre, also einer nachträglichen moralischen Überprüfung standhält" (67). Anhand von Beispielen schließt der Autor, daß auch dem Menschen in diesem Sinne das „instinkthaft gute Handeln" zukommt (71).

Im zweiten Teil behandelt W. die „Gebote" der innerartlichen Aggression („Du sollst nicht töten"), der gegenseitigen Verständigung („Du sollst nicht lügen"), des Eigentums („Du sollst nicht stehlen"), der sexuellen Partnerschaft („Du sollst nicht ehebrechen") und des Erbens erworbener Eigenschaften („Du sollst das Alter ehren"). In der Behandlung der ethologischen Aggressionstheorie folgt W. im wesentlichen seinem Lehrer Konrad Lorenz, zeigt aber in der Kausal-Analyse ein vorsichtigeres und differenzierteres Vorgehen als dieser (vgl. bes. 118–129).

Einen besonderen Hinweis verdient der Abschnitt über „Die sexuelle Partnerschaft". Hier geht es W. im wesentlichen um folgende Schlußfolgerungen: Verhaltensbiologische Beobachtungen zeigen die Möglichkeit einer Neumotivation von Verhaltensweisen. Z. B. können Formen des Brutpflege- und Sexualverhaltens in neuer Funktion dem Sozialverhalten und der Partnerbindung dienen. Die Ethologie kann in diesem Zusammenhang auch nachweisen, daß Paarung (Kopula) und Fortpflanzung nicht naturgesetzlich untrennbar verbunden sind. Wie neumotivierte Veraltensmuster bei Tieren soziale Funktionen für das Zusammenleben übernehmen, so kann man auch beim Menschen von einer Wandlung sexueller Verhaltensformen zu gemeinschaftsbezogen-personaler Bedeutung sprechen. Dies gilt auch für die Kopula, die nicht naturgesetzlich auf Zeugung ausgerichtet zu sein braucht. W. betont in diesem Zusammenhang, daß sich die immer noch umstrittene Anwendung von sogenannten „Verhütungsmitteln" mit den Forderungen der Biologie ebenso in Einklang bringen läßt wie mit den Forderungen der Ethik. Denn eine Geburtenregelung ist typisch menschlich, weil außer dem Menschen wohl kein Lebewesen die nötige Einsicht hat, an dieser Stelle gezielt in die natürlichen Abläufe einzugreifen. Widernatürlich wäre nach W. auch eine Sexualmoral, die nicht berücksichtigt, daß viele Verhaltenselemente aus dem Begattungsvorspiel der Bindung der Partner dienen. „Die meisten Zärtlichkeiten außerhalb des unmittelbar sexuellen Geschehens sind nicht etwa fehl am Platze, sondern für die Aufrechterhaltung einer echten Partnerschaft unumgänglich" (163–164).

Im dritten Teil schließlich zieht W. aus dem bisher Gesagten einige biologisch-ethische Folgerungen. Er schreibt: „Der hier unternommene Versuch, unsere geltenden ethischen Grundforderungen auf biologische Wurzeln zurückzuführen, ist – soweit ich das beurteilen kann – sowohl biologisch wie ethisch legitim" (191). W. wehrt sich aber dagegen, mit dem Begriff „zurückzuführen" evolutionistisch mißverstanden zu werden, er bedeutet für ihn etwas anderes als „ableiten aus". W. geht es einfach darum, wie er schreibt, die Gesetzmäßigkeiten menschlicher Eigenschaften aus tierischem Verhalten heraus besser zu verstehen und gewisse Gesetzmäßigkeiten allgemeiner Art zu erforschen. „Solche Gesetzmäßigkeiten zu kennen gestattet, begrenzte Vorhersagen über mögliche und wahrscheinliche weitere Entwicklungen und gestattet die Ausnutzung dieser Gesetzmäßigkeiten beim Versuch, die Weiterentwicklung zu steuern" (191). W. betont ferner, daß es ihm in diesem Buch um das Aufzeigen bestimmter, den Zehn Geboten vergleichbarer, Verhaltensziele geht, wobei er sich der kulturspezifischen Varianten durchaus bewußt bleibt. Daher sollte man, so betont er, statt „Norm" vielleicht besser „Weisung" sagen (196), wobei W. hier ganz dem Anliegen des Münchener Moraltheologen Gründel folgt. Für die Entfaltung und Weiterbildung solcher sittlichen Weisungen, auch im Zusammenhang mit der Epikie, folgt W. ganz der heutigen Moraltheologie, wobei er sich deutlich von einer einseitigen „Situationsethik" abgrenzt (198–199).

Die Bedeutung des Werkes liegt darin, der heute immer mehr auch empirisch fundierten Moraltheologie im Sinne der „Konvergenzargumentation" Arbeitsmaterial zu liefern. Die theologische Seite wird sich bei der Aufarbeitung dieses Materials ebenso vor Grenzüberschreitungen hüten müssen, wie W. es mit Recht für die biologische Seite gefordert hat. Der ihm verschiedentlich gemachte Vorwurf, daß andere mit ethischen Fragen beschäftigte Disziplinen aus dem Buch wenig Konkretes schöpfen können, ist nicht berechtigt. Trotz der methodischen und terminologischen Schwierigkeiten, in denen die Verhaltensforschung als junge Wissenschaft sich befindet, kann man aus W.s Ergebnissen – selbst wenn man dem Autor nicht in allem folgen kann – für andere Wissenschaften ethisch relevante Resultate herauslösen und extrapolieren.

Für die Theologie soll hier nur exemplarisch auf eine Konsequenz aus diesem Buch hingewiesen werden: Sie kann mit ihren Methoden nicht ohne weiteres entscheiden, was im Liebesleben des Menschen naturgemäß und was naturwidrig ist. Sie kann nicht zeigen, daß der künstlich unfruchtbar gemachte eheliche Akt, sofern er den Erfordernissen der Liebe genügt, unsittlich – weil unnatürlich – sei. Das kirchliche Lehramt sollte demgemäß biologische Fakten sinnvoll in sittliche Weisungen integrieren, deren wahre Aufgabe sein müßte, dem Menschen liebend zu helfen, seine eheliche Partnerbindung ohne Schuldkomplexe in gegenseitiger Liebe zu vollziehen. Wenn auch naturwissenschaftliche Ergebnisse nie aus sich eine normative Kraft des Faktischen fordern können, so zeigt das vorliegende Buch dennoch, daß sie eine komplementäre ethisch-normative Funktion beinhalten, wenn es um den Aufweis zeitbedingter, im sich wandelnden Sein des Menschen gründender sittlicher Weisungen geht.

Der wissenschaftlich interessierte Leser würde einen ausführlicheren Anmerkungsapparat begrüßen. Ergänzend zu dem vorliegenden Bd und dem einleitend erwähnten Buch von W. „Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe" sei noch auf folgende Publikationen hingewiesen: I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie (München ²1969); ders., Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970); ders., Der vorprogrammierte Mensch (Wien, München, Zürich 1973); P. Overhage, Der Affe in Dir (Frankfurt 1972); A. Plack (Hrsg.), Der Mythos vom Aggressionstrieb (München 1973); A. Remane, Sozialleben der Tiere (Stuttgart 1971); G. Roth (Hrsg.), Kritik der Verhaltensforschung. Konrad Lorenz und seine Schule (München 1974).

München Fritz Rauh

Gauly, Heribert: **Wissen um Schuld.** Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen der Todsünde für die Pastoraltheologie. – Mainz: Matthias Grünewald (1972). 192 S. kart. DM 34.–

Vf. formuliert als Anliegen seines Werkes (Habil.schrift, Würzburg 1969): „Es möchte einen Beitrag leisten zum besseren Verständnis eines Urphänomens menschlicher Existenz, nämlich der Schuld. Es möchte vor allem Anstöße geben zu einer der Sache gemäßeren und damit christlicheren Pastoral am schuldig gewordenen Menschen" (Vorwort, 7).

Es ist dem Vf. zuzustimmen, wenn er die beobachtbare Situation der Seelsorgspraxis als entscheidenden Grund benennt, der die Betonung des pastoralen Anliegens rechtfertigt (vgl. 9–20): da läßt sich vor allem eine Unsicherheit im Hinblick auf den Sündenbegriff beobachten („Die Frage ist einfach, was unter diesem Wort ‚Sünde' verstanden wird", 11); da spielen die „tiefgreifenden Erschütterungen unseres gesamten gesellschaftlichen und geistigen Lebens" eine große Rolle; da ist ein neues Bewußtsein menschlicher Personalität, ein Wissen um die Kompliziertheit menschlicher Motivation, zu konstatieren (vgl. 11–13).

Es geht nicht um eine abstrakt definierende Sündenlehre, es geht um den Menschen, der als handelndes Subjekt sündigt und in seiner Auseinandersetzung mit sich als Sünder Hilfe braucht (20). G. glaubt im Sinne der anzustrebenden pastoralen Hilfe als Ergebnis seiner Ausführungen abschließend formulieren zu können: „Der Mensch möchte gern wissen, wie es um ihn steht. Aber so nützlich eine Gewissenserforschung auch sein mag – sie stößt an eine Grenze, die nicht überschreitbar ist. Sich damit nicht abfinden zu können legt den Verdacht nahe, daß hier nicht Abscheu vor der Sünde und Eifer für die Ehre Gottes am Werk ist, sondern eine recht sublime Egozentrik, die das Heil letztlich doch in der eigenen Gerechtigkeit begründen möchte und es nicht ertragen will, daß wir alle vor Gott nicht mehr zu sein vermögen als begnadete Sünder. Die Ungewißheit, ob eine Todsünde begangen wurde oder nicht, mag beunruhigen; einen Menschen, der sich in Sehnsucht nach Gott ausstreckt, braucht sie nicht zu schrecken: Denn ‚wenn unser Herz uns anklagt, so ist Gott größer als unser Herz – und er weiß alle Dinge' (1 Jo 3,20)" (186).

Es bietet sich an, dem Vf. folgend den Einstieg in die Thematik zu nehmen beim Konzil von Trient. Die dort vorgenommene Dekretierung, daß die Todsünde Inhalt der auferlegten Beichtpflicht ist, hat die Frage nach der Todsünde in den Mittelpunkt gerückt und die Frage nach den Bestimmungen einer Todsünde zum ausschlaggebenden Thema werden lassen. (Interessant ist ja, daß beim IV. Lateranense 1215 zwar die jährliche Beichtpflicht jedoch ohne Begründung von der Todsünde her eingeführt wurde; vgl. den Artikel von H. Weber „Todsünde – läßl. Sünde" in der Trierer Theol. Zeitschrift 2/1973, 93ff).

G. selber schreibt: „Die Kirche muß über die Sünde reden. Aber es ist nicht nur eine Frage der Pädagogik oder Taktik, sondern eine Frage der theologischen Redlichkeit, was und wie sie über Sünde redet. Und hier setzt diese Untersuchung ein. Sie möchte an einem abgegrenzten Bereich (eben dem der nachtridentinischen Lehre, d. R.) aufzeigen, was die Theologen über die Sünde lehren, sie möchte prüfen, warum sie es so und nicht anders taten", und weiter: „Im Blickfeld steht der sündigende Mensch als handelndes Subjekt. Außer Betracht bleibt fast vollständig der sachliche Inhalt der sündigen Tat, in der Terminologie der Schule: das Objekt der Handlung, die Materie. ... Hier soll nur gefragt werden, welcher Einsatz des Menschen, welches Maß an Erkenntnis und freier Entscheidung notwendig ist, damit ‚Todsünde' sich ereignet" (beide Zitate 15).

G. bringt nun einen geschichtlichen Durchblick, um die „Voraussetzungen der nachtridentinischen Lehre über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde" herauszuarbeiten (I. Teil, 21ff), denen sich „Die Lehre der nachtridentinischen Theologie über die subjektiven Bedingungen zur Todsünde" im II. Teil (77ff) anschließen.

Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, die einzelnen geschichtlichen Daten nachzuzeichnen und neu zu explizieren. Einige Aspekte nur mögen zur Verdeutlichung genügen.

Eine zunächst nur praktisch-organisatorische Entscheidung begründete eine tiefgreifende Entwicklung in der moraltheologischen Lehrentfaltung. „Die Ausbildung der Studenten in Moraltheologie wurde auf zwei Lehrstühle verteilt. Der eine davon sollte sich den mehr spekulativen Fragen dieses Bereiches widmen, der andere die mehr praktische Vorbereitung der zukünftigen Seelsorger auf die Verwaltung des Bußsakratmentes im Auge haben. Dieser zweite Lehrstuhl gewann besondere Bedeutung in den Fällen, in denen die Heranbildung des Diözesanklerus den Jesuiten übertragen worden war. Im Zuge der Reformmaßnahmen hatte das Trienter Konzil bestimmt, daß ein mit Seelsorge verbundenes Benefizium nur demjenigen verliehen werden dürfe, der in einem Examen nachgewiesen hatte, daß er die zu diesem Amte nötigen Kenntnisse besitzt. Dieser Vorschrift Genüge zu tun, erwies sich jedoch in praxi als recht schwierig. Nicht nur, weil die – ebenfalls vom Konzil geforderte – Gründung von Priesterseminarien nur sehr schleppend erfolgte, sondern auch weil oft die mangelhafte Vorbildung der Alumnen eine tiefgründige Einführung in die Theologie unmöglich machte. Dazu kam, daß geeignete Lehrbücher zunächst fehlten" (23).

Damit war der Ansatz gegeben, daß die Moraltheologie aus dem Anspruch, den Beichtvater für alle anfallenden Beispiele pastoral fähig zu machen, zu einer uferlosen Kasuistik „entartete" (24). Die Entwicklung von „Moralsystemen" war nur ein konsequenter Schritt im Bemühen, die Problematik für die Beichtpraxis zu lösen.

Es ist begrüßenswert, wenn angesichts dieser Entwicklung auch die Stimmen ins Gedächtnis gerufen werden, die sich schon zu den Anfangszeiten dieser Entwicklung kritisch, die Anliegen des Pönitenten vertretend, äußerten; so z. B. Johannes Sanchez: „In langer Erfahrung habe ich darüber nachgedacht, daß sehr vieles, was Pönitenten im Beichtstuhl als Sünden bekennen, keineswegs Verbrechen sind, sondern sehr oft Tugenden darstellen. Es ist offenkundig, daß dieser Mißstand von den Beichtvätern ausgeht, die darauf nicht achten. Um dieses Übel zu beseitigen, habe ich mich angestrengt: Ich möchte die Beichtväter lehren, was Sünde ist und was nicht Sünde dessen, was gewöhnlich die Pönitenten in der Beichte vorbringen. Ich möchte sie auch lehren, was als unnütz aus der Beichte ausgeschlossen werden sollte, damit den Beichtvätern (dieses Sakrament) nicht lästig werde. Ein Anliegen von wahrlich großer Bedeutung! Denn wenn diese Last vermieden wird, dann wird auch die Flucht der Beichtväter vom Beichthören vermieden werden. Und nur dann, wenn die Beichtväter die Pönitenten darüber aufklären, worin sie sündigen und worin nicht, werden sie ihr Amt richtig verwalten – und das Gewissen der Pönitenten bleibt frei von Fallstricken, in die sie andernfalls notwendigerweise ob ihres Irrtums hineingeraten" (zitiert 29/30; vgl. auch 96/98).

Damit ist eine Problematik gekennzeichnet, die bis auf den heutigen Tag in der Seelsorgspraxis zu beobachten ist: hie Moralsystem und der oder die Vertreter des Systems, hie der einzelne Pönitent, der sich mit seinem Bewußtsein um sich als Sünder in diesem System nicht wiederfinden kann. Die weitere Entwicklung läßt erkennen, daß diese Problematik zwar zu allen Zeiten mehr oder weniger bewußt war und sich aufzeigen läßt, daß jedoch für die kirchliche Praxis das kasuistisch systematisierende Denken den Ausschlag gab. Austragungsort war im kirchlichen Leben die Beichtpraxis, in der wissenschaftlichen Diskussion immer wieder die Frage nach der Abgrenzung Todsünde – läßliche Sünde.

(Die Möglichkeit – und auch die Berechtigung – des vorliegenden Werkes ist der beste Beweis für diese Beobachtung; vgl. im Buch auch einige der Aussagen über Opstraet 45ff).

„So sehr sich aber die Moraltheologen darin einig waren, daß man zwischen einer Todsünde und einer läßlichen Sünde unterscheiden müsse, so gab es doch lange Diskussionen darüber, worin denn nun der Unterschied bestünde" (45).

Im 3. Kap. des II. Teiles (53–75) bringt Vf. einen Überblick über „Philosophische und anthropologische Grundlagen" der Problematik. Mit Recht wird ins Bewußtsein gehoben, wie sehr vom anthropologischen Befund her der Mensch als handelndes Subjekt zu sehen ist, wie sehr nicht vom äußeren Tatbestand des Handelns allein, sondern von der Abhängigkeit seines Willens und seiner Vernunft (und damit sicher auch von der jeweiligen Subjektivität seines Bewußtseins) her moralische Beurteilung und deshalb auch moralnormierender Anspruch zu artikulieren sind.

Daß in diesem Zusammenhang von der Moraltheologie die heutigen Kenntnisse der Humanwissenschaften – z. B. der Psychologie und der Verhaltensforschung – beachtet und verarbeitet werden müssen, ist eine notwendige Schlußfolgerung (die z. T. schon vollzogen ist; s. die Arbeit von Fritz Rauh „Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung", Kevelaer 1969, und die von Werner Lauer „Schuld – das komplexe Phänomen", Kevelaer 1972); daß Thomas das Problem bereits differenziert beurteilte, bestätigt erneut die zeitlose Aktualität des Aquinaten (75).

Konsequent sein pastorales Anliegen im Auge habend bestimmt Vf. von diesem Formalprinzip aus auch die Auswahl der theologischen Beiträge, die zur Kennzeichnung der nachtridentinischen Entwicklung zitiert

werden. Das geschieht in zwei Kap. des II. Teiles nach der thematischen Einteilung „Die Notwendigkeit eines aktuellen Schuldbewußtseins" (77–122) und „Die präsumierte Verantwortlichkeit" (122–152). Das Problem stellt sich immer wieder als die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft, Sinnlichkeit/Willen und Bewußtsein, kurz als die Frage „Wer und was alles ist eigentlich das handelnde Subjekt", auf der einen Seite und demgegenüber der Tatbestand, der Tatinhalt, die Materie auf der anderen Seite und dem Anspruch, die Realität Sünde so zu begreifen und in den Begriff zu bekommen, daß eine pastoral handbare Anwendung möglich und als Lehrstoff vermittelbar wird.

Daß in der Auseinandersetzung mit dieser Problematik die Theologen abhängig sind von den jeweiligen erkenntnistheoretischen und erkenntnisphilosophischen und auch (noch nicht in eigenständiger Systematik durchreflektierten) psychologischen Kenntnissen ihrer Zeit, versteht sich von selbst.

Vor allem die Jesuitentheologen lassen sich als Repräsentanten dieser Diskussion zitieren.

Zusammenfassend stellt Vf. fest: „Mit einiger Einschränkung läßt sich sagen, daß die hier mit Zitaten von Vasquez belegte Auffassung von allen Jesuitentheologen geteilt wurde: ‚Voraussetzung zu jeglicher Sünde ist irgendeine Erwägung der moralischen Schlechtigkeit', stellt Thomas Sanchez fest. Mag noch so sehr der Aspekt des Angenehmen, Nützlichen, ja sogar die Relation zu einer natürlichen Tugend bedacht und erwogen worden sein – Sünde ist es nicht" (83).

„Die Jesuitentheologen fordern also eine ausdrückliche und aktuelle Erkenntnis der sittlichen Qualität einer Handlung, damit eine Sünde begangen werden könne. Sie machen aber auch Einschränkungen, die ihre Lehre wesentlich modifizieren" (84).

Schließlich: „Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß die hier befragten Theologen der Gesellschaft Jesu zwar einmütig ein aktuelles Unrechtsbewußtsein als Voraussetzung der Sünde ansehen; daß sie jedoch differenzierte Auffassungen vertreten in bezug auf den Umfang der Bewußtseinsinhalte, die bei einer Todsünde gegeben sein müssen (90).

Ein Problem, das in der Moraltheologie bewußt ist, vielleicht aber einmal ausführlicher zu untersuchen und abzuhandeln wäre, ist das Verhältnis von Moraltheologie und juristischem Denken, wie weit Letzteres Moraltheologie beeinflußt und u. U. dominierend geprägt hat. Vf. erwähnt diese Problematik, wenn er feststellt: „Deutlich ist Azors Bemühen zu erkennen, den Zusammenhang einer jeden Sünde mit ihrem Wurzelgrund, dem menschlichen Geist, zu wahren und aufzuzeigen. Im Bereich der Sinnlichkeit kann es überhaupt keine Sünde geben, wenn nicht der Geist in irgendeiner Weise daran beteiligt ist. Auf der anderen Seite aber ist auch nicht zu übersehen, welch tiefgreifenden Einfluß das Rechtsdenken auf die Moralthologie ausübt: Wenn der Geist die sinnlichen Regungen nicht unterdrückt, dann wird seine stillschweigende Zustimmung präsumiert. Die psychologische Frage, warum der Wille in diesem Falle untätig blieb, ob die Vernunft den sündhaften Charakter des Geschehens überhaupt und in welchem Maße erkannt hat – diese Fragen werden nicht gestellt" (107).

Vf. beschließt das 1. Kap. des II. Teiles mit der Feststellung: „Zu sehr hatte sich die Meinung auch in der Theologie ausgebreitet, daß mit einem perfekten System rational faßbarer Begriffe die ganze Wirklichkeit sich aussagen ließe" (122).

Diese Feststellung hat große Bedeutung und verweist auf das oben bereits angesprochene Problem erkenntnisphilosophischer Zusammenhänge. Herrscht in der Moraltheologie nicht vielleicht ein zu großer Begriffsoptimismus, daß menschliche Verhaltenswirklichkeit auch so ist (und sein kann und soll), wie sie sich im Begriff deduzieren läßt? Dasselbe ließe sich auch fragen zum unterstellten Begriff Freiheit: wird hier nicht zu selbstverständlich eine Freiheit unterstellt, die von der komplexen Wirklichkeit des handelnden Subjekts nie entsprechend „eingeholt" ist, und wie wird die Moraltheologie mit diesem Problembefund fertig?

(Daß hiermit die erkenntnistheoretische Problematik apriorischer Begriffe, und für den Bereich der Moraltheologie und Ethik die Problematik normbegründender Normen angesprochen ist, sei nur am Rande vermeldet; vgl. dazu von W. Korff, Norm und Sittlichkeit, Mainz 1973).

Auch im Hinblick auf die „präsumierte Verantwortlichkeit" (Kap. 2 des II. Teiles, 122–152) wird die angesprochene Problematik bewußt, wenn mit dem Vf. festgestellt werden kann: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die nachtridentinische Moraltheologie dem voluntarium interpretativum eine unverhältnismäßig große Bedeutung beimißt. Sie geht von der sicher richtigen Erkenntnis aus, daß der Wille auch dort noch Einfluß und damit Verantwortung besitzen kann, wo ein aktuelles Bewußtsein dieser Ausstrahlung nicht mehr vorhanden ist. Bedenklich aber muß die – gewiß verschieden stark ausgeprägte – Tendenz erscheinen, die grundlegende Verbindung mit dem Ausgangspunkt allen sittlichen Handelns, nämlich einer vollbewußten Entscheidung des Menschen, zu lockern und sie durch juridische Statuierungen und Präsumptionen zu ersetzen" (137).

Im 3. Kap. des II. Teiles (152–157) wird kurz die Thematik „Das Problem der sittlichen Norm" angesprochen. Es geht um die Frage, wie entsprechend der thomasischen Lehre die „Ratio" als sittliches Normierungsprinzip" verstanden werden kann und die Rückkoppelung der menschlichen ratio an die lex aeterna zu verstehen und bewußt zu halten ist. Vor allem Opstraet in seiner Auseinandersetzung mit dem Probabilismus wird vom Vf. zitiert Es bleibt festzustellen, daß in der Beurteilung, was Sünde sei, ein sachorientiertes, auf den jeweiligen Tatbestand bezogenes Moment ausschlaggebend ist, trotz der Stimmen, die den personalen Bereich des Subjektes als Täter betonten (vgl. 157).

Im abschließenden III. Teil stellt sich Vf. die Aufgabe, eine „Kritische Würdigung" vorzunehmen und „Pastorale Konsequenzen" zu ziehen. Er stellt fest: „Völlige Übereinstimmung herrschte in der nachtridentinischen Theologie darüber, daß Voraussetzung jeglicher Sünde ein voluntarium sei, eine vom geistigen Erkennen und Wollen irgendwie beeinflußte Stellungnahme des Menschen" (159); und weiter: „... aufs Ganze gesehen drängt sich der Eindruck auf, daß die nachtridentinische Moraltheologie der interpretierten Verantwortlichkeit steigende Bedeutung beimißt. Dieser Trend war zweifellos dadurch verursacht und gefördert, daß die metaphysische und ethische Sicht durch juristische Kategorien unterwandert und ersetzt wurde. Der Bereich des Rechtes erstreckt sich auf die sachlichen, äußeren, nachprüfbaren Dinge; rein innere Vollzüge sind ihm grundsätzlich unzugänglich" (160).

Angesichts der Problematik, Sünde nur sachbestimmt zu definieren, ohne das Subjekt des Sünders, bzw. den Sünder als Subjekt, genügend zu berücksichtigen, sind die jesuitischen Theologen zu loben, denn „Den Theologen der Gesellschaft Jesu vor allem gebührt das historische Verdienst, mit Leidenschaft die Verteidigung des Menschen auf sich genommen zu haben" (163); wenn allerdings auch gesagt werden kann: „Auch die Jesuiten des 17. Jahrhunderts vermochten es nicht, das in Sachlichkeit erstarrte Denkschema der Moraltheologie konsequent zu überwinden, auch sie blieben Kinder ihrer Zeit"; zum Ganzen: „Auch die Abhandlungen über die Todsünde wirken nicht selten versachlicht, fast geschäftsmäßig. Von existentieller Betroffenheit und radikalem Einsatz, den doch eine Todsünde impliziert, ist wenig zu spüren. Das ist um so bedauerlicher, als Einstiege zu einem umfassenderen Verständnis des subjektiven Elementes in der Sünde durchaus vorhanden waren. Von der Bibel ganz abgesehen, hätte auch das theologische Erbe der Tradition ohne weiteres Ansatzpunkte zu einer solchen Vertiefung zu bieten gehabt" (beide Zitate 164).

Vf. bringt schwerpunktmäßig drei Akzente in seiner Kritik der nachtridentinischen Moraltheologie zur Sprache: „Die nachtridentinische Moraltheologie war in ihrer Sündenlehre wenig geprägt von den grundlegenden Aussagen der Heiligen Schrift; um so größeres Gewicht gewannen dafür philosophise Thesen und juridische Methoden".

„Völlig in Vergessenheit geraten scheint im 17. Jahrhundert der ekklesiologische Aspekt der Sünde, jedenfalls spielt er keinerlei Rolle." „Einen entscheidenden dritten Anlaß zu kritischen Einwänden bietet die nachtridentinische Lehre über die Sünde durch ihre verkürzte Sicht des Menschen, seiner Freiheit und seines Handelns" (167/168).

Im abschließenden Kap. (2. Kap. des III. Teiles, 175–186) kommt Vf. auf sein Hauptanliegen zu sprechen, er zieht die „Pastoralen Konsequenzen".

Im einzelnen benennt er folgende Anliegen: „1. Vor allem sollte die Verkündigung in Predigt, Katechese, im Einzelgespräch und auch im Beichtstuhl vorsichtiger mit dem Wort ‚Sünde' umgehen; ...

Wer dieses personale In-Anspruch-genommen-Sein durch den Glauben begriffen hat, wird sehr schnell merken, daß damit Christentum nicht zu Ausverkaufspreisen verschleudert wird; im Gegenteil. Hier wird vom Menschen weit mehr gefordert, als eine legalistische Moral es je getan hat...

2. Wenn schon die Sünde als ein die Person betreffendes Ereignis verkündet werden muß, gilt das erst recht für ihre Vollform, die Todsünde. Eine bestimmte Art von Missionspredigten und Exerzitienvorträgen sollte endgültig der Vergangenheit angehören. ...

3. Aus dem hier aufgezeigten Verständnis ergibt sich, daß Todsünden mit Sicherheit viel seltener begangen werden, als es den Anschein hat und über lange Zeit hin angenommen wurde. Denn dadurch, daß die Handlung eine materia gravis zum Gegenstand hat, ist sie noch lange nicht als Situation personaler Entscheidung realisiert. ..." (175–179). In weitere Punkten spricht Vf. die Notwendigkeit an, „warum es zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, also Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Medizin usw., einen engen und ständigen Kontakt geben müßte" (180; vgl. bereits oben).

Auch muß neu bedacht werden, daß „die Einheit und der dynamische Charakter menschlicher Sittlichkeit" einsichtig zu machen ist und nicht durch ein zu einseitiges Bedenken nur der Todsünde übersehen wird (180). Diese pastorale Verpflichtung muß Gestalt annehmen in einer entsprechend neu bedachten und konzipierten Hinführung zu Buße und Umkehr. Dabei ist eine „Personalisierung des Bußgeschehens" notwendig und „Besondere Beachtung und eine Neubelebung verdienen in diesem Zusammenhang gut gestaltete Bußfeiern der Gemeinde. Darin könnte auch wieder stärker der lange vergessene ekklesiologische Aspekt der Sünde zum Vorschein kommen. Allerdings dürfte es in der inneren Logik solcher Feiern liegen, daß sie auch mit der sakramentalen Absolution beendet werden" (183).

Der Beichtvater ist mehr, als es in früheren Zeiten bewußt war, auf die personale Dimension von Sünde hin aufmerksam zu machen, daß aus

der Berücksichtigung dieser Dimension sich Konsequenzen für die Art des Beichtgespräches und für die Konstatierung von Sünde ergeben (vgl. 184).

„Tugend wie Sünde, als personale Entscheidung verstanden, setzt voraus, daß der Mensch einen bestimmten Reifegrad erreicht hat. Nun wurde schon auf den Einwand hingewiesen, viele Christen erfüllten diese Voraussetzung nicht. Das mag in gewissem Umfang stimmen. Daraus läßt sich allerdings nicht die Berechtigung ableiten, sich auch weiterhin mit einem sachhaften, präpersonalen Sündenverständnis zufriedenzugeben. Es gehört zum pastoralen Dienst, die Gläubigen zu dieser Reife zu führen" (184).

In diesem Zusammenhang ist auch die Aufgabe einer „zielstrebigen Gewissensbildung" anzusetzen.

Vf. verfolgt konsequent sein eigentliches Anliegen, die Beiträge aus der vor- und mehr noch nachtridentinischen theologischen Diskussion herauszuheben, die den Personcharakter des Täters (also auch des Sünders) betonen und die damit in der heutigen Diskussion um den Begriff ‚Sünde', daß Sünde nicht nur sachhaft, sondern ebenso personal zu sehen ist, diese Diskussion mit beleben können.

Daß dazu vorrangig die jesuitischen Theologen zu Worte kommen, ergibt sich aus dem Sachbefund konsequent.

Rechtfertigt die „beobachtbare Situation der Seelsorgepraxis" (s. o.) das Anliegen einer pastoralorientierten Besinnung, so macht das erarbeitete Material die Berechtigung der vom Vf. angesprochenen pastoralen Konsequenzen einsichtig. Hier werden sich jedoch auch am ehesten Diskussion mit dem Vf. und eventueller Widerspruch entzünden. Betrachtet man z. B. allein die in Gang gekommene Diskussion um die Qualifizierung von Bußfeier und/oder Bußandacht mit Lossprechung, werden sich die Gemüter erhitzen. Wenn Vf. von der „inneren Logik solcher Feiern ..., daß sie auch mit der sakramentalen Absolution beendet werden" (vgl. oben) spricht, nimmt er für seine Person Stellung, muß sich aber zurückfragen lassen, ob diese Stellungnahme aus dem aufgezeigten Material genügend begründet werden kann. Ging es doch um den Begriff der Sünde, und ist die Frage der Verwaltung des Bußsakramentes ein weiteres, jedoch noch nicht entsprechend ausgeführtes Thema. Sollte zur Berechtigung einer sakramentalen Lossprechung die Willens- und Bewußtseinsunsicherheit des Pönitenten genügen, werden sicher Gegenstimmen laut, die eine solche Begründung als zu schwach ablehnen. In der zugehörigen Anmerkung (13,, 183) gibt Vf. mit kurzem Hinweis zu erkennen, daß er sich der Problematik durchaus bewußt ist. An diesem Beispiel läßt sich jedoch aufzeigen, daß im Zusammenhang mit der besprochenen Thematik Bereiche und Fragenkomplexe angesprochen werden, die eine weiterführende Behandlung verlangen (wir nannten weiter oben bereits zwei andere Beispiele dieser Art, nämlich die Aufgabe einer erkenntnisphilosophischen Behandlung und die Behandlung der Frage um das Verhältnis von Moraltheologie und juridischem Denken, in ihrer Zugehörigkeit zueinander und Abhängigkeit voneinander, s. o.).

Insoweit, daß das Buch auf das pastorale Anliegen hin ausgerichtet ist und pastorale Konsequenzen anzeigen möchte, die dann weiter über dieses Werk hinaus zu verfolgen sind, ist das Anliegen des Verfassers erreicht und als erfüllt anzusehen.

Köln Gerhard Herkenrath

Robertson, Roland: **Einführung in die Religionssoziologie.** Mit einem Vorwort von Laszo Vaskovics. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1973). 265 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Sozialwissenschaftl. Analysen Nr. 9) Sn. DM 34.–

Die Beschäftigung mit der Religionssoziologie ist in Deutschland nach einem gewissen Anstieg bis zur Mitte der 60er Jahre wieder zurückgegangen, nachdem in der zweiten Hälfte der 60er Jahre die literarischen Ergebnisse vorgelegt waren. Offensichtlich hat die soziologische Betrachtung des religiösen Lebens in Deutschland im Gegensatz zu den angelsächsischen Ländern nicht solch einen besonderen Stellenwert, daß fortgesetzte Arbeit in diesem Bereich ertrag- und auch erfolgreich erscheint.

Die Theologie sieht den soziologischen Zugang als nicht grundlegend und somit auch nicht ganz legitim, wenn nicht sogar gefährlich an. Umgekehrt wenden sich Soziologen nach Phasen religionssoziologischen Interesses und nach Teilergebnissen anderen Fragestellungen zu, die in der Gesellschaft einen höheren Aktualitätsgrad besitzen. Den in der Kirchensoziologie Tätigen bleibt angesichts der geringen Wandlungsbereitschaft der kirchlichen Institution die Resignation und der Rückzug auf Spezialfälle der neutralen Anwendung organisationssoziologischer Ergebnisse. Das Erkenntnisobjekt wandert in beiden Fällen aus und siedelt sich in der Kultur-, Wissens- oder auch Organisationssoziologie an. Die grundlegende theoretische Auseinandersetzung bleibt in der deutschen Religionssoziologie offen, weil gewissermaßen abgeschnitten. Die Fragen der Religion erscheinen dann im sich Begnügen mit dem einmal gewählten Ansatz wie ausgeforscht.

Daß dem nicht so ist, zeigt Robertson mit seiner über die Soziologie im engeren Sinne hinausgreifenden Einführung. Er geht dabei von den klassischen religionssoziologischen Theorien wie etwa von E. Durkheim und vor allem Max Weber aus und versteht es, die neueren Ergebnisse so einzugliedern, daß sich auch neue Sichtweisen, Einsichten und Ansätze für die Forschung ergeben. Dabei hat er auch den Mut, nicht abschließend zu diskutieren, wie es bei der Betrachtung der soziologischen Definitionsprobleme von Religion sein Versuch einer eigenen Definition zeigt. Gute Zusammenfassungen der religionssoziologischen Ergebnisse bieten seine Ausführungen über die sozialen und kulturellen Konsequenzen der Religion, die den Hauptteil seines Buches ausmachen. (Ein sinnentstellender Druckfehler, der dem ansonsten guten Lektorat durchgegangen ist, macht auf S. 197 aus Wahlverhalten – Wohlverhalten.)

Für den deutschen Leser wird geradezu handgreiflich deutlich, daß Forschungsergebnisse international nicht aufgenommen werden, soweit sie sich nicht wie etwa Thomas Luckmanns „Invisible Religion" auch auf dem internationalen Buchmarkt niederschlagen.

Gerade die Integration der Ansätze und Detailergebnisse aus dem deutschsprachigen Raum, und zwar auch in ihren kirchensoziologischen Versionen, die bei Luckmann den Ausgangspunkt der Kritik ausmachten, wäre angesichts der eingangs dargestellten Situation der religionssoziologischen Forschung in Deutschland hilfreich gewesen. Die ausgezeichnete Einführung von Laszo Vaskovics kann als editorische Ergänzung der für den deutschen Leser fehlenden Problemstellung diese Einordnung in den Robertsonschen Entwurf naturgemäß nicht bieten.

Daß eine Einbeziehung der deutschsprachigen Veröffentlichungen auch für das Werk von Robertson vorteilhaft gewesen wäre, wird an dem Nachwort genannten Kapitel zur Säkularisierung erkennbar. Die zahlreichen philosophischen, theologischen, historischen und soziologischen Beiträge aus dem deutschsprachigen Raum zu Säkularisierung und Säkularisierungsthese werden, wie das Fehlen von Namen wie Blumenfeld, Lübbe, Gogarten, Matthes oder Rendtorff zeigt, überhaupt nicht wahrgenommen.

Kirchhellen-Grafenwald Egon Golomb

Zum Religionsunterricht morgen IV. Konzeptionen und Modelle zu künftiger Praxis in berufsbildenden Schulen. Hrsg. von Wolfgang Schulz. – München/Wuppertal: Pfeiffer/Jugenddienst-Verlag (1973). 487 S. Ppb. DM 36.–

Der vorliegende Sammelband gehört in die von W. G. Esser begründete Reihe ‚Zum Religionsunterricht morgen': Kamen im 1. Bd. die „Perspektiven künftiger Religionspädagogik" zur Sprache und behandelte der 2. Bd. die Konzeptionen und Modelle des Religionsunterrichts für Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule sowie der 3. Bd. die Konzeptionen und Modelle für die Grundschule, so ist nunmehr vom Religionsunterricht in den berufsbildenden Schulen die Rede. Anders als in den bisher publizierten Bänden erschwert es jedoch der Herausgeber W. Schulz, die Vielfalt der dargebotenen Themen zu überschauen, da er nicht den vagesten Versuch unternommen hat, die Aufsätze unter irgendeinem Gesichtspunkt zu ordnen:

So ist von der allgemeinen und speziell gegenwärtigen Problematik der berufsbildenden Schule (H. Puschmann S. 7–28) sowie von den Perspektiven ihrer zukünftigen Entwicklung (H.-R. Laurien S. 211–22) die Rede. Weil diese Schule wesentlich geprägt ist durch die technisierte Welt, so hat sie in besonderem Maße mit dem „Problem krankhaften und schuldhaften Versagens in der technisierten Welt" zu rechnen (W. Schmidt S. 128–141). Die Lernprozesse und Verhaltensweisen werden insgesamt bestimmt durch Elternhaus, Schule und Lehre (U. Walz S. 168–180). Ebenfalls unter allgemeinerem Gesichtspunkt wird das Thema Religion (S. Vierzig S. 201–210), „die Lebenssituation des Lehrlings als Ansatzpunkt und Aufgabe der Verkündigung" (R. Bleistein S. 181–200) und schließlich eine allgemeine Theorie des Religionsunterrichts (R. Hagedorn: ‚Induktiver Religionsunterricht' S. 221–258) behandelt. Speziell

das Thema Religionsunterricht an den berufsbildenden Schulen wird in seiner heutigen Problematik analysiert (W. Schulz S. 142–152) und vor allem unter dem Aspekt der Curriculumtheorie (H. Schultze S. 153–167) mit der durch diese Theorie initiierten Lernzielüberlegung (G. Baudler S. 259–286) erörtert. Desweiteren wird der im Auftrag des Hessischen Kultusministeriums entstandene „Plan-Entwurf eines Curriculums für den Religionsunterricht der 3 Jahre Berufsschule" vorgelegt (H. Schlachter S. 372–413) und die „religionspädagogischen Grundsatzdiskussion im Spiegel der Lehrplanentwicklung für den katholischen Religionsunterricht – Brennpunkt: Berufsschule" wiedergegeben (G. Miller S. 428–448). Weiterhin findet sich ein Bericht über ein besonderes Ausbildungsverfahren „von Berufsschullehrern für das Religionsgespräch" am Hamburger Religionsdidaktischen Seminar (H. Gloy S. 414–427). In einem weiteren Einzelthema werden Möglichkeiten und Grenzen der Gruppendynamik im Religionsunterricht der Berufsschule erörtert (F. Kaspar S. 449–477). Das Verhältnis zur Gemeinde und Kirche behandelt der Aufsatz „Curriculum und Gemeinde. Überlegungen über die Konsequenzen der Lernzielforschung für Wertvorstellungen und Verhaltensmuster im Leben der kirchlichen Gemeinden" (M. Riener S. 29–74). Schließlich sei noch auf die Unterrichtsentwürfe, -modelle und -inhalte verwiesen (H. Klos S. 75–127; W. Schulz S. 287–301; E. Volandt S. 338–371; A. Thome S. 302–337).

Aus der Vielfalt der Themen soll hier besonders das Thema Religion kritisch beleuchtet werden. Der weitgehend an P. Tillich orientierte Religionsbegriff kann als Grundtenor aller Sammelbände angesehen werden, und da A. Exeler und K. Sieverding in ihrer umfangreichen Besprechung der religionspädagogischen Literatur in dieser Zeitschrift [68 (1972) 353–368] diesen kritischen Punkt der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion allzu affirmativ behandelt haben, sollen folgende Bemerkungen ein gewisses Korrektiv zur genannten Rezension sein. Problematisch an der Tillich-Rezeption der modernen Religionspädagogik ist die Tatsache, daß nur eine abstrakte Definition von Religion übernommen wird, ohne dabei Tillichs systematische Überlegungen mit zur Sprache zu bringen (vgl. H. Puschmann S. 26, M. Riener S. 65, W. Schulz S. 151, S. Vierzig S. 203f, A. Thome S. 313, u. ö.). Man beruft sich bei dieser Rezeption auf einige wenige Studien von Tillich, die in dem Bändchen (114 Seiten!): ‚Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit' (Bd. 9 der Stundenbücher. Hamburg 1962) gesammelt sind: „Religion" – so zitiert S. Vierzig Tillich nicht ganz korrekt – ist „das Ergriffensein von dem, was mich unbedingt angeht" (Vierzig S. 204; vgl. Tillich: ‚Die verlorene Dimension...' S. 9. 26. 56. 106. u. ö.). Das, was mich unbedingt angeht, erläutert die andere, ebenfalls oft verwendete Definition: „Religion ist die Tiefendimension, sie ist die Dimension der Tiefe in der Totalität des menschlichen Geistes" (Tillich a.a.O. S. 26, vgl. 8. 9. 10. 12. 23. 45. 46. 100ff. u. ö.; vgl. dazu die oben angeführten Stellen). Das in der ersten Definition in besonderer Weise artikulierte Bedürfnis nach Religion entsteht nach Tillich durch den Verlust der Dimension der Tiefe, insofern vor allem heute der Mensch sich „mittels Wissenschaft die Welt unterworfen" hat und sie „mit Hilfe der Technik" ausnützt (Tillich a.a.O. S. 10). Aber gerade weil „die Religion ... keine besondere Funktion des Geisteslebens" ist (Tillich a.a.O. S. 23), muß es notwendigerweise zur Artikulation des Bedürfnisses nach Religion kommen (vgl. Tillich a.a.O. S. 34). – So plausibel dieser Religionsbegriff zu sein scheint, so wirft er doch Probleme auf: Eines der Grundprobleme – wenn nicht gar das Grundproblem – ist die Unbestimmtheit der Bezeichnung „Dimension der Tiefe". Dadurch wird es möglich, die Bezeichnung Dimension der Tiefe auszunutzen und – wie R. Hagedorn sagt – „den Religionsunterricht zum pädagogischen Ort des Geschwätzes zu machen, weil eben bei allem und jedem eine ‚Tiefendimension', eine Art religiöser Anmutung angeklebt werden kann" (Hagedorn S. 224). Doch nicht nur unter didaktischem Aspekt ist die Bezeichnung „Dimension der Tiefe" fragwürdig: Gerade die Begründung des Religionsunterrichts in einer emanzipatorisch ausgerichteten Schule vermittels der Bestimmung der Religion als „Tiefendimension" verweist den Religionsunterricht aus einer solchen Schule, da sie den sich befreienden Menschen restaurativ an eine quasi-mythische „unendliche Tiefe" (Tillich a.a.O. S. 106) binden will. (Die Abhängigkeit Tillichs von Schelling wird besonders in Tillichs ‚Religionsphilosophie' von 1925 deutlich; vgl. Tillich: ‚Gesammelte Schriften' Stuttgart 1959². 1,322f). Im Hinblick auf diese quasi-mythische Tiefendimension ist es fraglich, ob es einem nach ihr ausgerichteten Religionsunterricht gelingen kann, „den jungen Menschen in seiner existentiellen Situation anzusprechen, diese zu erhellen und zu deuten" (Puschmann S. 26; vgl. Schulz S. 151, Schultze S. 156. 158f. 161f; Thome S. 314–316). Aber auch der von Hagedorn propagierte „induktive Religionsunterricht", der sich kritisch gegen eine unmittelbare Didaktifizierung der Tillichschen Tiefendimension wendet (Hagedorn S. 224f. 232), hat seine Schwierigkeiten: „Gemeint ist eine Art der Unterrichtung, die der Denkweise des Menschen der Industriekultur Rechnung trägt, indem sie sich bemüht, die in der Wirklichkeit aufzeigbaren Sinnfragen, die möglichen Antworten aus der Heilsgeschichte und ‚das durch die Sinne Erfahrbare' zu kombinieren" (Hagedorn S. 235). Hier tritt die antwortgebende Heilsgeschichte an die Stelle der „unendlichen Tiefe" (ähnlich bei R. Bleistein die „Verkündigung" S. 188ff und bei G. Baudler die noch zu ermittelnde „genuin christliche Weise der Emanzipation" S. 275). Zu fragen bleibt hier, ob die Heilsgeschichte in der Sprache von Theologie und Kirche ohne weiteres Antwort geben kann auf das Bedürfnis nach Religion im Rahmen der emanzipatorischen Zielbestimmung. Gerade die Formulierung des Bedürfnisses nach Religion ist heute mehr und mehr kritisch gegen eine fixierte Antwort aus der heilsgeschichtlichen Vorstellungswelt gerichtet: Eine heilsgeschichtliche Antwort kann sich nur als legitim ausweisen, wenn sie sich als religiöse Antwort legitimiert. Das besagt im Rahmen der emanzipatorischen Zielbestimmung, daß Theologie und Kirche nur dann Antwort geben können, wenn sie sich selbst als Religion ausweisen, der es um die Befreiung des Menschen nicht nur im Jenseits bzw. in dem horizontal verlagerten Jenseits als Zukunft geht, sondern um die Befreiung des Menschen im Hier und Jetzt. Weil jedoch Theologie wie Kirche ihre Antwort unter „eschatologischem Vorbehalt" formulieren, erweisen sich beide zugleich kritisch gegenüber dem Bedürfnis nach Religion, insofern es von bestimmten singulären Interessen geleitet ist, die der Totalität der Verheißung Gottes notwendigerweise widersprechen müssen.

Bad Driburg Matthias Wilden

Kurzeja, Adalbert OSB: **Der älteste Liber Ordinarius der Trierer Domkirche.** London, Brit. Mus., Harley 2958, Anfang 14. Jh. Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirche. Hrsg. und bearbeitet Adalbert Kurzeja, OSB. – Münster: Aschendorff (1970). XXI, 626 S., 3 Tafeln, 1 Faltkarte (LQF 52) kart. DM 120.–

Widrige Umstände haben die Rezension verzögert. Das ist um so bedauerlicher, als Edition und Kommentar des „Regiebuches" für den Chordienst in dieser Trierer Diss. (1966/67), die B. Fischer betreute, nicht mehr als Schülerarbeit, sondern als eine reife Meisterleistung – in bester monastischer Tradition – bezeichnet werden kann, und weil gerade für die älteste Bischofskirche im deutschen Sprachgebiet im Unterschied zu mehreren jüngeren Bistümern die Edition eines Ordinarius noch ausstand. Die von E. K. Farrenkopf (1969) und vom Vf. (5 Anm. 16) ergänzte Liste ganz oder teilweise edierter Regiebücher für den Chordienst bei A. Hänggi, Der Rheinauer Liber Ordinarius, Fribourg 1957, ist inzwischen weiter zu verlängern: F. Kohlschein, Der Paderborner Liber Ordinarius von 1324, Paderborn 1971, G. Wegner, Breviarium chori zwischen 1302 und 1306 (Würzburg; ohne Edition; vgl. ThR 69, 1973, 319ff).

Der wohl zwischen 1305 und 1307 geschriebene „Liber officiarius", wie er sich in singulärer Weise selbst bezeichnet, enthält leider nicht – wie manche anderen Ordinarien – die Ordnung der Meßfeier, sondern nur die Ordnung des Stundengebets und der Prozessionen.

Die mustergültige Edition mit ihrem doppelten Apparat (429–556; Beigabe: Litanei und Preces: 557–562) wird durch Register der Initien (563–605; leider fehlen die Initien der Psalmen und Cantica) und der Heiligenfeste (606–609) erschlossen, der Kommentar durch ebenso dankenswerte Register der Personen (leider nicht der benutzten Autoren bzw. Editoren, so daß die vielen Korrekturen zu deren Auffassungen nicht leicht ausgenützt werden können), Orte und Sachen (609–626). Hilfreich sind die Pläne des Domkreuzgangs und der kirchlichen Denkmäler, geistlicher Wohnhöfe und Pfarrfriedhöfe zu Trier bis 1780.

Einzigartig ausführlich, nach rückwärts, vorwärts und seitwärts ausgreifend, ist der Kommentar (Vf. spricht merkwürdigerweise im Untertitel von „bearbeitet", S. 5 dagegen von „Kommentar") mit reichen Verweisen auf Quellen, Ordnungen benachbarter Bistümer und Ordensbreviere. Er entgeht damit (fast immer) dem Fehler ähnlicher Arbeiten, zu schnell singuläre Eigenheiten anzunehmen. Der Kommentar bietet nicht nur dem Liturgiehistoriker

wertvolle neue Erkenntnisse in großer Fülle, sondern ist auch für die Trierer Topographie sehr ergiebig.

Behandelt werden nach den Vorfragen (Wesen und Bedeutung der Libri Ordinarii; Stellung der Handschrift im Rahmen der Liturgiegeschichte). Alter und Quellen des Ordinarius, jüngere Vergleichsquellen: Ordinarius von 1345, Ordinarius von St. Paulin ca. 1398, Trierer Brevier (2. Hälfte 14. Jh.) und – eigentlich an dieser Stelle unerwartet – Tonar des Regino von Prüm (um 900), Festkalender (verglichen mit dem erweiterten Hadrianum und dem Ordinarius von 1345), Besonderheiten im Kirchenjahr, sehr ausführlich (220–449) die Stationsfeiern und Prozessionen, die Struktur der Tagzeiten sowie (zusammenfassend) Quellen und Entwicklung des bis 1888 geltenden Stundengebets der Trierer Kirche), das (wie ähnlich allerdings auch andere Bistümer, z. B. Münster) im ganzen konservativer ist als das römische Brevier seit dem 12. und 13. Jh.

Es ist leider im Rahmen einer Rezension unmöglich, die – nicht selten bisherige Auffassungen korrigierenden – in meisterhafter Akribie und umsichtiger Urteilskraft gewonnenen Erkenntnisse zu nennen, die der Liturgiker – für die Lokalgeschichte und Topographie ist der Rez. nicht kompetent – aus der reichen Fundgrube schöpfen kann, manchmal nebenbei etwa zur aktuellen Frage liturgischer Ordnung oder Freiheit (3 Anm. 10; 4 Anm. 12; 7 Anm. 28; 8 Anm. 30; 29 Anm. 91) oder die Prinzipien des Radulph de Rivo († 1403) für Aufstellung liturgischer Kalendarien (63 Anm. 212). So seien exemplarisch nur einige der wichtigsten Ergebnisse erwähnt:

Regino von Prüm benutzte für seinen Tonar um 900 ein Antiphonar des Trierer Domes (57). Was in der Literatur leider oft übersehen wird: Kalendarien zu Beginn liturgischer Bücher bezeugen noch nichts über die wirkliche Feier (59f). Grundlage des (nicht nur Trierer) Festkalenders sind nicht die Junggelasiana (Baumstark), sondern ein „Reichssakramentar", welches das Hadrianum aus den Junggelasiana erweitert (61). Erstaunlich ist, wie lange sich – die in der nachkonziliaren Reform des Stundenbuchs wiederhergestellte – Pentateuchlesung (statt der Homilie) in der Fastenzeit erhalten hat (109f). Hingewiesen sei als Beispiel für manche andere auf die Exkurse zur Antiphon Media vita (116–120), zum Veni Creator in der Pfingstterz (158 Anm. 581), zur Einführung des Dreifaltigkeitsfestes (159f, Anm. 586; 160f Anm. 590: Edition des Aufbaus des ältesten monastischen Offiziums, Mitte 10. Jh.); Reimoffizium für Gregor I. (179f Anm. 696; etwa fünfzig Jahre früher als die älteste Quelle in der AH); die ziemlich sichere Tatsache, daß Ps.-Amalar, De divinis officiis im Trierer Raum, „höchstwahrscheinlich am Dom" entstanden ist (256–259).

Gegenüber den großen Vorzügen wiegen einige Mängel leicht.

Bedauerlich ist, daß von Hesberts Corpus Antiphonalium Officii nur Bd. I (1963), nicht II (1965), III (1968) und IV (1970, nach der Drucklegung des Buches erschienen) herangezogen sind. Nicht zu finden im Verzeichnis der Quellen und der Literatur und nicht oder kaum herangezogen sind ferner S. J. P. van Dijk, Sources of the Modern Roman Liturgy, I–II, Leiden 1963; die Ordines des Haymo von Faversham auch in HBS 85, Maidstone 1961 (nur 163f Anm. 597; 184 Anm. 712); F. J. Peters, Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Meßliturgie, Köln 1951 (nur 171 Anm. 637); die Edition der MR 1474 und die Kollation mit den Ausgaben 1483–1574 von R. Lippe (HBS 17; 33); die Exzerpte aus Breslauer und Münsterer Ordinarien für die Hochfeste, die F. Schubert und R. Stapper (aus dem Domordinarius II um 1500) in den Opuscula et Textus. Ser. lit. 7–8, Münster 1936, edierten; R. Stapper, Liturgische Osterbräuche im Dom zu Münster: Westf. Zeitschr. 82 (1924) 19–51.

S. 1f und Anm. 3 fehlt als Bezeichnung der Ordinarien „breviarium" (erst S. 5 Anm. 10 und S. 45 erwähnt). – S. 12 Anm. 38 trifft nicht zu, zwischen OR 50 und PRG Kap. 99 bestehe „sachlich ... kein Unterschied", da Vogel-Elze für ihre eigenständige Edition des PRG neben nur der wichtigsten von 21 Hss, die Andrieu für sein Edition des OR 50 heranzog, zwei weitere wichtige Quellen benutzten. Die Aussage, mit der Perikope Joh 15,26–16,4 für das Dreifaltigkeitsfest „dürfte Trier ziemlich allein stehen" (162), trifft nicht zu; dieselbe Perikope findet sich auch in Münster (bis 1784) in Köln (z. B. Missale 1506; 1525) und Utrecht (Missale 1507), aber auch in den von Lippe edierten bzw. kollationierten römischen Missalien zwischen 1474 und 1561 (Ausnahme: 1516). Das Responsorium Videte miraculum verschwand nicht erst 1568 aus dem römischen Brevier (177f Anm. 681), sondern fehlt bereits im franziskanischen Brevier secundum consuetudinem Curiae, während Gaude Maria dort noch steht (van Dijk, II, 127f).

Während der 2. Apparat zur Edition dankenswerterweise die Fundorte der Orationen in den Sakramentarausgaben, der Hymnen in den AH, der Kapitel (Schriftstelle) und der Sermones (nach PL bzw. PG und Grégoire) angibt, fehlen entsprechende Angaben für Psalmen, Antiphonen und Invitatoria (wäre nach Hesbert I und III leicht möglich gewesen), Responsorien (nach Hesbert III; IV lag noch nicht vor) und Homilien (die allerdings nur aus den Trierer Brevieren hätten erschlossen werden können).

Druckfehler (Corrigenda: 626) sind selten. Es fehlen die Seitenverweise: 14 (zweimal); 25 Anm. 70; 464, 2. App. Sonst fielen mir nur auf: 115 Anm. 296, Z. 14; 180 Anm. 696, Z. 37 (Benedictusantiphon, nicht Benediktsantiphon); 205 Anm. 883, Z. 1; 514 App. zu 22: Strophe.

Münster Emil J. Lengeling

Müller, Josef: **Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip.** – Münster: Aschendorff (1973). VIII, 322 S. (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd 31. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Hrsg. von Josef Glazik MSC) kart. DM 58.–

Mit Adaptationsfragen hatte sich die Kirche wohl schon von ihren Anfängen an zu befassen, spätestens jedoch seit dem Vorstoß aus dem jüdisch-palästinensischen Mutterboden in den Bereich der hellenistisch-heidnischen Welt. Den Wegen, die sie in der Auseinandersetzung mit der Antike beschritt, sind manche Forscher nachgegangen; so wurde etwa ein J. Dölger von keinem andern Thema mehr gefesselt als gerade von der Akkommodationsmethode der alten Kirche (cf. H. Rahner, Neue Wege der antiken Missionsgeschichte, in: NZM 1 [1945] 12–23). Anpassung, darf man mit Recht behaupten, gehört zu den bleibenden Aufgaben der Kirche, andererseits aber nicht minder die Reflexion über diesen Vorgang. Gewiß begegnet man diesbezüglichen Überlegungen bereits bei den Vätern und, Jahrhunderte nachher, bei den Missionstheoretikern der Neuzeit, die sich über das Zusammentreffen des abendländischen Christentums mit fremden Kulturen und Religionen ihre Gedanken machten. Eine systematische Lehre über den Adaptationsprozeß bildete sich indessen erst in allerneuester Zeit heraus; die noch junge Missionswissenschaft nahm sich mit besonderer Intensität der Problematik an. Die vorliegende, von Prof. Glazik angeregte Diss. sucht, anstatt – wie ursprünglich geplant – die im katholischen Raum vertretenen Begründungen der missionarischen Adaptation zusammenzufassen und kritisch zu beleuchten, nach einem Neuansatz, den Vf. aus der Schrift, genauer aus dem Bedenken des Offenbarungsgeschehens selbst gewinnt. Es handelt sich also um eine vorab heilsgeschichtlich-hermeneutisch argumentierende Arbeit.

Im einleitenden Teil, „Akkommodation als Methode" (1–63), zeigt M. auf, wie das Interesse der katholischen Missionswissenschaft bei der Beschäftigung mit der Adaptation bisher eher um Fragen der rechten Praxis denn um die grundsätzliche Legitimierung kreiste. Dies trifft am offensichtlichsten auf die deutschsprachigen Autoren (Schmidlin, Huonder, Thauren, Aufhauser, Väth, Thieme und Ohm) zu. Wenn das Ergebnis ihrer Bemühungen als theologisch irrelevant bezeichnet wird, so muß man ihnen immerhin zugutehalten – was der Vf. nicht tut –, daß sie mit ihren Ausführungen damals nicht wenig zur Abkehr vom Europäismus beigetragen haben. In der französischen Schule (Charles, Masson, Otto und Loffeld) kam die theologische Bedeutung der Anpassung stärker zum Zug, und zwar dank ihres Inkarnations- bzw. Inkorporationsdenkens. Eigenständige Auffassungen finden sich bei den Akkommodationstheoretikern des spanischen Sprachraumes (Zameza, Mondreganes, Domínguez, Santos, Hernández); beeinflußt von augustinischen Ideen, leiten sie die Notwendigkeit der Anpassung vor allem aus der assimilierenden und transformierenden Kraft des Mystischen Leibes Christi ab. Zu den „Äußerungen des kirchlichen Lehramtes" (44–54), die, bei Gregor dem Großen beginnend und ‚en passant' die Instruktionen der Propagandakongregation von 1659 erwähnend, den letzten Päpsten (Benedikt XV. bis Johannes XXIII.) gelten, hätte abschließend das klassische Adaptationskonzept, wie es sich aus den Konzilstexten (Ad gentes, Lumen gentium, Gaudium et spes) erheben läßt, dargestellt und kritisch erörtert werden müssen. Die (46) eingestreuten geschichtlichen Bemerkungen zur Anpassungspraxis bedürften, um stimmig zu sein, erheblicher Nuancierung. Ein Satz wie etwa der folgende: „Neben der portugiesischen Reichsmission und der Hispanisierung ganzer Völker im 16. und 17. Jahrhundert entfalteten eine Reihe prominenter Jesuiten in Japan, Indien und China eine klug angepaßte Tätigkeit", ruft nach einer Berichtigung. Wer die Missionsgeschichte kennt, wird die zum Teil kühnen Adaptationsversuche der spanischen Missionare in der Neuen Welt nicht einfach verschweigen können (cf. R. Ricard, La ‚con quête spirituelle' du Mexique, Paris 1933). Weiter sei daran erinnert, daß es neben den adaptationsfreudigen Jesuiten im Fernen Osten auch andere Missionare gab, wie z. B. die Symbolisten, Franzosen, die – im Gegensatz zu Ricci und seinen Anhängern, welche beim Konfuzianismus anknüpften – den Buddhismus und Taoismus studierten und von dieser Basis her erstaunliche Anpassung betrieben (siehe J. Beckmann, Die katholischen Missionare und der Taoismus vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: NZM 26 [1970] 1–17).

Nach der Sichtung des bisher zur Adaptationsproblematik Geleisteten hält es der Vf. für notwendig – soll die Diskussion überhaupt vorankommen –, an einem andern Punkt einzusteigen: bei

der Interpretation des Glaubens. „Anpassung wird damit zu einem theologischen Problem" (61). Dementsprechend ist der zweite, zentrale Teil der Dissertation, „Akkommodation als theologische Aufgabe" (64–239), der Rückbesinnung auf die Offenbarung Gottes, wie sie in der Schrift bezeugt vorliegt, gewidmet. Was J. Neuner seinerzeit (LThK² I 240–243) im Kern vorweggenommen, was J. Amstutz unlängst in einem Aufsatz skizziert hat (Über die missionarische Anpassung, in: Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft, hrsg. von J. Baumgartner, Schöneck-Beckenried 1971, 235–246), das entwickelt M. nun in seiner These mit großer Breite und einer Fülle biblischen Belegmaterials. Schade, daß er den zuletzt genannten Artikel nicht mehr berücksichtigen konnte, welcher Entscheidendes zur missionarischen Adaptation aussagt. Während dieser von einigen Stellen der Konzilsdokumente ausgeht, zieht Müller die Ergebnisse der exegetischen und hermeneutischen Literatur ausgiebig bei. Man darf ihm bescheinigen, daß er den Stoff gut beherrscht und selbst schwierige Gedankengänge (cf. etwa die Erläuterungen zum Thema „Verstehen" 194ff) in bewundernswerter Einfachheit auszudrücken versteht, ohne sich dabei eines schwer verdaubaren Fachjargons zu bedienen. (Theologische Modeworte tauchen nur höchst selten auf.)

Ein erstes Kap. legt dar, wie Gottes Offenbarung erfolgt. Sie besteht nicht in der Mitteilung übernatürlicher Wahrheiten, in der Übergabe einer Summe fixfertiger Lehren, die Gott sozusagen von außen her an den Menschen herantrüge. Sie geschieht vielmehr als ein Gespräch in Ereignissen, als Dialog mit dem Menschen, dessen Antwort zu einem konstitutiven Moment der Offenbarung selbst wird. Offenbarung erreicht uns immer nur in der Vermittlung: vermittelt in Geschichte und Freiheit, im Ereignis und in der ‚Sage', in letzter Vollendung in Jesus Christus, durch den Glauben der Zeugen hindurch, via Schrift und Kirche. Daß bereits die Synoptiker die zuhandene Überlieferung theologisch deuteten und für die Situation ihrer Gemeinden vergegenwärtigend auslegten, beweist das folgende Kapitel, „Die evangelische Verkündigung als Glaubenszeugnis der Urkirche". Was M. hier auf 70 Seiten ausbreitet, dürfte heute jedem, der sich ein wenig in der ntl Wissenschaft auskennt, eine Selbstverständlichkeit sein; die Konsequenzen, die sich daraus für die Verkündigung ergäben, freilich weniger: nämlich den grundsätzlich unabschließbaren Prozeß der Auslegung in den verschiedenen Kulturräumen fortzusetzen. „Wenn die Theologie das leistet, nimmt sie ernst, daß Akkommodation ein Problem der Theologie selbst ist" (183). Wie dieser hermeneutische Vorgang abläuft, veranschaulicht das dritte Kapitel im Corpus der These: „Die Geschichtlichkeit des Verstehens und die Theologie". Auch beim Verstehen als theologischer Aufgabe gerät der Verstehende in einen Auslegungsprozeß, in dem er selbst ausgelegt wird (238); er bringt seine geschichtlich bedingte Situation mit in das Geschehen ein. Diese Tatsache erweist sich von noch unabsehbarer Tragweite für die missionarische Verkündigung; diese lebt geradezu von der ständigen Anpassung. Daraus erwächst die unerläßliche Pflicht, die Offenbarung immer neu in die jeweilige Situation der verschiedenen soziokulturellen Räume hinein verstehbar zu machen.

Im Schlußteil („Akkommodation als kirchlicher Auftrag", 240–299) konkretisiert der Vf. die Folgerungen, die aus einer so gearteten Hermeneutik der Heilsvermittlung zu ziehen sind. Dabei fällt dem ortskirchlichen Prinzip eine besondere Rolle zu, weil es allein die Eigenständigkeit und Eigentätigkeit der einzelnen Gliedkirchen zu garantieren vermag. Freilich bedarf es zur Bewerkstelligung der geforderten Adaptation größerer kirchlicher Territorien; wenn aber solche Teilkirchen „die Freiheit bekommen, sich ihren eigenen Charakter zu geben und das Mysterium Christi so zu durchdenken, zu verkünden, zu bezeugen und kultisch zu feiern, daß sie das grundlegende Daseinsverständnis ihrer Völker treffen, es kritisch zu sich selbst befreien und ihm in der eigenen Kirche Raum geben, kann die Kirche wirklich über den abendländischen Raum hinauskommen und zur Kirche für die Welt werden" (260). Wohl hat das Konzil sich zu dieser Einsicht durchgerungen, doch wird es noch Zeit und Weile brauchen, bis die jungen Kirchen ihre aktive Rolle in dem langwierigen Prozeß voll und ganz wahrnehmen, damit eine wirklich angepaßte Liturgie, ein wahrhaft angepaßtes Kirchenrecht entsteht. Das setzt allerdings das Bejahen eines kirchlichen Pluralismus voraus, der besonders auch zum Tragen kommen muß bei der Schaffung einer eigenständigen Theologie. „Dieser Aufgabe gegenüber werden alle anderen Probleme, die man bislang im Themenkreis rund um die Akkommodation behandelte, völlig in den Hintergrund treten" (266). Daß sich eine entsprechende Ausbildung der einheimischen Priester aufdrängt, leuchtet jedermann ein, denn es bleibt dem europäischen Theologen in der Regel verwehrt, das Daseinsverständnis eines fremden Volkes sich radikal anzueignen. Auf dem Gebiet der Adaptation Initiativen zu ergreifen, obliegt den jungen Kirchen selbst, wie es ja auch nicht in erster Linie Sache Roms sein kann, die Anpassung voranzutreiben. Deshalb klingen die zahlreichen Ermahnungen an die Adresse der Zentrale – Rom sollte, Rom müßte ... – in diesem Buch wenig überzeugend.

Im letzten Teil des Werkes empfindet man es als spürbaren Nachteil, daß Vf. nur den Verstehungsvorgang im Glaubensvollzug untersucht; seine Ausführungen erwecken so den Eindruck, als ob die Kirche ausschließlich im Wort ihr Wesen entfalte. Doch vergegenwärtigt sie Heil auch auf andere Weisen, etwa im Kult, in der Setzung von Recht, in der Ausübung der Diakonie, im Anspruch des Ethos. All diese Bereiche der Anpassung werden nur gelegentlich gestreift, so daß die Einheit des Bemühens um eine Ecclesia adaptata zu wenig in Erscheinung tritt. Bezüglich der Liturgie wären z. B. die zahlreichen Artikel eines Boniface Luykx – demnächst wird sein für eine authentische afrikanische Liturgie fundamentales Werk „La liturgie en Afrique après Vatican II" herauskommen – dazu angetan, den Blick für die gottesdienstliche Anpassung zu schärfen. Es geht auch hier um mehr als bloß methodisch-praktische Fragen, um mehr als eine pädagogisch-psychologisch kluge Taktik.

Im Verlauf der Diss. stößt man auf einzelne Wiederholungen (z. B. 268 letzter Abschnitt; 281), recht selten auf sprachliche Ungereimtheiten. 273 heißt es, bei dem inkarnationstheologischen Ansatz sei festzustellen, „daß das Osterereignis übersprungen wird. Gerade das aber wäre für einen ekklesiologischen Ansatz entscheidend"? Hinter die Aussage (297): „Die ganze Diskussion zum Thema Akkomodation wird sich mehr und mehr auf die Tendenz-Latenz einer noch ausstehenden Zukunft konzentrieren müssen", kommt man erst nach einiger Denkanstrengung. Muß auf 252 nicht stehen: „Die Ziffer sechs wendet sich an die Ostkirchen (statt Ortskirchen?). Druckfehler gingen dem Autor äußerst selten durch die Maschen (die zweitletzte Zeile des Buches ist eine der wenigen Ausnahmen), hingegen steht er mit den Akzenten im Französischen und Spanischen auf Kriegsfuß. Perbals Werk trägt den Titel „Premières (und nicht premiers) leçons de théologie missionnaire".

Wenn die vorliegende Diss. mit ihrem Ausgangspunkt auch nicht totale Neuheit beanspruchen darf, so kommt Vf. doch das Verdienst zu, den Ansatz gründlich vertieft und damit die Akkommodationsthematik ein Stück weitergeführt zu haben. Das Studium des Buches, dem ein Namens- und Sachwortverzeichnis beigefügt ist, dürfte sowohl dem (Missions-)Theologen wie dem Missionspraktiker einigen Gewinn einbringen.

Fribourg Jakob Baumgartner

Luykx, Boniface: **Culte chrétien en Afrique après Vatican II.** – CH-6405 Immensee: Verlag Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1974. (Supplementa NZM Vol. XXII) kart. sfr 26.–

Wie kaum ein zweiter ist der belgische Prämonstratenser aus der Abtei Postel bei Retie befähigt, sich einem Thema wie dem vorliegenden zuzuwenden. Auf der einen Seite verfügt er über das nötige wissenschaftliche Rüstzeug; er tat sich durch seine liturgiegeschichtlichen Publikationen hervor (z. B. über den Advent) und bildete sich, bevor er in die Mission zog, in Afrikanistik aus. Auf der andern Seite blickt er auf eine längere monastisch-seelsorgliche Erfahrung in Schwarzafrika zurück. 1960 verreiste P. Luykx (nach einer mehrjährigen Vorbereitung) in den Kongo, um als Spezialist eine missionarische Equipe zu unterstützen. Als Frucht seiner Tätigkeit konnte er eine große Zahl Arbeiten über die Afrikanisierung des Gottesdienstes veröffentlichen, die weitherum Beachtung und Anerkennung gefunden haben. Auf Drängen mancher Seiten machte er sich daran, eine religiöse Gemeinschaft ins Leben zu rufen, die ganz dem afrikanischen Milieu und Denken angepaßt sein sollte. Es handelt sich um das Kloster Maria Himmelfahrt in Kiswenge, am Stadtrand von Kinshasa, in der Nähe der katholischen Universität Lovanium gelegen. Trotz enormer Schwierigkeiten wagte er die Gründung, um einem bodenständigen Monachismus den Weg zu bereiten, wobei er sich an das Leitbild der ersten Mönche hielt – es waren Afrikaner.

Erst auf diesem Hintergrund läßt sich die Bedeutung ermessen, die den Bemühungen P. Luykxs um die Afrikanisierung der Liturgie zukommt. Sein Kloster wirkte während Jahren als Zentrum liturgischer Experimente und Anpassungen in die Tiefe. In dieser Zeit, da er zugleich als Professor für Liturgiewissenschaft am Lovanium und als Inspirator der Liturgischen Kommission der Hauptstadt von Zaire tätig war – er wurde übrigens auch in die Vorbereitende Konzilskommission für die Liturgie und später in das Consilium für die Ausführung der Liturgiekonstitution berufen –, bot sich ihm mannigfache Gelegenheit, mit Priestern aus verschiedenen Ländern Afrikas zusammenzuarbeiten und die konkreten Ergebnisse seiner Bemühungen in der Praxis zu testen und ständig neu zu überdenken. Daneben beteiligte er sich an der Schaffung einer einheimischen liturgischen Musik. Bei all seinen Unternehmungen stand er in engem Kontakt mit afrikanischen Bischöfen, vor allem aber mit Kardinal Malula von Kinshasa, dem er, wie er in der Einleitung hervorhebt, sehr viel verdankt.

Diese biographischen Vorbemerkungen drängten sich auf, um das neueste Werk des Vf.s richtig würdigen zu können. Er bietet eine Art Synthese der Erkenntnisse und Einsichten, die er in den Jahren seines Afrikaaufenthaltes auf dem Gebiet des christlichen Gottesdienstes gewonnen hat. Ehe wir auf die einzelnen Kapitel eingehen, seien einige Charakteristiken namhaft gemacht, die seine Versuche und Überlegungen kennzeichnen. 1. Die Vorschläge entstanden nicht am grünen Tisch, sondern erwuchsen aus langer zäher Arbeit am Ort und aus der täglichen Gebetserfahrung des Konvents. 2. Bei allem Respekt gegenüber dem Erbe der römischen Tradition stützte sich P. Luykx stark auf das Erbe der östlichen Kirchen, speziell der koptischen und äthiopischen Riten (weil afrikanischen Ursprungs). Ein ausgewiesener Kenner der Materie, P. J. Mateos S. J., Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, lieh ihm seinen Rat und seine Hilfe. Die Gründe für die Berücksichtigung der östlichen Überlieferung leuchten ein: Einerseits stehen diese Liturgien afrikanischem Fühlen und Denken bedeutend näher als der nüchterne Geist der lateinischen Gebetsordnung; andererseits wollte man, rückgreifend auf älteste liturgische Tradition, dem Erbe der frühen Kirche – und damit des Herrn – möglichst getreu bleiben. Daraus resultiert auch die ganz und gar österliche Prägung und Färbung der vorgelegten Formulare. 3. Bei der Ausarbeitung afrikanischer Modell-Liturgien profitierte die Equipe P. Luykxs von den Schätzen anderer religiöser Gemeinschaften (Taizé, Benediktiner- und Zisterzienserabteien, östlichen Klöstern und Zentren), so daß hier eine Fülle von Gebeten, Formen und Riten aus der ganzen Ökumene vorliegt. 4. Vf. trachtete besonders danach, der religiösen Sensibilität des afrikanischen Menschen Rechnung zu tragen. Immer wieder knüpft er an den allen Bantu-Völkern gemeinsamen kulturell-religiösen Hintergrund an, um eine ihnen zu Herzen gehende Liturgie zu erreichen, in welcher das Moment der Festlichkeit und Freude, der Anschaulichkeit und Wärme, der Dramatik und des Spielerischen zum Tragen kommt. 5. Ein weiterer Vorteil dieser Liturgien besteht darin, daß sie den Reichtum der biblischen Welt mit ihren Symbolen entfalten; so ergibt sich eine religiöse Atmosphäre, die es dem Afrikaner ermöglicht, im Kult dem Heiligen zu begegnen und sich vom Mysterium ergreifen zu lassen. 6. Dem Bedürfnis des Afrikaners nach Mittun, nach dem Erleben des Göttlichen in der Aktion wird weitgehend entsprochen. Er kann in diesen Feiern die Versammlung als wirkliche Gemeinschaft erfahren, die den Kontakt mit Gott und den Brüdern vermittelt, in ständigem Engagiertsein durch Dialoge, Refrains und Akklamationen. Großer Raum ist auch der Improvisation belassen, damit der afrikanische Mensch sein Verlangen nach Spontaneität und Kreativität (in Tanz und Spiel) stillen kann. 7. Schließlich eignet den Modellen Volkstümlichkeit im besten Sinne des Wortes; sie sind also nicht bloß für eine aristokratische Elite gedacht und entworfen.

Der Besprechung einzelner Sachgebiete liturgischer Adaptation schickt Vf. die Frage voran, welche Aufnahme die nachvatikanischen Liturgiebücher gefunden haben (Kap. I: Die neuen römischen Liturgiedokumente und ihre Rezeption). Was Europa betrifft, lautet der Befund eindeutig negativ. Der Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung – diese kam übrigens zu spät – fiel mit einer allgemeinen Krise des Glaubens und der Kirche und somit auch des Gottesdienstes zusammen, so daß die reformierten Riten auf viel Unverstand, ja Gegnerschaft stießen. „Eines Tages wird indes das Abendland, so darf man wohl erwarten, den Wert dieser neuen Dokumente – er ist zwar relativ, aber doch wesentlich für das Volk Gottes – neu entdecken" (19). Anders reagierten die jungen Kirchen. Sie empfanden ein gewisses Malaise angesichts des westlichen Charakters der verschiedenen Ordines. Vereinfachung, eines der Leitmotive der vatikanischen Reform, kann für Völker, welche die bunte Vielfalt, die Wiederholung, Prachtentfaltung und Poesie bevorzugen, eine kaum zu ertragende Verarmung bedeuten. Hier zeigt sich die ganze Problematik, die Liturgie einer Teilkirche, der lateinisch-römischen, zum Universalritus erklären und durchsetzen zu wollen. Fazit: die afrikanische Liturgie bleibt noch zu schaffen. In Kap. II (Der Kalender) unterzieht Luykx vorerst die bestehende Ordnung des Kirchenjahres einer Prüfung und gelangt zum Ergebnis, „daß der neue Kalender sich für die afrikanischen Kirchen nicht eignet" (33). Entsprechend ihrer unterschiedlichen Zeitauffassung – die Zeit wird als Dauer, als Gegenwart erfahren – gilt es, den dreifachen Zyklus (des Tages, des Monats, des Jahres) einzubeziehen. Der Monat, welcher in der römischen Liturgie nicht existiert, erhält durch die Zuteilung von (heilsgeschichtlichen) Themen einiges Gewicht. Um dem Bedürfnis nach Atemholen in längeren Feiern entgegenzukommen, erstreckt sich der Advent auf sechs Wochen (wie in den Ostkirchen); desgleichen erhält die Fastenzeit eine Verlängerung, nach rückwärts in die Septuagesima hinein, die Passionszeit bleibt wie ehedem. Die afrikanischen Christen, für welche die Begehung des liturgischen Jahres eine Schule des Glaubens und Gebetes – viel mehr als für aufgeklärte Europäer – darstellt, bedürfen des dramatischen Elements und der bunten Vielfalt, daher auch die starke Berücksichtigung der Heiligen, insbesondere der biblischen und afrikanischen (speziell der äthiopischen) Gestalten. Bei der Erörterung einer afrikanischen Leseordnung (Kap. III: Das Lektionar) plädiert der Autor für die Herabsetzung der Zahl der Perikopen; dafür sollen sie besser aufeinander abgestimmt sein. Mit viel Nachdruck setzt er sich für eine wirkliche Proklamation des Wortes ein, „die schon in sich ein Mysterium, ein Heilsereignis ist" (48). Welche Aufgabe den Klöstern bei der Beheimatung des christlichen Gottesdienstes auf afrikanischem Boden zufällt, veranschaulichen klar die Ausführungen über das Officium (Kap. IV: Die Stundenliturgie). Ausführlich präsentiert Luykx das in Kinshasa erprobte Stundengebet, das sich stark an die östliche Tradition anlehnt. Hier liegt wohl die beachtenswerteste Leistung des Konvents, ein Beispiel dafür, wie eine afrikanische Gemeinde (und nicht bloß der Klerus) das Gotteslob verrichten kann (cf. dazu J. Baumgartner, Afrikanisches Stundengebet, in: NZM 1972, 44–60). Den breitesten Raum des Buches belegt Kap. V, „Die Eucharistie". Gerade bezüglich der Meßfeier wird einem bewußt, wie sehr die westliche Art (allzu knappe Eingangsriten, Intellektualisierung der Wortverkündigung, Angst vor Längen und Wiederholungen, Mangel an sakraler Atmosphäre usw.) die Gläubigen der jungen Kirchen unbefriedigt läßt. P. Luykx regt die Schaffung neuer Anaphoren an, die, sollen sie nach Inhalt und Struktur der afrikanischen Mentalität entsprechen, vier Grundforderungen zu erfüllen haben: élan vital, mouvement, communion, célébration. Das vorgeschlagene Modell einer afrikanischen Eucharistie (109–123), von einer hohen theologisch-liturgischen Qualität, rechnet mit einem langsameren Rhythmus als unsere römische Normalmesse – Kardinal Malula findet zwei Stunden nicht übertrieben. Als Frucht mehrjähriger Experimente in zairischen Pfarreien geben sich auch die Erörterungen des Vf. über die christliche Einweisung (Kap. VI: Die christliche Initiation), die von der heutigen Problematik her beleuchtet wird. Es geht nicht darum, einzelne Restbestände der Stammesinitiation um jeden Preis zu retten, vielmehr die dahinter liegenden Aspirationen zu erfüllen und dem Geist der schrittweisen Eingliederung treu zu bleiben. Nach der Beschreibung der Katechumenatsordnung und der sie begleitenden Riten befaßt sich Luykx noch eigens mit der Firmung, wobei er entschieden für die Wiederherstellung „der organischen Abfolge der christlichen Initiationssakramente" eintritt und sie auch begründet. Schließlich wird in Kap. VII (Die Kirchweihe) ein afrikanischer Ordo für die Weihe eines Gotteshauses vorgestellt, eine Feier, die sich wiederum auszeichnet durch ihre Schönheit und glanzvolle Entfaltung. Das letzte Kap. (VIII. Schlußfolgerungen) zieht die Bilanz und formuliert die Postulate einer echten Erneuerung des Gottesdienstes in den jungen Kirchen. Ein ausführliches Sachregister rundet den Band ab.

Außer einer Arbeit von B. Botte (Le problème de l'adaptation en liturgie, in: Revue du Clergé africain 1963, 307–330) und verschiedenen Aufsätzen des Vf.s ist bis heute nur wenig Brauchbares und Solides an grundsätzlichen Erörterungen zur liturgischen Anpassung erschienen. Um so mehr begrüßen wir Luykxs Publikation, die neben den pastoralliturgischen Erfahrungen auch theoretische Überlegungen zu einer „profundior Liturgiae aptatio" (SC Art. 40) enthält. Da und dort wird ein Europäer – mit seiner weißen Brille – versucht sein, die Dinge anders zu beurteilen; doch ist im liturgischen Bereich wie auf anderen Gebieten die Zeit der westlichen Vorherrschaft endgültig abgelaufen. Wir haben zu lernen, denn „dieser Kontinent, noch voll schöpferischer Kraft, ist zugleich das Land des Kultes schlechthin, fähig, den anderen den Weg zu weisen" (177). Dem Leser mag beim Studium des Buches auffallen, daß die verschiedenen Kapitel, unterschiedlich in ihrer Abfassung, nicht fugenlos ineinandergefügt sind. Wer jedoch die Situation kennt, in welcher sich der Autor bei der Endredaktion befand – er schickte sich eben an, ein neues Kloster in den USA zu gründen –, wird ihm diese literarischen Schwächen gerne übersehen.

Niemand bestreitet wohl, daß bei der Evangelisierung Afrikas die Liturgie einen hervorragenden Platz einnimmt. Die Erfahrungen mit den vielen unabhängigen schwarzen Kirchen sollten uns Lehre genug sein – der Kult spielt bei diesen eine einmalige Rolle und zieht die Menschen an. Zum andern ist jetzt, da sozusagen alle neuen römischen Riten vorliegen, der Zeitpunkt gekommen, sie in den afrikanischen Kontext zu übertragen. Es genügt nicht, die lateinischen Formulare einfach wörtlich zu übersetzen. Den jungen Gemeinden stellt sich hier eine Aufgabe, die sie allein nicht zu leisten vermögen; ein Werk wie das von P. Luykx kann zum mindesten die Richtung weisen, in der die Anpassung vonstatten gehen muß.

Fribourg Jakob Baumgartner

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

Schwertner, Siegfried: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben = International glossary of abbreviations for theology and related subjects ... – B, NY: de Gruyter 1974. XVIII, 348 S.; kart. DM 88,–.

Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons **Hufnagel**. (Hrsg. von Joseph Möller in Verbindung mit Helmut Kohlenberger). – (Stu, Bad Cannstatt:) Frommann-Holzboog (1974). 413 S., 1 Titelbild; Lw. DM 48,–; S. 411–413: Bibliographie Alfons Hufnagel.

Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles **Puech**. – P: Pr. Univ. de France 1974. 655 p.; F 250,–; p. 631–650: Bibliographie de Henri-Charles Puech, établie par Suzanne Lassier.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Loretz, Oswald: Das Ende der Inspirations-Theologie. Chance eines Neubeginns. Bd I: Untersuchungen zur Entwicklung der traditionellen theologischen Lehre über die **Inspiration** der **Heiligen Schrift**. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk 1974. 193 S. = Stuttgarter biblische Beiträge.

Schmidt, Ludwig: Die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament im Streit zwischen Friedrich **Baumgärtel** und Gerhard von **Rad**. – EvTh XXXV, 1975, 119–139.

Haag, Herbert: **Teufel**sglaube. Mit Beiträgen von Katharina Elliger, Bernhard Lang und Meinrad Limbeck. – Tü: Katzmann (1974). 544 S.

2. Altes Testament

A light unto my path. Old Testament studies in honor of Jacob M. **Myers**. Ed. by Howard N. Bream, Ralph D. Heim, Carey A. Moore. – Phil: Temple University Press (1974). XXV, 529 p. = Gettysburg theological studies IV; $ 15,–; p. 521–529: Bibliography of Jacob Martin Myers; [cont.:] p. 3–24: Achtemeier, Elizabeth: The relevance of the Old Testament for christian preaching; p. 25–32: Albright, William F.: The Lachish cosmetic burner and **Esther 2:12**; p. 33–48: Boling, Robert G.: "In those days there was no king in Israel"; p. 49–65: Bream, Howard N.: Life without resurrection: Two perspectives from **Qoheleth**; p. 67–82: Buck, Harry M.: Worship, idolatry, and God; p. 83–101: Campbell, Edward F., Jr.: The Hebrew short story: A study of **Ruth**; p. 103–118: Creager, Harold L.: The divine image; p. 119–130: Dahood, Mitchell, SJ: Chiasmus in Job: A text-critical and philological criterion; p. 131–139: Elliger, Karl: Dubletten im Bibeltext; p. 141–143: Englert, Donald M. C.: Bowdlerizing in the Old Testament; p. 145–161: Freed, Edwin D.: Some Old Testament influences on the prologue of John; p. 163–203: Freedman, David Noel: Strophe and meter in **Exodus 15**; p. 223–240: Gehman, Henry Snyder: Peregrinations in Septuagint lexicography; p. 241–264: Gordis, Robert: Love, marriage, and business in the Book of **Ruth**; p. 265–270: Hillers, Delbert R.: Observations on syntax and meter in **Lamentations**; p. 271–278: Huffmon, Herbert B.: **Exodus 23:4–5**: A comparative study; p. 279–293: Landes, George M.: Creation tradition in **Proverbs 8:22–31** and **Genesis 1**; p. 295–317: McCurley, Foster R., Jr.: The home of Deuteronomy revisited: A methodological analysis of the northern theory; p. 319–334: Mendenhall, George E.: The shady side of wisdom: The date and purpose of **Genesis 3**; p. 335–344: Moore, Carey A.: Mark 4:12: More like the irony of Micaiah than Isaiah; p. 345–362: Moriarty, Frederick L., SJ: Word as power in the ancient Near East; p. 363–374: Murphy, Roland E., OCarm: The Old Testament as word of God; p. 375–401: North, Robert, SJ: Does archeology prove **Chronicles** sources?; p. 403–407: Ota, Michiko: A note on **2 Samuel 7**; p. 409–420: Renninger, Jesse B.: A study of selected Isaianic passages in the Wormser Propheten Übersetzung of 1527 and Luther's Isaiah of 1528; p. 421–434: Rohr Sauer, Alfred von: Ecological notes from the Old Testament; p. 435–451: Seilhamer, Frank H.: The role of covenant in the mission and message of **Amos**; p. 453–464: Thompson, John Alexander: The date of **Joel**; p. 465–474: Trever, John C.: The future of the **Qumran** Scrolls; p. 475–491: Vawter, Bruce, CM: History and kerygma in the Old Testament; p. 493–508: Waldow, Hans Eberhard von: Israel and her land: Some theological considerations; p. 509–518: Wright, G. Ernest: The conquest theme in the Bible.

Weimar, Peter – Erich Zenger: **Exodus**. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels. – Stu: KBW Verl. (1975). 180 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXV; kart. DM 18,–.

Vetter, Dieter: Seherspruch und Segensschilderung. Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von **Numeri 23** und **24**. – Stu: Calwer Verl. 1974. 151 S. = Calwer theologische Monographien A, 4; kart. DM 26,–.

Garscha, Jörg: Studien zum **Ezechiel**buch. Eine redaktionskritische Untersuchung von **1–39**. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. X, 324 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 23; [Diss., Marburg]

Simian, Horacio: Die theologische Nachgeschichte der Prophetie Ezechiels: form- und traditionskritische Untersuchung zu **Ez 6, 35–36**. – Wü: Echter-Verl. 1974. 381 S. = Forschung zur Bibel XIV; kart. DM 36,– [Diss., Würzburg]

Christensen, Duane L.: The acrostic of Nahum reconsidered. – ZAW LXXXVII, 1975, 17–30; p. 30–55: Radday, Yehuda T. and Dieter Wickmann: The unity of Zechariah examined in the light of statistical linguistics; p. 56–64: Wright, G. R. H.: Temples at Shechem. A detail.

Loretz, Oswald: Psalmenstudien III. – Ugarit-Forschungen VI, 1974, 175–210; S. 211–240: ∼ Stichometrische und textologische Probleme in den Thronbesteigungspsalmen. Psalmenstudien IV.

Hanhart, Robert: Text und Textgeschichte des **1. Esra**buches. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 133 S. = NAG III, 92 = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens ‹MSU› XII; brosch. DM 56,–.

Urbán, A. C.: La identificación de **7Q4** con **Núm 14, 23–24** y la restauración de textos antiguos. – EstB XXXIV, 1974, 219–244.

Kutscher, E. Y.: The language and linguistic background of the Isaiah scroll ‹I Q Isa^{a}›. With an obituary by H. B. Rosén. – Lei: Brill 1974. XXIV, 567 p. = Studies on the texts of the desert of Judah VI; hfl 275,–.

O'Callaghan, José: Los LXX en los papiros. – Studia papyrologica XIV, 1975, 11–50.

Neher, André – Renée Neher: Histoire biblique du peuple d'Israël. 23 illustrations en 20 planches hors-texte, et cartes et tableaux. 2. éd., revue et corrigée. – P: Librairie d'Amérique et d'Orient Maisonneuve 1974. XV, 703 p.; F 86,–.

Kutsch, Ernst: Das Jahr der Katastrophe: **587** v. Chr. Kritische Erwägungen zu neueren chronologischen Versuchen. – Bibl LV, 1974, 520–545.

3. Neues Testament

Bowler, John W.: Mystery and parable: **Mark IV 1–20**. – JThSt N.S. XXV, 1974, 300–317.

Morris, Leon: The Gospel according to **St. Luke**. An introduction and commentary. – GrR, Mich: Eerdmans (1974). 350 p. = The Tyndale New Testament commentaries; paper $ 3,45.

Osculati, Roberto: Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso. ‹**Giovanni 2,23–3,21**›. – (Mil: Bompiani 1974). 130 p. = Studi Bompiani II. Analisi fenomenologiche; Lire 2500.

Bürki, Hans: Der erste Brief des Paulus an **Timotheus**, erklärt. – Wup: Brockhaus 1974. 235 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 24.

Feuillet, André: Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés ‹**1 P 2,5**› et leur préparation dans l'Ancien Testament. – NRTh, A. CVI = T. XCVI, 1974, 704–728.

Boor, Werner de: Die **Briefe** des **Johannes**. – Wup: Brockhaus 1974. 208 S. = Wuppertaler Studienbibel; Lw. DM 25,–.

Giblin, Charles H.: Structural and thematic correlations in the theology of **Revelation 16–22**. – Bibl LV, 1974, 487–504.

Kingsbury, Jack Dean: The title **"Son of God"** in **Matthew**'s Gospel. – Biblical theology bulletin V, 1975, 3–31.

Kelber, Werner H.: The **kingdom** in **Mark**. A new place and a new time. – Phil: Fortress Press (1974). XII, 173 p.; $ 8,50.

Dormeyer, Detlev: Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der **Markuspassion**. – Mstr: Aschendorff (1974). VIII, 338 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XI; Lw. DM 78,– [Diss., Münster]

Schneider, Gerhard: Parusiegleichnisse im **Lukas**-Evangelium. – Stu: KBW Verl. (1975). 106 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXIV.

Forestell, J. Terence: The word of the cross. Salvation as revelation in the Fourth Gospel. – R: Biblical Institute Pr. 1974. XXVI, 231 p. = Analecta biblica LVII; Lire 7500.– [Diss., Roma. Institutum Biblicum]

Douthy, Darrell J.: The presence and future of salvation in **Corinth**. – ZNW LXVI, 1975, 61–90; S. 91–102: Merk, Otto: Glaube und Tat in den Pastoralbriefen; S. 130–139: Kerst, Rainer: **1 Kor 8,6** – ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?

Theißen, Gerd: Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines theologischen Streites. – EvTh XXXV, 1975, 155–172.

Eckert, Jost: Die Verteidigung der apostolischen Autorität im Galaterbrief und im zweiten Korintherbrief. Ein Beitrag zur Kontroverstheologie. – ThGl LXV, 1975, 1–19.

Gunther, John J.: St. Paul's opponents and their background. A study of Apocalyptic and Jewish sectarian teachings. – Lei: Brill 1974. X, 323 p. = Novum Testamentum. Supplement XXXV; hfl 96,–.

Goppelt, Leonhard: Theologie des Neuen Testaments. T. I: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 312 S. = Göttinger theologische Lehrbücher; kart. DM 28,–.

Schillebeeckx, Edward, OP: **Jezus**. Het verhaal van een levende. – Bloemendaal: Nelissen (1974). 623 blz.; hfl 67,50.

Buchheim, Karl: Der historische Christus. Geschichtswissenschaftliche Überlegungen zum Neuen Testament. – Mchn: Kösel-Verlag (1974). 244 S.; kart. DM 25,–.

Mitton, C. Leslie: Jesus. The fact behind the faith. – GrR/Mich: Eerdmans (1974). 152 p.; $ 2,95.

Schürmann, Heinz: Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 155 S.; kart. DM 19,80.

Feuillet, André: La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: Comparaison avec l'Ancien Testament. – NTSt XXI, 2, 1975, 157–191.

Jésus aux origines de la **christologie**. Edité par J. Dupont. [Avec le concours de] P. Benoit [e. a.]. – Lv: University Press; Gembloux: Duculot (1975). 375 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum

Lovaniensium XL; FB 950,– [cont.:] p. 9–22: Dupont, J.: Introduction: Jésus aux origines de la christolgie; p. 23–46: Descamps, p. 47–57: Käsemann, E.: Die neue Jesu-Frage; p. 59–72: Lührmann, D.: Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte – A.-L.: Portée christologique de la recherche historique sur Jésus; eine Problemskizze; p. 73–102: Fitzmyer, J. A.: Methodology in the study of the Aramaic substratum of Jesus' sayings in the New Testament; p. 103–110: Linnemann, E.: Hat Jesus Naherwartung gehabt?; p. 111–140: Benoit, P.: Jésus et le Serviteur de Dieu; p. 141–168: Léon-Dufour, X.: Jésus devant sa mort, à la lumière des textes de l'Institution eucharistique et des discours d'adieu; p. 169–192: De Jonge, M.: The use of ὁ χριστός in the passion narratives; p. 193–200: Ellis, E. E.: La composition de Luc 9 et les sources de sa christologie; p. 201–225: Rese, M.: Einige Überlegungen zu Lukas XIII, 31–33; p. 227–270: Neirynck, F.: Jesus and the Sabbath. Some observations on Mk II, 27; p. 271–281: Muddiman, J. B.: Jesus and fasting ‹Marc II 18–22›; p. 283–301: George, A.: Paroles de Jésus sur ses miracles ‹Mt 11,5.21; 12,27.28 et par›; p. 303–329: De la Potterie, I.: Le sens primitif de la multiplication des pains; p. 331–350: Dupont, J.: Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue; p. 351–356: Dupont, J.: Conclusion des Journées bibliques: les énigmes de l'histoire de Jésus.

Perrin, Norman: A modern pilgrimage in New Testament christology. – Phil: Fortress Press (1974). X, 148 p.; $ 6,25.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Orlandi, Tito: Österr. Nationalbibliothek. Koptische Papryi theologischen Inhalts. Hrsg. u. in das Ital. übers. – Wien: Hollinek in Komm. 1974. 219 S., 33 Taf. gef. = Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österr. Nationalbibl. ‹Papyrus Erzherzog Rainer› N. S. IX.

Herkner, Norbert: Die **Münzen** des Kirchenstaates. Benedikt XIV bis Pius IX: **1740–1870**. – B: Pröh 1974. 184 S. = Schriftenreihe die Münze XXXVII; DM 22,–.

Chronik der katholischen Kirche **Litauen**s. Nr. 7, 8, 9 (1973). – Acta Baltica XIV, 1974, Kgst 1975, 9–123.

Semmelroth, Otto, SJ: Theologie als Wissenschaft „sui generis". – Seminarium XXVI, 1974, 560–573; p. 662–669: Galuzzi, Alessandro M.: Le scienze storiche ei loro problemi.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beinert, Wolfgang: Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff **„Partikularkirche"**. – ThPh L, 1975, 38–69.

Dörries, Hermann: Erneuerung des kirchlichen Amts im vierten Jahrhundert. Die Schrift De sacerdotio des **Johannes Chrysostomus** und ihre Vorlage, die Oratio de fuga des Gregor von Nazianz. – Bleibendes im Wandel der Kirchengeschichte. Kirchenhistorische Studien, Tü 1973, 1–46; S. 47–70: May, Gerhard: **Basilios** der Große und der Römische Staat; S. 71–91: Ritter, Adolf Martin: Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche. **Johannes Chrysostomus**, „Acht Reden wider die Juden"; S. 93–99: Roensch, Manfred: Überlegungen zu einer Geschichte der **Buße** im Abendland; S. 101–150: Kretschmar, Georg: Der Kaiser tauft – **Otto** der **Große** und die **Slawenmission**; S. 151–167: Moeller, Bernd: Papst **Innocenz III.** und die Wende des Mittelalters; S. 169–210: Selge, Kurt-Victor: Der Weg zur Leipziger Disputation zwischen **Luther** und **Eck** im Jahr **1519**; S. 211–250: Schmidt, Martin: Das **pietistische Pfarrerideal** und seine altkirchlichen Wurzeln; S. 251–305: Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen **Jung-Stilling** und **Lavater**; S. 307–330: Ruhbach, Gerhard: Die Religionspolitik **Friedrich Wilhelms III.** von Preußen; S. 331–363: Wittram, Reinhard: Politische Landtagspredigten. Stellungnahmen livländischer Generalsuperintendenten in Landesangelegenheiten vornehmlich im 19. Jahrhundert.

Clark, Francis: Grace-experience in the Roman Catholic tradition. – JThSt N. S. XXV, 1974, 352–372.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica: intern. patrist. Bibliographie. Band XII/XIII: Die Erscheinungen der Jahre 1967 u. 1968. – B, NY: de Gruyter 1975. XXXVII, 253 S.; Lw. DM 72,–.

Lumpe, Adolf: Zur Geschichte des Wortes σύνοδος in der antiken christlichen Gräzität. – AHC VI, 1974, 40–53.

Kuhn, Heinz-Wolfgang: Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. – ZThK LXXII, 1975, 1–46.

Weiss, Bardo: Amt und Eschatologie im **1. Clemensbrief**. – ThPh L, 1975, 70–83.

Chantraine, Heinrich: Zur Religionspolitik des **Commodus** im Spiegel seiner Münzen. – RömQu LXX, 1975, 1–31.

Hennig, John: Zur Stellung der Päpste in der martyrologischen Tradition. – AHP XII, 1974, 7–32.

Bruce, F. F.: Eschatology in the Apostolic Fathers. – The heritage of the Early Church. Essays in honor of Georges Vasilievich Florovsky, R 1973, 77–89; p. 91–111: Froehlich, Karlfried: Montanism and Gnosis; p. 113–133: Lampe, G. W. H.: St. Peter's denial and the treatment of the lapsi; p. 135–150: Crouzel, Henri, SJ: A letter from **Origen** to friends in Alexandria; p. 151–165: Harkins, Paul W.: **Chrysostom**'s post-baptismal instructions; p. 167–186: Schatkin, Margaret: St. John **Chrysostom**'s homily on the Protopaschites: Introduction and translation; p. 187–195: Crehan, J. H., SJ: The confirmation of the Ethiopian **Eunuch** ‹Acts 8:39›; p. 197–226: Fortin, Ernest L.: The *Viri Novi* of **Arnobius** and the conflict between faith and reason in the early christian centuries; p. 227–243: Daniélou, Jean, SJ: Metempsychosis in **Gregory** of **Nyssa**; p. 245–259: Arbesmann, Rudolph, OSA: The attitude of St. **Augustine** toward labor; p. 261–275: Frend, W. H. C.: **Severus** of **Antioch** and the origins of the Monophysite hierarchy; p. 277–288: Pelikan, Jaroslav: Council or Father or Scripture: The concept of authority in the theology of **Maximus** the **Confessor.**

Stead, Christopher G.: The concept of divine substance. – VigChr XXIX, 1975, 1–14; p. 15–32: Riedinger, Rudolf: Zur antimarkionitischen Polemik des **Klemens** von **Alexandreia**; p. 33–54: Powell, Douglas: Tertullianists and Cataphrygians; p. 55–64: Aubineau, Michel: Soixante-six textes attribués à **Jean Chrysostome**, découverts dans le Codex Athos, Iviron 255.

Orbe, Antonio, SJ: La pasión según los gnósticos. – Gr LVI, 1975, 5–41; p. 42–43: Summary.

Prigent, Pierre: Au temps de l'Apocalypse: **I. Domitien.** – RHPhR LIX, 1974, 455–483.

Frend, W. H. C.: Open questions concerning the Christians and the Roman Empire in the age of the **Severi.** – JThSt N. S. XXV, 1974, 333–351.

Clerici, Anna Marina: La storia della salvezza in **Ireneo.** – RStLR X, 1974, 3–41.

Beneden, Pierre van: Aux origines d'une terminologie sacramentelle. **Ordo, ordinare, ordinatio** dans la littérature chrétienne avant 313. – Lv: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1973. 208 p. = Études et documents XXXVIII; FB 500.

Nadal, Juan Sergio: La rédaction première de la troisième lettre de **Palamas** à Akindynos. – OChP XL, 1974, 233–285; p. 286–313: Schultze, Bernhard: **Origines** über Bekenntnis und Fall des Petrus; p. 344–363: Rius-Camps, Josep: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según **Orígenes.**

Meredith, Anthony: Orthodoxy, heresy and philosophy in the fourth century. – HeythrJ XVI, 1975, 5–21.

Schäublin, Christoph: Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. 179 S. = Theophaneia XXIII; Lw. DM 58,–. [Diss., Basel]

Politique et théologie chez **Athanase** d'**Alexandrie**. Actes du Colloque de Chantilly, 23–25 septembre 1973, édités par Charles Kannengiesser. – P: Beauchesne (1974). 396 p. = Théologie historique XXVII; F 87,–; [cont.:] p. 17–27: Bishop Gregorius: The significance of Saint Athanasius for the Coptic Orthodox Church; p. 31–61: Martin, Annik: Athanase et les Mélitiens ‹325–335›; p. 63–91: Girardet, Klaus Martin: Constance II, Athanase et l'édit d'Arles ‹353›. A propos de la politique religieuse de l'empereur Constance II; p. 93–126: Piétri, Charles: La question d'Athanase vue de Rome ‹338–360›; p. 127–143: Barnard, Leslie W.: Athanase et les empereurs Constantin et Constance; p. 145–156: Leroux, Jean-Marie: Athanase et la seconde phase de la crise arienne ‹345–373›; p. 157–159: Hall, Stuart G.: Le fonctionnaire impérial excommunié par Athanase vers 371. Essai d'identification; p. 161–177: Rusch, William G.: A la recherche de l'Athanase historique; p. 181–188: Tetz, Martin: Les écrits «dogmatiques» d'Athanase. Rapport sur les travaux relatifs à l'édition des œuvres d'Athanase, tome I; p. 189–191: Schneemelcher, Wilhelm: Apologies, Lettres, Écrits ascétiques. Rapport sur l'édition des œuvres d'Athanase, tomes II et III; p. 195–214: Sieben, Hermann Josef: Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase; p. 215–230: Mühlenberg, Ekkehard: Vérité et bonté de Dieu. Une interprétation de *De incarnatione* chapitre VI, en perspective historique; p. 231–253: Stead, G. Christopher: «Homoousios» dans la pensée de saint Athanase; p. 255–275: Walker, James B.: Convenance épistémologique de l'«Homoousion» dans la théologie d'Athanase; p. 277–293: Staniloae, Dumitru: La doctrine de saint Athanase sur le salut; p. 295–304: Saake, Helmut: La notion de la Trinité à visée pansotériologique chez Origène et son déplacement intra-ecclésial chez Athanase d'Alexandrie; p. 305–311: Fischer, Balthasar: *Psalmus Vox Christi Patientis* selon l'Épître à Marcellinus de saint Athanase; p. 313–333: Moutsoulas, Élie D.: La lettre d'Athanase d'Alexandrie à Épictète; p. 337–348: Doignon, Jean: *L'Elogivm* d'Athanase dans les Fragments de *l'Opvs Historicvm* d'Hilaire de Poitiers antérieurs à l'exil; p. 349–357: Meredith, Antony: *Proverbes VIII, 22* chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse; p. 359–364: Szymusiak, Jan: Grégoire le Théologien disciple d'Athanase; p. 365–376: Madec, Goulven: Ambroise, Athanase et l'apollinarisme; p. 377–394: Lash, Christopher: Saint Athanase dans les écrits de Sévère d'Antioche.

Pont, Gabriel: Les dons de l'Esprit-Saint dans la pensée de saint **Augustin**. – (Sierre, Martigny: Ed. Château Ravire) [1974]. 191 p.

Dideberg, D., SJ: Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de Jn 4,8 et 16. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 97–109. 229–250.

Badot, Philippe: La notice de **Gennade** relative à Salvien. – RBén LXXXIV, 1974, 352–366.

Kresten, Otto: Eine neue Handschrift der neunten Actio des Konzils von Chalkedon ‹Cod. Vat. gr. 1858, f. 60r–62v›. – AHC VI, 1974, 54–77.

Cameron, Alan: **Porphyrius** the charioteer. – Oxf: Clarendon Press 1973. XI, 286 p., 31 fig.; £ 6,–.

Zettl, Engelbert: Die Bestätigung des V. ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Untersuchungen über die Echtheit der Briefe **Scandala** und **Aetius** ‹JK 936.937›. Mit einem Vorwort v. Johannes Straub. – Bonn: Habelt 1974. XI, 81 S. = Antiquitas I, 20; Lw. DM 38,–. [Diss., Rom. Gregoriana]

Griffe, Elie: A travers les paroisses rurales de la Gaule au **VI**e siècle. – BLE LXXVI, 1975, 4–26.

Hourlier, J.: Sainte **Scholastique** et Juvigny-sur-Loisin. – Juvigny-sur-Loisin: Presbytère 1974. 119 p.; F 10,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Die Cistercienser: Geschichte, Geist, Kunst. Hrsg.: Ambrosius Schneider [u. a.]. – Köln: Wienand 1974. 648 S., Ill., graph. Darst.

Schrader, Franz: Die katholisch gebliebenen Zisterzienserinnenklöster in den Bistümern Magdeburg und Halberstadt und ihre Beziehungen zum Ordensverband. – ZSavRGKan XCI, 1974, 168–212.

Löffler, Peter: Studien zum **Totenbrauchtum** in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften vom Ende des **15.** bis zum Ende des **19.** Jahrhunderts. – Mstr: Regensberg (1975). 320 S. = Forschung zur Volkskunde XLVII; kart. DM 36,–. [Diss., Münster]

5. Mittelalter

Hallenbeck, Jan T.: Pope **Stephen III**: Why was he elected? – AHP XII, 1974, 287–299.

Gero, S.: The eucharistic doctrine of the Byzantine iconoclasts and its sources. – ByZ LXVIII, 1975, 4–22; p. 47–62: Miller, D.H.: Byzantine-papal relations during the pontificate of Paul I: Confirmation and completion of the Roman revolution of the eigth century.

Brommer, Peter: Die bischöfliche Gesetzgebung **Theodulfs** von **Orléans**. – ZSavRGKan XCI, 1974, 1–120.

Germania Sacra. Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz. Das Bistum **Hildesheim**. II. Im Auftrage des Max-Planck-Instituts für Geschichte bearbeitet von Hans Goetting. – B-NY: de Gruyter 1974. XVI, 380 S. = Historisch-Statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches. N. F. VIII; brosch. DM 110,–.

Toynbee, Arnold: Constantine Porphyrogenitus and his age. – Lo: Oxford University Press 1973. XVIII, 768 p.; £ 14,–.

Benz, Karl Josef: **Heinrich II** und **Cluny**. – RBén LXXXIV, 1974, 313–337.

Somerville, Robert: The council of **Clermont** ‹**1095**›, and Latin Christian society. – AHP XII, 1974, 55–90.

De Leo, Pietro: Ricerche sul *Liber ad Gebehardum* di Manegoldo di Lauterbach. – RStLR X, 1974, 112–153.

Pfaff, Volkert: Der Vorgänger: Das Wirken **Cölestins III.** aus der Sicht von Innozenz III. – ZSavRGKan XCI, 1974, 121–167.

Vorträge des **Lorch**er Symposiums vom 17. 10. 1970 = Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs XI, 1974; [enth.:] S. 3–29: Neumüller, Willibrord: Die Lorcher Martyrer; S. 31–49: Lotter, Friedrich: Lauriacum – Lorch zwischen Antike und Mittelalter; S. 51–66: Zinnhobler, Rudolf: Lorch und die Passauer Bistumsorganisation; S. 67–83: Lenzenwenger, Josef: Pfarre und Dekanat Lorch im Kurialen Einflußbereich; S. 85–98: Rehberger, Karl: Zur Verehrung des hl. Florian im Stift St. Florian.

Les plus anciens textes de **Citeaux**. Sources, textes et notes historiques par Jean de la Croix Bouton et Jean Baptiste Van Damme. – Achel: Abbaye Cistercienne 1974. 152 p. = Studia et documenta II.

Valentini, Giuseppe, SJ: La crociata da **Eugenio IV** a **Callisto III** ‹dai documenti d'archivio di Venezia›. – AHP XII, 1974, 91–123.

Schmale, Franz-Josef: Systematisches zu den Konzilien des Reformpapsttums im 12. Jahrhundert. – AHC VI, 1974, 21–39.

Thomson, Rodney M.: Two versions of a Saint's life from St. Edmund's Abbey. Changing current in XIIth century monastic style. – RBén LXXXIV, 1974, 383–408.

Köpf, Ulrich: Die Anfänge der **theologischen Wissenschaftstheorie** im **13.** Jahrhundert. – Tü: Mohr 1974. 310 S. = Beiträge zur historischen Theologie XLIX; Lw. DM 79,–. [Diss., Zürich]

Weber, Édouard-Henri, OP: Dialogue et dissensions entre St. **Bonaventure** et St. **Thomas** d'**Aquin** à Paris ‹**1252–1273**›. Préface de Y. Congar, O. P. – P: Vrin 1974. 519 p. = Bibliothèque thomiste LI.

Hemmerle, Klaus: **Bonaventura** und der Ansatz theologischen Denkens. – WiWei XXXVII, 1974, 89–97; S. 98–110: Gerken, Alexander, OFM: Identität und Freiheit – Ansatz und Methode im Denken des heiligen Bonaventura; S. 110–122: Hülsbusch, Werner: Christus – Weisheit und Heiligung. Bonaventura in der Auseinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus und mit den Mendikantengegnern in den letzten Lebensjahren; S. 122–139: Holstein, Henri: Bonaventura und die Kirchenunion auf dem Zweiten Konzil zu Lyon; S. 139–159: Frank, Karl Suso, OFM: Utopie – Pragmatismus. Bonaventura und das Erbe des heiligen Franziskus von Assisi; S. 159–169: Rotzetter, Anton: Der utopische Entwurf der franziskanischen Gemeinschaft.

San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero. Saggi. – (R:) Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino; Città Nuova Ed. (1974). 438 p. = Studi tomistici I; Lire 6000; [cont. e. a.:] p. 65–71: Vansteenkiste, Clemente, OP: S. Tommaso d'Aquino e S. **Ilario** di **Poitiers**. ‹Appunti›; p. 72–82: Boyer, Charles, SJ: Saint Thomas et Saint **Augustin**; p. 83–108: Gherardini, Brunero: La tradizione agostiniana nella sintesi tomista; p. 109–118: Giannini, Giorgio: La quarta via tomistica in prospettiva agostiniana; p. 119–125: Trapé, Agostino, OSA: Nota sulla processione dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di S. Agostino e di S. Tommaso; p. 129–153: Leclercq, Jean, OSB: Tradition patristique et monastique dans l'enseignement de la Somme théologique sur la vie contemplative; p. 154–175: Palazzini, Pietro: Una citazione errata di S. Tommaso, il "privilegium romanae ecclesiae" e la missione milanese di S. **Pier Damiani**; p. 176–209: Ruello, Francis: Saint Thomas et **Pierre Lombard**. Les relations trinitaires et la structure du commentaire des Sentences de Saint Thomas d'Aquin; p. 210–222: Gillon, L.-B., OP: L'esprit, "partie" de l'univers. Autour d'un texte de Richard **Fishacre**; p. 225–248: Swieżawski, Stefan: Le thomisme à la fin du Moyen Age; p. 249–281: Di Napoli, Giovanni: Giovanni **Pico della Mirandola** e la teoresi tomistica dell'Ipsum Esse; p. 285–290: Masetti Zannini, Gian Ludovico: Intorno all'edizione romana delle opere di S. Tommaso ‹1569–1571›; p. 291–304: Di Agresti, Guglielmo, OP: Affinità dottrinali tra S. Tommaso d'Aquino e S. Caterina de' Ricci; p. 307–324: Schauf, Heribert: Thomas als theologischer Kronzeuge auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860; p. 325–337: Jacquin, Robert: La philosophie de saint Thomas d'Aquin en France au XIXème siècle avant l'encyclique Aeterni Patris ‹1879›; p. 338–436: Piolanti, Antonio: **Pio IX** e la rinascita del Tomismo.

San Tommaso e l'odierna problematica teologica. Saggi. – (R:) Pont. Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino; Città Nuova Ed. (1974). 346 p. = Studi tomistici II; Lire 5000; [cont. e. a.:] p. 15–29: Iammarrone, Luigi, OFMConv: La rigorizzazione dell'itinerario tomistico a Dio; p. 30–42: Degl'Innocenti, Umberto, OP: Cur viae S. Thomae sunt quinque?; p. 45–60: Leroy, Marie-Vincent: Incarnation du Verbe et efficience divine; p. 61–69: Philippe de la Trinité, OCD: Un problème théologique: La conscience du Christ et sa divinité; p. 70–81: Bertetto, Domenico, SDB: San Tommaso e la questione circa il fine prossimo primario dell'Incarnazione; p. 82–103: Lécuyer, Joseph: Prolegomenes thomistes à la théologie de la satisfaction; p. 104–124: Schontz, Jean: "La manifestation de la résurrection" chez Saint Thomas. Pour une lecture théologique de la question 55, tertia pars; p. 125–155: Ferraro, Giuseppe, SJ: L'"Ora" di Cristo e della Chiesa nel commento di San Tommaso d'Aquino al quarto Vangelo. ‹Aspetti di esegesi tomista›; p. 159–195: Roschini, Gabriele M., OSM: Ciò che è stato scritto sulla mariologia di S. Tommaso; p. 199–217: Holböck, Ferdinand: Thomas von Aquin als "Doctor Angelicus" und "Doctor Angelorum"; p. 221–229: Walgrave, Jan H., OP: Quelques remarques sur les désir naturel chez Saint Thomas; p. 230–247: Mondin, Battista, SX: La dottrina della imago Dei nel commento alle Sentenze; p. 248–260: Moretti, Roberto, OCD: Trinità e vita soprannaturale nella sintesi di San Tommaso; p. 261–282: Ruini, Camillo: Il rapporto natura-grazia in S. Tommaso d'Aquino e la "Teologia politica" di J. B. Metz; p. 283–306: Margerie, Bertrand de, SJ: La sécurité temporelle du juste. Relation intrinsèque entre biens temporels et vertus théologales d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin; p. 309–328: Nicolas, Marie-Joseph, OP: La doctrine de S. Thomas sur le sacerdoce; p. 329–343: Sauras, Emilio, OP: El sacerdocio ministerial en la doctrina de Santo Tomás.

Murray, Alexander: Religion among the poor in thirteenth-century France: The testimony of **Humbert** de **Romans**. – Tr XXX, 1974, 285–324.

Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums Brixen. T. II: Das älteste Urbar des Augustiner Chorherrenstiftes **Neustift** bei Brixen von 1278 ‹mit Nachträgen bis 1325›. Hrsg. von Herbert Innerhofer. – Innsbr, Mchn: Wagner 1974. 222 S. in getr. Zähl., graph. Darst., Kt. = Österreichische Urbare III, 5; ÖSch 282.

Die Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Band V: **1332–1349**. Bearb. von Wilhelm Janssen. – Köln, Bonn: Hanstein 1973. XIX, 477 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI; kart. DM 165,–.

Sundén, Hjalmar: Den heliga **Brigitta** och hennes biktfar magister Mathias. Ett bidrag till tolkningen av Frågornas bok. – KA LXXIII, 1973, 15–38; p. 38–39: Summary: St. Bridget and her confessor magister Mathias; p. 40–52: Nyberg, Tore: Offenbarungen Brigittas über die Ordensregel. Zum Verständnis der fortlaufenden Sorgen Brigittas für ihren Klosterorden; p. 52–57: Textanhang: Redaktion von Offenbarungen Brigittas über die Regel; p. 58–64: Lundén, Tryggve: Den heliga Brigittas och den helige Petri av Skänninge diktverk om Jungfru Maria, och den teologiska bakgrunden till diktverken; p. 65–66: Summary: The Lady-offices of St. Bridget and St. Peter of Skänninge, and their theological background; p. 67–95: Hallberg, Svante – Rune Norberg – Oloph Odenius: Brigittinska ämbetssigill från nordisk medeltid (29 fig.); p. 95–97: Résumé: Sceaux officiels du moyen âge de l'Ordre de S. Brigitte dans les Pays Nordiques; p. 98–148: Wallin, Curt: Brigittagillen i det medeltida Danmark; p. 149: Zusammenfassung: Brigittagilden in Dänemark; p. 150–158: Sandberg, Arnold: Det i Stifts- och landsbiblioteket i Linköping förvarade exemplaret av Revelationes S. Brigittæ, Lübeck 1492, och Brigittas gyllene skrin; p. 159: Zusammenfassung: Das in der Stifts- und Landesbibliothek zu Linköping aufbewahrte Exemplar von Revelationes S. Brigittae, Lübeck 1492, und der Heiligenschrein Brigittas; p. 159–167: Sträng, Arne: Den svenska Brigitta-litteraturen 1945–1972. En bibliografisk översikt; p. 168–172: Ejder, Bertil: Om citatförrådet i de svenska medeltidspostillorna; p. 172: Zusammenfassung: Zum Citatenschatz in den schwedischen mittelalterlichen Postillen; p. 173–190: Klostermann, Rolf A.: Zu den Memoiren des Silvester Syropoulos.

Montag, Ulrich: Ein Brigittinischer Reformentwurf für Papst und Kurie. – AHP XI, 1974, 113–147.

Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei **Birgittenklöster Bayerns: 1420–1570.** Bearb. von Tore Nyberg. T. II. – Mchn: Beck (1974). 457 S. = Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. N. F. XXVI; brosch. DM 68,–.

Brandmüller, Walter: Zur Frage nach der Gültigkeit der Wahl **Urbans VI.** Quellen und Quellenkritik. – AHC VI, 1974, 78–120; S. 121–134: Harvey, Margaret: The letter of Oxford University on the schism, 5. February **1399**.

Klein, H.: Erzbischof **Pilgrim** von **Puchheim** (**1365–1396**). – Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde CXII–CXIII, 1972/3, 13–71.

Pascoe, Louis B.: **Jean Gerson**: The "Ecclesia primitiva" and reform. – Tr XXX, 1974, 379–409.

Pascoe, Louis B.: Jean Gerson: Mysticism, conciliarism and reform. – AHC VI, 1974, 135–153.

Quellen zur Geschichte des St. **Kastorstifts** in **Koblenz**. Bearb. von Aloys Schmidt. Bd. II: Urkunden und Regesten ‹**1401–1500**›. – Bonn:

Hanstein 1974. XXVI, 676 S., Ill. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde LIII; kart. DM 120,–.

McCready, William D.: The problem of the Empire in Augustinus Triumphus and late medieval papal hierocratic theory. – Tr XXX, 1974, 325–349.

Gérest, Claude: Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts. Eine Studie über den **„Hexenhammer"**. – Conc XI, 1975, 173–183.

Grotteri-Grambert, Nicole: Les clercs français dans les expectatives «in forma pauperum» de **1462 et 1465**. – AHP XII, 1974, 125–155.

Biel, Gabriel: Gabrielis Biel Collectorium circa quattuor libros sententiarum auspiciis Hanns Rückert, collaborantibus Martino Elze et Renata Steiger, ed. Wilfridus Werbeck et Udo Hofman. I: Libri quarti pars prima: ‹dist. 1–14›. – Tü: Mohr 1975. VII, 502 p.; Lw. DM 240,–.

6. Gesamte Neuzeit

Beiträge zur Mainzer Kirchengeschichte in der Neuzeit. Festschrift für Anton Philipp **Brück** zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. Franz Rudolf Reichert. – Mz: Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1973. XIX, 479 S., 20 Abb., 2 Stammtafeln = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte XVII; [enth.:] S. 1–13: Steitz, Heinrich: Worms 1521–1971; S. 15–30: Kaiser, Wilhelm Bernhard: Steinheimer Schnitzwerke vom Beginn des 16. Jahrhunderts und ihre Stifter; S. 31–54: Wolter, Hans: Cochläus und die Frankfurter Prädikanten; S. 55–70: Rödel, Walter G.: Die deutschen Johanniter im Zwiespalt zwischen Katholizismus und Luthertum, dargestellt an den Kommenden in Meisenheim und Sobernheim; S. 71–84: Böcher, Otto: Melchior von Schwarzenberg und seine Mainzer Doktorpromotion; S. 85–97: Hoffmann, Hermann: Die Kirchenvisitation in neun Pfarreien südlich Mainz 1548/1549; S. 99–122: Haffner, Franz: Der Kurfürst von Mainz und der Herzog von Modena 1583 bis 1744; S. 123–133: Bösken, Franz und Bösken-Duchhardt, Sigrid: Eine neue Quelle zum Mainzer Choral; S. 135–139: Hinkel, Helmut: Ein „Directorium" für einen Pfarrer von Niederroden aus dem Jahre 1617; S. 141–159: Reifenberg, Hermann: Liturgische Akzente zu Gotteshaus und Kirchenjahr im Barock. Epitome aus dem Instruktionale des Schönborn-Rituale von 1671; S. 161–176: Knöpp, Friedrich: Zu den Konversionen im Hessen-Darmstädtischen Fürstenhaus an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert; S. 177–190: Raab, Heribert: Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung im Mittelrheingebiet während des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum Problem „Katholische Aufklärung und Frömmigkeit"; S. 191–204: Struck, Wolf-Heino: Das Archiv des Klosters Urpertsberg-Eibingen im 18. Jahrhundert; S. 205–218: Petry, Ludwig: Zum Itinerar Franz Ludwigs von Pfalz-Neuburg als Trierer Kurfürst ‹1717–1729›; S. 219–237: Riedel, Friedrich W.: Die Reise des Mainzer Kurfürsten Franz Ludwig von Pfalz-Neuburg nach Wien im Jahr 1731; S. 239–251: Durchhardt, Heinz: Wien, Mainz, die Schönborn und die Wormser Bischofspostulation von 1732; S. 253–277: Frank, Suso K.: Johannes Jung und die Vertretung der Kirchengeschichte an der alten Universität Mainz; S. 279–297: Gugumus, Johannes Emil: Dr. Johannes Peter Schunck ‹1744–1814›. Ein Mainzer Priester- und Gelehrtenleben; S. 299–318: Kallfelz, Hatto: Der Streit um das Mainzer Metropolitanrecht nach der Errichtung des Bistums Fulda ‹1752›; S. 319–331: Jürgensmeier, Friedhelm: Karl Heinrich von Metternich-Winneburg im Spiegel des Informationsprozesses von 1679; S. 333–341: Arens, Fritz: „Der Schuldschein wird zerrissen"; eine ikonographische Seltenheit am Hochaltar der Mainzer Augustinerkirche; S. 343–350: Mathy, Helmut: Ein Gutachten von Franz Philipp Frank zur Reform des kanonistischen Studiums in Mainz (1783); S. 351–367: Becker, Hans: Die Landgrafschaft Hessen – Homburg und das Bistum Mainz im 19. Jahrhundert; S. 369–382: May, Georg: Bischof Ludwig Colmar ‹1802–1818› und die religiöse Erziehung der Kinder aus Mischehen; S. 383–409: Egler, Anna: Mißstände im Klerus unter Bischof Joseph Ludwig Colmar ‹1802–1818›; S. 411–423: Domarus, Max: Ludwig I. von Bayern und das kirchliche Leben in Aschaffenburg; S. 425–454: Schmitt, Hermann: Nikolaus Reuß, Pfarrer an St. Martin in Worms ‹1848 bis 1890›, der Retter der Liebfrauenkirche als Kultstätte und Baudenkmal; S. 455–457: Hain, Mathilde: Religiöse Ostereier-Sprüche in den ehemals kurmainzischen Dörfern Oberhessens; S. 459–465: Franz, Jakob: Mainzer Abendgymnasium – Ende und Anfang.

Ceyssens, Lucien: Le "fait" dans le condemnation de Jansénius et dans le serment antijanséniste. – RHE LXIX, 1975, 697–734; p. 735–759: Cholvy, Gérard: Autorité épiscopale et ultramontanisme: la démission de l'évêque de Montpellier ‹1873›; p. 765–770: Vermeylen, A.: Un nouveau jalon dans l'étude du jansénisme espagnol.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Goñe Gaztambide, José: España y el concilio **V** de **Letrán**. – AHC VI, 1974, 154–222.

Minnich, Nelson H.: The participants at the Fifth Lateran Council. – AHP XII, 1974, 157–206.

Minnich, Nelson H.: The orator of Jerusalem at Lateran V. – OChP XL, 1974, 364–376.

Kupisch, Karl: Kirchengeschichte. Bd. III: Politik und Konfession, die Reformation in Deutschland. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 168 S. = Urban-Taschenbücher CLXX: Reihe LXXX; kart. DM 8,–.

Luther and the dawn of the modern era. Papers for the fourth international congress for Lutheran research. Ed. by Heiko A. Oberman. – Lei: Brill 1974. XII, 219 p. = Studies in the history of christian thought VIII; hfl 48,–; [cont. e.a.:] p. 1–10: Pelikan, Jaroslav: Luther comes to the new world; p. 11–39: Ebeling, Gerhard: Luther and the beginning of the modern age; p. 40–88: Oberman, Heiko A.: Headwaters of the Reformation: Initia Lutheri – initia Reformationis; p. 89–116: Spitz, Lewis W.: Headwaters of the Reformation: Studia humanitatis, Luther senior, et initia Reformationis; p. 117–126: Bayer, Oswald and Martin Brecht: Report about the newly discovered Luther manuscripts; p. 127–149: Bouwsma, William J.: Renaissance and Reformation: An essay in their affinities and connections; p. 150–157: Hägglund, Bengt: Renaissance and Reformation; p. 158–183: Lohse, Bernhard: Conscience and authority in Luther; p. 184–194: Vercruysse, Jos E., SJ: Conscience and authority in Luther's explanation of the Fourth Commandment.

Crossley, Robert N.: Luther and the Peasants' War: Luther's actions and reactions. – Jericho, NY: Exposition Pr. 1974. XII, 164 p.; $ 8,–.

Wolf, Gerhard Philipp: Das neuere französische Lutherbild. – Wiesb: Steiner 1974. XIV, 370 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz LXXII; Pp. DM 64,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Dickens, A. G.: The German nation and Martin Luther. – Lo: Arnold 1974. XII, 254 p.; £ 3,75.

Der Bauernkrieg **1524–1526**. Bauernkrieg und Reformation. Hrsg. Rainer Wohlfeil. – Mchn: Nymphenburger Verlagshandlung 1975. 292 S. = Nymphenburger Texte zur Wissenschaft. Modelluniversität XXI; S. 7–50: Wohlfeil, Rainer: Einleitung: Der Bauernkrieg als geschichtswissenschaftliches Problem; S. 51–64: Fuchs, Walther Peter: Der Bauernkrieg; S. 65–89: Steinmetz, Max: Die dritte Etappe der frühbürgerlichen Revolution. Der deutsche Bauernkrieg 1524 bis 1526; S. 90–115: Endres, Rudolf: Probleme des Bauernkrieges in Franken; S. 116–142: Postel, Rainer: Adel und Bauern in Schleswig-Holstein zur Zeit des deutschen Bauernkrieges; S. 143–176: Wunder, Heide: Der samländische Bauernaufstand von 1525. Entwurf für eine sozialgeschichtliche Forschungsstrategie; S. 177–218: Kopitzsch, Franklin: Bemerkungen zur Sozialgeschichte der Reformation und des Bauernkrieges; S. 219–245: Elkar, Rainer S.: Geschichtsforschung der Frühen Neuzeit zwischen Divergenz und Parallelität; S. 246–279: Sperling, Hinrich: Möglichkeiten zu sozialem und politischem Lernen und der deutschen Geschichte – eine Untersuchung des Bauernkrieges (mit einem Anhang: Martin Luther, Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern).

Quellen zur Geschichte der **Täufer** in der **Schweiz**. Bd. IV: Drei Täufergespräche. Gespräch der Berner Prädikanten mit dem Aarauer Täufer Pfistermeyer, 19. – 21. April **1531** in **Bern**. Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 1. – 9. Juli **1532** zu **Zofingen** im Aargau. Gespräch der Berner Prädikanten mit den Täufern, gehalten vom 11. – 13. März **1538** zu **Bern**. Hrsg. von Martin Haas. – Zü: Theologischer Verlag 1974. XXXIX, 491 S.; sfr 49,50.

Verdier, Maurice F.: Le songe du Monluc. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVII, 1975, 7–14; p. 15–32: De Petris, Alfonso: Le teorie umanistiche del tradurre e l'*Apologeticus* di Gianozzo **Manetti**; p. 33–47: Guggenheim, Ann H.: **Beza, Viret,** and the Church of **Nimes**: National leadership and local initiative in the outbreak of the religious wars; p. 73–86: Smith, Malcolm C.: A "lost" Protestant pamphlet against Ronsard; p. 87–98: Plath, Uwe: Sebastiani **Castellionis** annotationes ad Johannis Calvini Institutiones christianae religionis anno 1553 excusas.

Beumer, Johannes, SJ: Die Wirren der frühen Reformationszeit. Dargestellt anhand von: Georg Witzel, De concilio. – MThZ XXVI, 1975, 38–55.

Hengst, Karl: Kirchliche Reformen im Fürstbistum **Paderborn** unter **Dietrich** von **Fürstenberg** ‹**1585–1618**›. Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und Katholischen Reform in Westfalen. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 326 S., 8 S. Abbildungen, Bistumskarte = Paderborner theologische Studien II; kart. DM 38,– [Diss., Paderborn]

8. Neuere Zeit

Holifield, E. Brooks: The covenant sealed. The development of **Puritan sacramental theology** in Old and New **England, 1570–1720**. – NH: Yale Univ. Pr. 1974. XII, 248 p.; $ 12,50.

Reinhard, Wolfgang: Papstfinanz und Nepotismus unter **Paul V.** ‹**1605–1621**›. Studien und Quellen zur Struktur und zu quantitativen Aspekten des päpstlichen Herrschaftssystems. T. I–II. – Stu: Hiersemann 1974. XV, 409 S. = Päpste und Papsttum VI; Lw. DM 78; 106.

Hübner, Jürgen: Die Theologie Johannes **Keplers** zwischen Orthodoxie und Naturwissenschaft. – Tü: Mohr 1975. VI, 334 S. = Beiträge zur historischen Theologie L; Lw. DM 84,– [Habil.-Schrift, Heidelberg]

Noize, Michel: Le Grand Oeuvre, liturgie de l'alchimie chrétienne. – RHR CLXXXVI, 1974, 149–183.

Hüttl, L.: Geistlicher Fürst und geistliche Fürstentümer im Barock und Rokoko. Ein Beitrag zur Strukturanalyse von Gesellschaft, Herrschaft, Politik und Kultur des alten Reiches. – Zeitschrift für Bayrische Landesgeschichte XXXVII, 1974, 3–48.

Rabikauskas, Paulius, SJ: Die Gründungsbulle des lateinischen Bistums **Smolensk** und andere diesbezügliche Papsturkunden ‹**1636**›. – AHP XII, 1974, 207–233.

Repgen, Konrad: Konfliktlösung durch Kompromiß. Römische Inquisition und Kölnisches Unternehmerinteresse: Der „Fall **Bzovius**" **1640**. – HZ CCXX, 1975, 26–78.

Gulbenkian, Roberto: Rapports entre Augustiniens et Dominicains portugais avec les Dominicains arméniens au **XVII**e siècle. – RömQu LXX, 1975, 79–99.

Knobloch, Stefan: Prediger des Barock Franz Joseph von **Rodt**. – Wü: Echter Verl. 1974. 265 S. = Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik XI; kart. DM 45,– [Diss., Würzburg]

Blaufuss, Dietrich: **Spener**-Arbeiten. Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jacob Spener und zur frühen Wirkung des lutheri-

schen Pietismus. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. XIV, 263 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 46; sfr 38,40.

Hallenbeck, Jan T.: Paul **Afiarta** and the papacy. An analysis of politics in eighteenth-century Rome. – AHP XII, 1974, 33–54.

Bayerische **Barockprediger**. Ausgewählte Texte und Märlein bisher ziemlich unbekannter Skribenten des **17.** und **18.** Jahrhunderts. Besorgt von Georg Lohmeier. – Mchn: Süddeutscher Verlag 1974. 266 S.

Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 206 S., Anhang 71* S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XI; Lw. DM 50,–; [enth.:] S. 11–24: Schwaiger, Georg: Das Ende der Reichskirche und die Säkularisation in Deutschland; S. 25–39: Hegel, Eduard: Die Situation der Priesterausbildung um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert; S. 41–53: Müller, Wolfgang: **Wessenberg** und seine Bemühungen um die Bildung der Priester; S. 55–87: Reinhardt, Rudolf: Die katholisch-theologische Fakultät **Tübingen** im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung; S. 91–101: Keller, Erwin: Gedanken Johann Baptist **Hirschers** zur Reform der Kirche; S. 103–123: Rief, Josef: Kirche und Gesellschaft. Hirschers kritische Analysen und Reformvorschläge der vierziger Jahre; S. 125–134: Schwaiger, Georg: Die Münchener Gelehrtenversammlung von **1863** in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts; S. 137–146: Welte, Bernhard: **Hegel**s theologischer Entwurf als Ausdruck einer geschichtlichen Situation und als Impuls einer neuen Geschichte der Theologie; S. 147–155: Hünermann, Peter: Die Hegel Rezeption Franz Anton **Staudenmaiers**; S. 157–165: Eichinger, Franz: Zur philosophischen Auseinandersetzung Jakob **Senglers** mit Hegel; S. 167–174: Caspar, Bernhard: Hegel in der Sicht Joseph **Kleutgens**; S. 175–197: Mehlhausen, Joachim: Der Umschlag in der theologischen Hegelinterpretation – dargetan an Bruno **Bauer**; S. 201–206: Brandl, Manfred: Neubearbeitung von Hugo **Hurters** Nomenclator literarius theologiae catholicae; Anhang: S. 1*–72*: Verzeichnis der gedruckten Arbeiten Johann Adam **Möhlers** ‹1796–1838›. Aus dem Nachlaß Stefan **Lösch** ‹1966›. Unter Mitarbeit von Jochen Köhler und Carola Zimmermann durchgesehen, ergänzt und herausgegeben von Rudolf Reinhardt.

Saggi sulla rinascità del **Tomismo** nel secolo **XIX.** – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1974. 450 p. = Biblioteca per la storia del Tomismo I; Lire 4500; [cont.:] p. 13–47: Comandini, Romolo: Nuovi contributi alla conoscenza del Canonico Vincenzo **Buzzetti** e dei discepoli cresciuti alla sua scuola; p. 48–98: Crovini, Mario: Mons. Giuseppe **Buscarini** Vescovo di Fidenza ‹† 1872› pioniere del Tomismo emiliano. Con documenti inediti; p. 101–124: Rolandetti, Vittorio: Un testo inedito di Vincenzo Buzzetti sul celibato; p. 125–137: Perazzi, Giuseppina: Un frammento buzzettiano su Rousseau; p. 141–219: Orlando, Pasquale: L'Accademia tomista a Napoli: storia e filosofia; p. 223–259: Zovatto, Pietro: Echi di Neotomismo in diocesi di Concordia-Pordenone nel sec. XIX; p. 260–302: Caroli, Arnaldo: Profilo del tomista bolognese Card. Francesco **Battaglini** ‹† 1892› sulla scorta di opere edite e di vari archivi; p. 303–311: Jacquin, Robert: Mgr **D'Hulst** ‹1841–1896› pionnier du renouveau de la philosophie thomiste; p. 312–337: Bessone, Angelo Stefano: Il Canonico Pietro **Tarino** ‹1825–1899› e l'insegnamento della filosofia tomista nel Seminario di Biella; p. 338–358: Costa, Alfeo: Un tomista di Romagna: Mons. Pietro **Montagnani** ‹† 1902›; p. 359–381: Pagliarani, Vittorio: Il tomista imolese Mons. Alfonso M. **Vespignani,** Vescovo di Cesena ‹† 1904› e i suoi scritti pastorali; p. 382–396: Fioravanti, Luigi: La critica di Mons. Alfonso M. Vespignani al rosminianesimo; p. 403–450: Fantini, Rodolfo: La "geografia tomista" di fine Ottocento nello indicazioni de «La Scienza Italiana».

Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen. Ausgew. u. kommentiert von Ernst Staehelin. – Bas: Reinhardt 1974. VIII, 737 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderbd. IV.

Hünermann, Peter: Franz Anton **Staudenmaier.** – Graz, Wien, Köln: Styria 1975. 300 S. = Wegbereiter heutiger Theologie; Lw. DM 35,–.

Reith, Karl Friedrich: Die Gotteslehre bei Franz Anton Staudenmaier. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 221 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 32; sfr 36,– [Diss., Bonn]

9. Neueste Zeit

Adriányi, Gabriel: Fünfzig Jahre **ungarischer** Kirchengeschichte: **1895–1945.** – Mz: v. Hase und Koehler 1974. 186 S., 1 Kt. = Studia Hungarica VI; Lw. DM 30,–.

Agócs, Sándor: "Germania doceat!" The Volksverein, the model for Italian catholic action, 1905–1914. – CHR LXI, 1975, 31–47.

Wachtling, Oswald: Joseph **Joos**: Journalist, Arbeiterführer, Zentrumspolitiker. Politische Biographie 1878–1933. – Mz: Grünewald-Verl. 1974. XXVII, 179 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, 16; kart. DM 48,– [Diss., Marburg]

Schäfer, Gerhard: Die Evangelische Landeskirche in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd III: Der Einbruch des Reichsbischofs in die württ. Landeskirche: **1934.** – Stu: Calwer Verl. 1974. 731 S.; Lw. DM 48,–.

Hey, Bernd: Die Kirchenprovinz **Westfalen 1933–1945.** – Biel: Luther-Verl. 1974. 398 S. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte II; kart. DM 34,– [Diss., Münster]

Gunton, Colin: Karl **Barth**'s doctrine of election as part of his doctrine of God. – JThSt XXV, 1974, 381–392.

Rambaldi, Giuseppe, SJ: Uso e significato di' **Carisma'** nel **Vaticano II.** Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi. – Gr LVI, 1975, 141–162.

De Smedt, Emiel-Jozef: Naar een hartelijke Kerk. – Collationes XXI, 1975, 3–21.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Carl Laufer, MSC, Missionar und Ethnologe auf Neu-Guinea. Eine Gedenkschrift für P. Carl Laufer MSC gewidmet von seinen Freunden. Hrsg. von Hermann Janssen MSC [u. a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 266 S.; S. 259–266: Bibliographie der Schriften Carl Laufers, zusammengestellt von Karl Wittkemper und Joachim Sterly.

Coêlho de Almeida, Geraldo Antônio: Os sacramentos de iniciação e o catolicismo no **Brasil** colonial. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasilien) VI, 1974, 205–244.

Egaña, Antonio de, SJ: Monumenta **Peruana.** VI: ‹**1596–1599**›. – R: Institutum Historicum S.J. 1974. XX, 23*, 839 p. = Monumenta missionum S.J. XXXIII = Monumenta historica S.J. CX; Lire 17 000.

Parente, Odilo G., OFM: Constituciones de la Provincia de Santa Cruz de la Española y Caracas. – AIA XXXV, 1975, 53–94.

Pastrana Riol, Apolinar, OFM: Franciscanos españoles repatriados con motivo de la revolución filipina de 1898. – AIA XXXV, 1975, 3–52.

Santini, Cândido, SJ: O padroado no **Brasil.** Direito real ‹**1822–90**›. – Perspectiva teológica (São Leopoldo, Brasilien) VI, 1974, 159–204.

Bonivento, Cesare, PIME: Il sinodo del terzo mondo. – Mondo e Missione CIV, 1975, 29–51.

Comblin, José: A missão profética da Igreja nos tempos atuais. – REBras XXXIV, 1974, 771–805.

Evangelisation. Edited by M. Dhavamony, S.J. – R: Univ. Gregoriana 1975, XVI, 404 p. = Documenta missionalia IX; Lire 12 000.

Proyecciones latinoamericanas de pastoral indígena. Conclusiones de Caracas, julio-agosto 1974. – Estudios indígenas (México) IV, 1974/75, 209–230.

Le Synode romain des évêques sur l'évangélisation (27 sept. – 27 oct. 1974). Essai d'évaluation. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 24 p. = Note spéciale XXXVI.

Beyerhaus, Peter: Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit. – Gi: Brunnen-Verl. 1975. 40 S.; DM 4,80.

Häselbarth, Hans: Theologie im westafrikanischen Kontext. – Zeitschrift für Mission (Bas/Korntal b. Stu) I, 1975, 13–28.

Klem, Herbert V.: Yoruba theology and Christian evangelism. – Missiology (Pasadena, California) III, 1975, 45–63.

Liebschner, Siegfried – Anselm Schulz – Herwig Wagner: **Evangelisation** in der Erwartung des Reiches Gottes. Hauptreferat über Bibelarbeiten des Dt. Ev. Missionstages 1974. – Hbg: Dt. Ev. Missionshilfe 1975. 68 S.; DM 1,70.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Quaestiones matrimoniales in missionibus. – ComRel LV, 1974, 253–273.

Die Kirche unter den Eingeborenen Lateinamerikas. – Brux: Pro Mundi Vita 1974. 36 S. = Pro Mundi Vita LII.

Vijf geboden voor **Ghana.** – Katholieke missiën XCVI, 1975, 34–63.

Zwiefelhofer, Hans, SJ: Christen und Sozialismus in Lateinamerika. – Wup: Jugenddienst-Verl.; Düs: Patmos 1974. 119 S. = Theologie in Lateinamerika I; DM 13,80.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

International bibliography of the history of religions... **1970.** Compiled... by Salih H. Alich... – Lei: Brill 1974. XVIII, 173 p.

Bareau, André: Le bouddhisme antique et le martyre. – Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, P 1974, 7–15; p. 17–25: Demiéville, Paul: L'iconoclasme anti-bouddhique en Chine; p. 27–32: Arnaud: Daniel: Assurbanipal et le dieu Nabû: un nouveau témoignage; p. 33–55: Kœnig, Jean: L'origine exilique de la synagogue; p. 57–62: Menasce, Jean de: Vieux-perse «artāvan» et pehlevi «ahrav»; p. 63–69: Gignoux, Philippe: La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne; p. 71–80: Chaumont, Marie-Louise: A propos d'un édit de paix religieuse d'époque sassanide; p. 81–99: Corbin, Henry: Une liturgie shī'ite du Graal; p. 101–116: Vernant, Jean-Pierre: L'union avec Mètis et la royauté du Ciel; p. 117–123; Delcourt, Marie: Utrumque-neutrum; p. 125–128: Chantraine, Pierre: Hermès Généiolès. A propos de Callimaque, fr. 199 ‹Pfeiffer›; p. 129–137: Bianchi, Ugo: L'orphisme a existé; p. 225–241: Gagé, Jean: "Le Sollemne Urbis" du 21 avril au IIIe siècle ap. J.-C.: Rites positifs et spéculations séculaires; p. 405–421: Scholem, Gershom: Jaldabaoth reconsidered; p. 423–429: Wilson, R. McL.: From Gnosis to Gnosticism; p. 447–457: Coquin, René-G.: Les vertus ('APETAÍ) de l'Esprit en Egypte; p. 459–469: Drijvers, Hans J. W.: Mani und Bardaisan. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus; p. 471–486: Rudolph, Kurt: Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung. Vorläufige Anmerkungen; p. 487–492: Decret, François: Le Globus horribilis dans l'eschatologie manichéenne, d'après les traités de saint Augustin; p. 493–500: Lévy, Paul: A propos de la Pentade et du dualisme manichéens; p. 501–515: Widengren, Geo: La sagesse dans le manichéisme; p. 579–584: Roux, Jean-Paul: Le festin de fécondité chez les Turcs; p. 585–589: Bastide, Roger: Une secte dahoméenne à Porto-Novo: le Yehovisme; p. 591–600: Edsman, Carl-Martin: «Le buisson ardent». Contribution nordique à la mystique de la lumière; p. 601–610: Bleeker, C. Jouco: Chance-Fate-Providence. Some religio-phenomenological reflections; p. 611–616: Eliade, Mircea: Adam, le Christ et la Mandragore; p. 617–624: Meslin, Michel: Pour une théorie du symbolisme religieux; p. 625–629: Zwi Werblowsky, R. J.: The authority of religion.

Grainger, Roger: The language of the rite. (Foreword by David Martin). – Lo: Darton, Longman & Todd (1974). XII, 179 p.; £ 1,95.

Jansen, J. J. G.: The interpretation of the **Koran** in modern **Egypt.** – Lei: Brill 1974. XII, 114 p.; hfl 24,–.

Vorländer, Hermann: Mein Gott: Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament. – Kev: Butzon &

Bercker; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. XV, 364 S. = Alter Orient und Altes Testament XXIII; Lw. DM 118,– [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Drummond, Richard Henry: **Gautama** the Buddha. An essay in religious understanding. – GrR/Mich: Eerdmans (1974). 239 p.; $ 3,95.

Clausen, Christopher: Victorian Buddhism and the origins of comparative religion. – Religion V, 1975, 1–15; p. 53–68: Wilson, Jim: Text and context in Fijian Hinduism: uses of religion.

White, Charles, SJ: Swāmi Muktānanda and the enlightment through Sakti-Pāt. – HRel XIII, 4, 1974, 306–322.

Otto, Walter Friedrich: Teophania: Der Geist der altgriech. Religion. – Ffm: Klostermann 1975. 135 S. = Scheidewege. Beih. I.

Schwertheim, Elmar: Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland. Mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten. – Lei: Brill 1974. X, 355 S., 121 Taf. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romaine XL; hfl 164,–.

VI. Religionsphilosophie

Brechtken, Josef: Das unum argumentum des **Anselm** von **Canterbury**. Seine Idee und Geschichte und seine Bedeutung für die Gottesfrage von heute. – FZPhTh XXII, 1975, 171–203.

Wieland, Georg: Die Gottesbeweise des **Moses Maimonides** und die Ewigkeit der Welt. – PhJ LXXXII, 1975, 72–89.

Thum, Beda, OSB: Der kosmologische Gottesbeweis nach Kant und das Kontingenzargument der Metaphysik. – SalzbJbPh XVII/XVIII, 1973/74, 145–174.

Salaquarda, Jörg: Metaphysik und Erfahrung. – Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel..., Dmst 1975, 3–25; S. 26–33: Welte, Bernhard: Über die verschiedenen Bedeutungen des **Nichts**; S. 113–163: Müller-Lauter, Wolfgang: Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. **Jacobis** Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen; S. 196–211: Oeing-Hanhoff, Ludger: **Hegels** Religionskritik. Über die geschichtlichen Bedingungen ihres Wandels; S. 212–232: Tomberg, Friedrich: Der Gott der radikalen Demokraten; S. 313–333: Schulz, Walter: Zum Problem des **Tod**es; S. 375–401: Gollwitzer, Helmut: Der Gott der Philosophen und die Theologie; S. 402–418: Trillhaas, Wolfgang: Das theologische Erbe in der abendländischen Philosophie.

Casper, Bernhard: Wesen und Grenzen der Religionskritik. Feuerbach, Marx, Freud. – (Wü:) Echter Verlag (1974). 95 S.; br. DM 11,80.

Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts. Hrsg. von Dieter Arendt. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1974. VI, 365 S. = Wege der Forschung CCCLX; Lw. DM 67,–.

Lagache, Agnès: **Wittgenstein** – La logique d'un Dieu. – P: Les Editions du Cerf 1975. 148 p. = Collection "Horizon philosophique".

Hurbon, Laënnec: Ernst **Bloch**. Utopie et espérance. – P: Les Editions du Cerf 1974. 145 p. = Collection "Horizon philosophique"; F 26,–.

Gethmann-Siefert, Annemarie: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin **Heideggers**. – Frb/B, Mchn: Alber 1974. 340 S. = Symposion XLVII; kart. DM 58,– [Diss., Bochum]

Prunières, Jérôme: Dieu présent, Dieu caché. – EtF XXIV, 1974, 235–288.

Tilliette, Xavier: La nature, la nostalgie et le **sacré**. Variations sur un thème de Schelling. – Il sacro: Studi e ricerchi. Scritti di E. Castelli..., Padova 1974, 385–395; p. 397–406: Boublik, Vladimìr: L'expérience anonyme du sacré; p. 407–414: Prini, Pietro: Il sacro come evento demistificante; p. 425–433: Kemp, Peter: Il linguaggio della consapevolezza come rivelatore del sacro; p. 435–446: Brun, Jean: Transcendance et sacré; p. 461–469: Waelhens, Alphonse de: Vrai et faux sacré; p. 471–492: Vergote, Antoine: Equivoques et articulations du sacré.

VII. Fundamentaltheologie

Frey, Christofer: Reflexion und Zeit. Ein Beitrag zum Selbstverständnis der Theologie in der Auseinandersetzung vor allem mit Hegel. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1973. 461 S.; kart. DM 84,– [Diss., Heidelberg]

Science, philosophie, foi. Colloque de l'Académie internationale de philosophie des sciences... – P: Beauchesne (1974). 243 p. = Bibliothèque des Archives de philosophie. N. S. XVIII; F 45,– [cont.:] p. 11–43: Gonseth, Ferdinand: Discours d'ouverture; p. 45–69: Dubarle, Dominique, OP: Conditions concrètes du dialogue entre croyants et hommes de science; p. 71–76: Polanyi, Michael: Discoveries of science; p. 77–84: Bernays, Paul: Gedanken zu dem Thema des Colloquiums «Science, philosophie, foi»; p. 85–104: Tonini, Valerio: Les instances de la connaissance en science, en philosophie, en religion; p. 105–139: Roqueplo, Philippe: Connaissance scientifique et connaissance de foi ou l'irréalité de Dieu; p. 141–167: Widmer, Gabriel Ph.: La connaissance en théologie; p. 169–181: Costa de Beauregard, Olivier: Trop croire savoir et ne pas savoir croire; p. 183–196: Temple, G.: Mathematics and theology; p. 197–211: Heyting, A.: Science, croyance, foi; p. 213–243: Ladrière, Jean: Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie.

Chapey, Fernand: Science et foi, affrontement de deux langages. – P: Le Centurion (1974). 132 p. = Religion et sciences de l'homme.

Boné, Ed., SJ: Le scientifique chrétien et les questions d'aujourd'hui. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 208–228.

Davis, Charles: The reconvergence of theology and religious studies. – Studies in religion IV, 3, 1974/75, 205–221; p. 222–236: Response to Charles Davis by Gregory Baum, Kenneth Hamilton, William O. Fennell, Paul Younger, William Hordern.

Fabro, Cornelio: L'avventure della teologia progressista. – (Mil:) Rusconi (1974). 322 p. = Problemi attuali; Lire 2500.

Ramsey, Ian: Christian empiricism. Ed. by Jerry H. Gill. – GrR/Mich.: Eerdmans (1974). 260 p. = Studies in philosophy and religion.

Hitchcock, James: The recovery of the **sacred**. – NY: The Seabury Press (1974). XII, 175 = A crossroad book; $ 6,95.

Gesché, Adolphe: Topique de la question de **Dieu**. – RTL V, 1974, 301–325.

Biser, Eugen: Provokationen der Freiheit. Motive und Form christlicher **Emanzipation**. – Die Freiheit des Menschen ... (Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1973), (Graz, Wien, Köln 1973), 31–79.

Dingemans, Gijsbert Dirk Jan: Wetmatigheid en **wonder**. Een hermeneutisch-theologische studie over de verhouding van geloof en natuurwetenschappen. – 's-Grav: Boekencentrum (1974). 237 blz.; hfl 20,– [Diss., Leiden]

Kannengiesser, Charles, SJ: Foi en la résurrection. Résurrection de la foi. – P: Beauchesne (1974). 155 p. = Le point théologique IX.

O'Collins, Gerald: Has **dogma** a future? – Lo: Darton, Longman & Todd 1975. 128 p.; £ 1,70.

VIII. Dogmatik

Buri, Fritz – Jan Milič Lochman – Heinrich Ott: Dogmatik im Dialog. Bd II: Theologie, Offenbarung, Gotteserkenntnis. – Gü: Gütersloher Verl. Haus G. Mohn 1974. 226 S.; Pp. DM 48,–.

Leven uit de geest. Theologische peilingen aangeboden aan Edward **Schillebeeckx** door Jos Lescrauwaet [e. a.] – Hilv: Gooi en Sticht bv (1974). 227 blz.; hfl 27,50; [cont.:] p. 10–16: Lescrauwaet, Jos: Ter inleiding: Theoloog van een geloofsgemeenschap; p. 17–31: Congar, Yves: De lastering tegen de Heilige Geest ‹Mt. 9, 32–34; 12, 22–32; Mc. 3, 20–30; Lc. 11, 14–23; 12, 8–10›; p. 32–45: Bavel, Tarcisius Jan van: Pinksteren en de overgang van de aardse Jezus naar de Christus van de verkondiging; p. 46–64: Kasper, Walter: Geest, Christus, kerk; p. 65–86: Schoonenberg, Piet: Het doopsel met Heilige Geest; p. 87–104: Siman, Emmanuel-Pataq: De pneumatologische dimensie van de eucharistie volgens de Syrische traditie van Antiochië; p. 105–131: Küng, Hans: Het vormsel als voltooiing van de doop; p. 132–144: Lonergan, Bernard: Zending en de Geest; p. 145–149: Chenu, Marie-Dominique: Evangelisch reveil en aanwezigheid van de Geest in de 12e en 13e eeuw; p. 150–161: Rahner, Karl: Ervaring van de Geest en existentiële beslissing; p. 162–179: Berkhof, Hendrikus: De Geest als voorschot; p. 180–195: Vergote, Antoine: De Geest, kracht tot heil en geestelijke gezondheid; p. 196–210: Gilkey, Langdon: De Geest en de ontdekking van de waarheid door dialoog; p. 211–223: Jossua, Jean-Pierre: Theologie – een gave van de Geest?

Boff, Leonardo: Jésus-Christ libérateur (Jesus Cristo libertador – Ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo, franz.) Traduit du brésilien par François Malley. – P: Les éditions du Cerf 1974. 269 p.

Margerie, Bertrand de, SJ: Le mariage salvifique de **Marie** et de Joseph. Son importance et sa signification dans l'histoire du salut. – CahJos XXII, 1974, 181–222.

Schmidt, Paul: Maria, Modell der neuen Frau. Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie. – Kev: Butzon & Bercker 1974. 104 S.

Widerkehr, Dietrich, OFMCap: Die **Kirche** als Ort vielgestaltiger christlicher Existenz. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins/Zü/Köln (1974), 338–392.

Dulles, Avery, SJ: Church membership as a Catholic and ecumenical problem. – Milw: Marquette Univ. – Theol. Department 1974. IV, 113 p. = The 1974 Père Marquette Theology lecture.

Fahay, Michael A., SJ: Continuity in the Church amid structural changes. – ThSt XXXV, 1974, 415–440.

Sigurbjörnsson, Einar: **Ministry** within the people of God. The development on the doctrines on the church and on the ministry in the Second Vatican Council's *De Ecclesia*. – Lund: Gleerup (1974). 166 p. = Studia theologica Lundensia XXXIV; scr 30,–.

Beinert, Wolfgang: Das Amt, die Ämter und die Gemeinde. – ThGl LXV, 1975, 38–60.

Boissard, Edmond: Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême. – P: Editions de la Source (1974). 165 p.

Alszeghy, Zoltan, SJ – Maurizio Flick, SJ: Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana ‹esempi di legittimazione dogmatica›. – Ortodossia e Revisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione, R 1974, 73–111.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Internationale oekumenische Bibliographie: IOB ... Band VIII: **1969**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1974). 594 S.; DM 98,–.

Brochon, Paolo: Juan **Valera** e la libertà religiosa. – Oikoumenikon XIV, 1974, 27–44. 105–124.

Bühlmann, Walbert, OFMCap: Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1974). 342 S.

Harkianakis, Stylianos: Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes. Mit einem Vorwort von Joseph Ratzinger. – Mchn: Kösel-Verl. (1975). 88 S.; kart. DM 12,–.

Küppers, Werner: Die II. These des Luzerner Kongresses **1892** im Lichte des orthodox-altkatholischen Dialogs heute. – Hundert Jahre Christ-katholisch-theol. Fakultät der Universität Bern = IKZ XXIV, 1974, Beiheft, 24–40; S. 41–55: Aldenhoven, Herwig: Orthodoxes und altkatholisches Kirchenverständnis; S. 56–74: Coman, Ioan G.:

Christ et l'Église comme sacrement de salut selon les Pères; S. 75–85: Dimitrijevic, Dimitrije: Das Mysterium der Kirche; S. 86–98: Zonewski, Ilija K.: Die Einheit der Kirche und die örtlichen Kirchen; S. 99–109: Amiet, Peter: Über das Wandern des Gottesvolkes; S. 110–127: Conzemius, Victor: Ignaz v. **Döllinger**: the development of a XIXth-century ecumenist; S. 128–144: Oeyen, Christian: Die Katholizität der Kirche und das anglikanisch-altkatholische Interkommunionsabkommen.

Freig, Ernest Samaan: Statut personnel et autonomie des chrétiens en **Égypte**. – POC XXIV, 1974, 251–295.

The charismatic movement. Ed. by Michael P. Hamilton. – GrR: Eerdmans (1975). 196 p.; $ 3,95.

Neue Formen des **Amtes** in christlichen Gemeinschaften. – Brux: Pro mundi vita 1974. 100 p. = Pro mundi vita L.

Ruddle, Patrick J.: The ecumenical dimension in the work of Baron Friedrich von **Huegel**. – ETL L, 1974, 215–254.

Beaupère, René, OP: Le Décret sur l'œcuménisme. Dix ans après. – Istina XIX, 1974, 388–406; p. 407–426: Mampila, A.: La Commission Foi et Constitution s'interroge sur la théologie africaine; p. 435–452: Réflexions sur les méthodes d'études de Foi et Constitution.

Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Berichte, Reden, Dokumente. Hrsg. von Geiko Müller-Fahrenholz. Mit Vorwort von Lukas Fischer. – Korntal bei Stu: Evang. Missionsverl. 1975. 198 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau XXVII; kart. DM 18,50.

X. Moraltheologie

Urdánoz, Teófilo, OP: La moral y su valor objetivo. Nueva moralidad y moral de Santo **Tomás**. – Angelicum LII, 1975, 179–227.

Ferrero, Fabriciano: La mentalidad moral de S. **Alfonso** en su Cuaderno espiritual «Cose di coscienza», 1726–1742. – SHCSR XXI, 1973, 198–258.

Piegsa, Joachim: Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver **Linsenmann**. – Düs: Patmos-Verl. 1974. 192 S. = Moraltheologische Studien. Histor. Abt. II; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Ernst, Wilhelm: Moraltheologie und kirchliches Lehramt. – Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck . . ., Leipz 1974, 170–191.

Rémy, Pierre: Pertinence du concept de loi morale. – RSR LXII, 1974, 487–514; p. 515–539: Simon, René: Expérimentations et déplacements éthiques. A propos de l'insémination artificielle.

Sagne, Jean-Claude: Conflit, changement, conversion. Vers une **éthique** de la **réciprocité**. Préface de J(ean)-Y(ves) Jolif. – (P:) Editions du Cerf; Desclée 1974. 175 p. = Cogitatio fidei LXXVIII.

Jones, Major J.: Christian ethics for black theology. – Nashv/NY: Abingdon Pr. (1974). 205 p.; $ 4,50.

Hamel, Edouard, SJ: Vari tipi di **legittimazione** in teologia morale. – Ortodossia e Rivisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione, R 1974, 113–138.

Schwanz, Peter: Von den Voraussetzungen einer christlichen Ethik. Zum „Pathos der Distanz" als der Ermöglichung der Begründung einer Unterscheidung zwischen „negativer" und „positiver" Aktivität. – IDZ VII, 1974, 346–360.

Haslett, D. W.: Moral rightness. – The Hague: Nijhoff 1974. VIII, 192 p.; hfl 37,50.

Demmer, Klaus, MSC: Theologia **peccati** anthropologice mediata. – PerRMCL LXIV, 1975, 75–98.

Graham, Robert A., SJ: Il "diritto di uccidere" del Terzo Reich. Preludio al genocidio. – CivCatt CXXVI, I, 1975, 557–576.

Mattai, Giuseppe: «Theologia crucis» e giustizia sociale. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 583–617.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Völker, Walther: Praxis und Theoria bei **Symeon** dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. – Wiesb: Steiner 1974. XIV, 489 S.; kart. DM 136,–.

Lapsanski, Duane v.: Das Leben nach dem Evangelium am Anfang des **Minderbrüder**ordens. – Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1974. 128 S. = Bücher franziskanischer Geistigkeit XVII; kart. DM 10,80.

Blanpain, Jacques: Langage mystique, expression du désir dans les Sermons sur le Cantique des cantiques de **Bernard** de **Clairvaux**. – CCist XXXVI, 1974, 45–68. 226–247.

Haas, Alois: Die Struktur der mystischen Erfahrung nach **Mechthild** von **Magdeburg**. – FZPhTh XXII, 1975, 1–34.

Ampe, Albert, SJ: **Ruusbroec**. Traditie en werkellijkheid. – Antw: Ruusbroec-Genootschap 1975. 686 blz. = Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf XIX; FB 1600.

Richard, Lucien, OMI: John **Calvin** and the role of the Church in the spiritual life. – JESt XI, 1974, 477–500.

Sainsaulieu, Jean: Les **ermites français**. Préface H(enri)-I(rénée) Marrou. – P: Les Editions du Cerf 1974. 347 p. = Sciences humaines et religions; F 46,–.

Pietismus und moderne Welt. Mit Beitr. von O. Söhngen (u. a.) hrsg. von Kurt Aland. – Witten: Luther-Verl. 1974. 204 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XII; Lw. DM 38,–.

Breit, Marquita: Thomas **Merton**: A bibliography compiled and edited. – Metuchen/NJ: Sacrecrow Pr. 1974. XVII, 180 p. = American theological library association bibliography series II; $ 6,–.

Spiritualität in Geschichte und Gegenwart. – Linz: Oberösterreichischer Landesverlag 1974. 189 S. = Linzer philosophisch-theologische Reihe IV; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 9–21: Pesch, Rudolf: Der Gott der Ethik Jesu; S. 23–47: Marböck, Johannes: Menschsein im Spannungsfeld des Glaubens; S. 49–60: Schubert, Kurt: Die Spiritualität des Judentums; S. 61–81: Winkler, Gerhard B.: Die humane Pietas des Sir Thomas **More**; S. 83–104: Grom, Bernhard: Ansätze neuer Religiosität bei Jugendlichen und Erwachsenen; S. 105–119: Massa, Willi: Zur Spiritualität der östlichen Meditation; S. 121–157: Sudbrack, Josef: Meditation im Gespräch; S. 159–171: Mayr, Berthold: Der Sinn des Ordenslebens heute; S. 173–188: Röthlin, Eduard: Glauben in einer säkularisierten Welt.

Heilkraft des Heiligen. Mit Beiträgen von Josef Sudbrack [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 219 S.; kart. DM 27,50; [enth.:] S. 7–44: Sudbrack, Josef: Die Botschaft des Schweigens; S. 45–77: Blank, Josef: Begegnung mit dem Heiligen als Krise und Entscheidung; S. 78–101: Hünermann, Peter: Die Passion Jesu als Heilszuspruch; S. 102–139: Biser, Eugen: Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie; S. 140–176: Schwabe, Gerhard H.: Ehrfurcht als Lebensbedingung; S. 177–208: Groesbeck, C. Jess: Der Archetypus des verwundeten Arztes.

Altefrohne, Mediatrix: Zeichen evangelischer Armut heute. **Taizé** und die Erneuerung der biblischen **Armut** im Ordensleben. – Köln: Wienand 1974. 77 S.; brosch. DM 11,80. – [Diss., Münster]

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Stark, Werner: Grundriß der Religionssoziologie. – Frb/B: Rombach 1974. 240 S. = Rombach-hochschul-paperbacks LXVII.

Zur Theorie der Religion = Sociological theories of religion. Religion und Sprache. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1973. 257 S., graph. Darst. = Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie VIII.

Grassi, Pier Giorgio: Ernst **Bloch**: religione, futuro, prassi. – Rivista di teologia morale VI, 1974, 619–656.

Hahn, Alois: Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft. – Ffm, NY: Herder und Herder 1974. 144 S. = H-und-H-Paperbacks: Reihe soziale Probleme.

De Wolf, André: De evolutie van de sociale ethiek van de Kerk. Een evolutie mogelijk? – Collationes 1974, 145–161; p. 162–182: ~ 'Octogesima adveniens' – Een nieuwe benaderingswijze van de sociale problemen; p. 183–200: Masure, Roger: Over een culturele revolutie. De arbeiderssituatie: bijdrage tot een fundamentele ontleding en een christelijke visie.

Sozialethik im Wandel der Gesellschaft. Mit Beitr. von Hans Zwiefelhofer [u. a.] Hrsg. vom Kath.-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. – Limburg: Lahn-Verl. 1974. 147 S. = Werdende Welt XX.

Monzel, Nikolaus: Christlicher Glaube und weltanschaulicher Pluralismus. Beiträge der kath. Soziallehre zum Dialog. Hrsg. von Trude Herweg u. Karl Heinz Gremser. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. 274 S. = Grenzfragen zwischen Theologie u. Philosophie XXIII; DM 30,–.

Deussen, Giselbert: Renaissance oder Nostalgie? Überlegungen zur verstärkten Nachfrage der kirchlichen Soziallehre. – JbChrSozWiss XVI, 1975, 9–27; S. 29–46: Weiler, Rudolf: Zur Analyse sozialer Krisen in der Sozialethik. Die Aktualität der Frage nach der sozialen Krise; S. 65–81: Rahe, Johannes: Philosophisch-anthropologische Überlegungen zur Grundlegung einer sozialethischen Theorie.

Joblin, Joseph, SJ: Nuovi orientamenti nell'insegnamento sociale della Chiesa. – CivCatt CXXV, II, 1974, 441–456.

Neumann, Brigitte: Die **Gemeindehelferin** in der Ortskirchengemeinde. Eine kirchensoziologische Untersuchung zu Berufspraxis und Berufsschicksal kirchl. Funktionsträger. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 309, 40 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 31; kart. sfr 46,80.

Thielicke, Helmut: Notwendigkeit und Begrenzung des politischen Auftrags der Kirche. – Tü: Mohr 1974. 46 S. = SGV CCLIX/CCLX.

Costa, Ricardo: Le problème des «médiations» en sociologie de la connaissance. A propos des documents du clergé latino-américain ‹1966–1970›. – ARS XXVII, 1974, 43–77.

Hohlfeld, Winfried: **Umweltkrise**, Herausforderung der Kirchen. Mit e. Einf. v. A. M. Klaus Müller u. e. Geleitw. von Günter Scholz. – Stu: Quell-Verl. 1974. 159 S.; kart. DM 18,–.

XIII. Kirchenrecht

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd XI: **1969/70**. – B, NY: de Gruyter 1975. XVI, 436 S.; kart. DM 182,–.

Mikat, Paul: Religionsrechtliche Schriften: Abhandlungen zum Staatskirchenrecht und Eherecht. Hrsg. von Joseph List. – B: Duncker u. Humblot 1974. VII, 1158 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen V; Lw. DM 198,–.

Mosiek, Ulrich: Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche. Bd I: Grundfragen. – Frb/B: Rombach 1975. 283 S. = Rombach-hochschul-paperbacks LXXII; kart. DM 29,–.

Löbmann, Benno: Die Struktur und Disziplin der Kirche in der nachkonziliaren Zeit. – Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck . . ., Leipz 1974, 192–220.

Aymans, Winfried: Die kanonistische Lehre von der **Kirchengliedschaft** im Lichte des II. Vatikanischen Konzils. – AkKR CXLII, 1973, 397–417.

Said, Mark, OP: The present state of the reform of the code concerning the section "De Institutis perfectionis". – StudCan VIII, 1974, 213–235; p. 349–362: Pennington, M. Basil, OCSO: The evolution of monastic law.

De lege ecclesiae fundamentali condenda. Conventus Canonistarum Hispano-Germanus, Salmanticae diebus 20–23 Januarii 1972 habitus. – Salmanticae: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto "San Raimundo de Peñafort" 1974. 195 p. = Monografías canonicas Peñafort XVII; pes 200,–.

Pototschnig, Franz: Kirchliche Rechtsentwicklung als Anpassungsprozeß. – OeAKR XXV, 1974, 16–39.

Casuscelli, Giuseppe: Concordati, intese e pluralismo confessionale. – Mil: Giuffrè 1974. 290 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di scienze giuridiche, economiche, politiche e sociali della Università di Messina XCVII; Lire 4600.

Socha, Hubert, SAC: Weder Orden noch Säkularinstitut – Die Societates vitae communis. – OeAKR XXV, 1974, 328–353.

Tomko, Jozef: De dissolutione matrimonii in favorem fidei eiusque fundamento theologico. – PerRMCL LXIV, 1975, 99–139.

Molteni Mastai Ferretti, Gabriele: L'amministrazione dei benefici ecclesiastici. Autonomia della chiesa e intervento dello stato. – Mil: Giuffrè 1974. 420 p. = Università degli Studi di Urbino. Facoltà di Giurisprudenza XXIV; Lire 6200.

Corradi, Luigi: Riflessioni in tema di sospensione del processo di separazione e giudizio canonico. – DE LXXXV, I, 1974, 189–217.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Hrsg. von Ludwig Bertsch S.J. – Ffm: Knecht 1975. 230 S. = Beiträge zur Praktischen Theologie. Grundfragen; kart. DM 25,–; [enth.:] S. 9–85: Heinrichs, Johannes, SJ: Theorie welcher Praxis? Theorie – Praxis – Vermittlung als die Grundaufgabe Praktischer Theologie; S. 86–147: Mennekes, Friedhelm, SJ: Praktische Theologie – Theologie wirklichkeitsorientierter Praxis. Religionssoziologische Erwägungen zum Theorie-Praxis-Problem; S. 149–178: Beutler, Johannes, SJ: Das Theorie-Praxis-Problem in neutestamentlicher Sicht; S. 179–230: Bertsch, Ludwig, SJ: Die Rolle der Praktischen Theologie bei kirchlicher Entscheidungsfindung.

Läpple, Volker: Ansätze zur Ausbildung einer theologischen Theorie der Seelsorge. – EvTh XXXV, 1975, 3–15; S. 15–32: Spiegel, Yorick: Beratung in der vaterlosen Gesellschaft; S. 32–46: Müller-Pozzi, Heinz: Zur Dynamik psychologischer Beratung. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Seelsorge und Beratung; S. 46–60: Jörns, Klaus-Peter: Zur Frage nach dem Sinn des Lebens im Zusammenhang mit der Selbstmordverhütung; S. 60–71: Piper, Hans-Christoph: Einflüsse psychischer Strukturen auf Predigt und Seelsorge; S. 71–79: Riess, Richard: Die Krisen des Lebens und die Kasualien der Kirche.

Greinacher, Norbert: Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen. – ThPr IX, 1974, 240–253; S. 253–265: Strohm, Theodor: Hat die Volkskirche eine Zukunft? Einige thetische Überlegungen; S. 265–277: Wendland, Heinz-Dietrich: Die Parochie als lokale Repräsentation der Volkskirche; S. 277–291: Krusche, Peter: Der Pfarrer als Krisenagent. Gesichtspunkte der Profilierung der pastoralen Berufsrolle.

Dobmeier, Gotthard: **Jugend** in der Gemeinde. – Rgb: Pustet 1974. 139 S. = Pfarrei heute; kart. DM 13,80.

Pompey, Heinrich: Fortschritt der **Medizin** und christliche Humanität. Der Dienst der praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch. – Wü: Echter-Verl. 1974. 166 S.; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Neue Wege für Religionsunterricht und Katechese. Modelle, Erfahrungen, Überlegungen. Hrsg. [von] Wolfgang Nastainczyk. – Wü: Echter Verl. (1975). 263 S.; kart. DM 28,–.

Thome, Alfons: Moderne Problemliteratur im Religionsunterricht: Themen, Texte, Modelle, Methoden. – Mchn: Don-Bosco-Verl. 1974. 199 S.; kart. DM 24,80.

Dabalus, Irene, OSB: Wer ist dieser? Jesus Christus im Religionsunterricht heute. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1975. XXVIII, 260 S. = Münsterschwarzacher Studien XXIX; kart. DM 32,– [Diss., Münster]

Weidmann, Fritz: **Kreative Schüler.** Beispiele kreativen Schülerverhaltens im Religionsunterricht aller Schulstufen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1974). 220 S. = Religionspädagogik – Theorie und Praxis XXVIII; sfr 19,80.

Religionsunterricht in **Sonderschulen.** Konzeptionen und Modelle für die Praxis. Hrsg. von Franz Kaspar. – Mchn: Pfeiffer; Lahr: Kaufmann 1974. 389 S.; kart. DM 39,–.

Wullschleger, Otto: Religiöse Erziehung und Jugendkriminalität. Grundlagen religiöser Sozialisation am Beispiel ehemaliger Anstaltszöglinge. – Aarau, Ffm: Sauerländer (1974). 160 S. = St. Galler Schriften zur Strafreform IV; sfr 36,– [Diss., Basel]

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchl. Kunst)

Lengeling, Emil-Josef: Ordnung und Freiheit in der Liturgie der frühen Kirche. – Einheit in Vielfalt. Festgabe für Hugo Aufderbeck . . ., Leipzig 1974, 52–74.

Mora Ontalva, José M.ª de: Nuevo boletín de liturgia hispánica antigua. – HS XXVI, 1973, Barc-Madr 1974, 209–237; p. 239–246: Varona, M.ª Antonia: Fragmento de un salterio visigótico en el Archivo de la Real Chancillería de Valladolid; p. 247–269: Vives, José: El Santoral de los calendarios de «Sant Cugat» del Vallés.

Colomina Torner, Jaime: Temas marianos en la liturgia mozárabe. – EphMar XXV, 1975, 97–130.

Huglo, Michel: Le graduel palimpseste de Plaisance ‹Paris, B. N., lat. 7102›. – Scriptorium XXVIII, 1974, 3–31; 3 pl.

L'Orazionale dell'Arcidiacono Pacifico e il Carpsum del Cantore Stefano. Studi e testi sulla liturgia del duomo di **Verona** dal **IX** all' **XI** sec. a cura di G[illes] G[érard] Meersseman, E. Adda, J. Deshusses. – Frb/S: Ed. Universitarie 1974. XVI, 380 p. = Spicilegium Friburgense XXI; sfr 33,–.

Landotti, Giuseppe, CMI: I lezionari in lingua italiana nei secoli XIII–XIX. – EL LXXXVIII, 1974, 401–446.

Mougeot, Louis: La rencontre nationale de pastorale sacramentelle. – MD CXIX, 1974, 7–15; p. 16–34: LeGal, Bernard: Situations pastorales aux multiples facettes; p. 35–50: Didier, Raymond: Des sacrements, pourquoi? Enjeux anthropologiques et théologiques; p. 51–73: Problèmes sacramentaires. Dialogue interdisciplinaire; p. 74–84: Jourjon, Maurice: Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire; p. 85–100: Chenu, Marie-Dominique: Pour une anthropologie sacramentelle; p. 101–113: Hameline, Jean-Yves: Aspects du rite.

Collins, Mary: Liturgical methodology and the cultural evolution of worship in the **United States.** – Worship XLIX, 1975, 85–102.

Mitchell, Nathan: Christian initiations: Decline and dismemberment. – Worship XLVIII, 1974, 458–479.

Heilssorge für die **Kranken** und Hilfen zur Erneuerung eines mißverstandenen Sakramentes. Hrsg. von Manfred Probst – Klemens Richter. – Frb/B, Wien: Herder; Eins, Zü: Benziger (1975). 155 S. = Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"; kart. DM 19,80.

Handbuch der deutschen evangelischen Kirchenmusik. Band I: Der Altargesang. Teil 3: Die biblischen Historien. Die einstimmigen Weisen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. VI, 201 S.; kart. DM 48,–.

Söhngen, Oskar: Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 91 S. = Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung XIX; kart. DM 16,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jakob Baumgartner, CH-1700 Fribourg, Chemin de l'Abbé Freeley 18; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, 78 Freiburg, Lerchenstr. 8; Prof. Dr. Bernhard Casper, 89 Augsburg, Universität, Hl.-Kreuz-Straße 3; Prof. Dr. Yves M.-J. Congar, Couvent Saint-Jacques, 20 rue des Tanneries, F-15013 Paris; Dr. Pius Engelbert OSB, 4421 Gerleve, Abtei St. Joseph; Dr. Helmut Feld, 7403 Ammerbuch-Entringen, Uhlandstr. 7; Dr. Hubert Frankemölle, 44 Münster, Langenstr. 1; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28; Prof. Dr. Manfred Görg, 463 Bochum-Wiemelshausen, Biermannsweg 25; Dr. Egon Golomb, 4272 Kirchhellen-Grafenwald, Heimersfeld 79; Prof. Dr. Ferdinand Hahn, 6203 Hochheim, Auf der Schlicht 16; Prof. Dr. Gerhard Herkenrath, 5 Köln 41, Bachemer Str. 110; Joachim Herten, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstr. 31; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 463 Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Frank Lothar Hossfeld, 44 Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Otto Knoch, 839 Passau, Steinweg 15; Prof. Dr. Andreas Kraus, 8919 Schondorf, Oberschondorf 40; Prof. Dr. Martin Krause, 44 Münster, Melcherstr. 30; Dr. Paul Krüger, 4401 Amelsbüren, Kirchstr. 8; Prof. Dr. Emil J. Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Prof. Dr. Herbert Leroy, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28/17; Prof. Dr. Karl Löning, 4401 Amelsbüren, Jupiterweg 22; Prof. Dr. Johannes Marböck, A-4020 Linz, Stockhofstr. 6; Prof. Dr. Wilhelm Pesch, 65 Mainz, Liebfrauenstr. 3; Prof. Dr. Fritz Rauh, 8 München 19, Menzinger Straße 49; Prof. Dr. Konrad Repgen, 53 Bonn-Ippendorf, Saalestraße 6; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Dall'Armistr. 3a; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8 München 70, Cochemstr. 2; Dr. Hans-Jörg Urban, 6 Frankfurt 1, Bockenheimer Landstr. 109; Prof. Dr. Bernhard Welte, 78 Freiburg, Bürgerwehrstr. 32; Prof. Dr. Siegfried Wibbing, 65 Mainz-Bretzenheim, Backhaushohl 19; Dr. Matthias Wilden, 349 Bad Driburg, Helmtrudisstr. 3c; Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, 84 Regensburg, Universität, Universitätsstraße 31; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

„Abhandlungen zur Sozialethik" des Verlages Ferdinand Schöningh, Paderborn.
„Mitteilungen der Cusanus-Gesellschaft" des Verlages Matthias-Grünewald, Mainz.
„Neutestamentliche Abhandlungen" der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster.

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

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