4 76

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 4 **1975** **71. Jahrgang**

Rudolf Weigand: Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung . . . . . Spalte 264

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 264
Wstęp Ogolny do Pisma Swiętego / Allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift. Redaktion J. Homerski (H. Langkammer)
Wstęp do Starego Testamentu / Einleitung in das Alte Testament. Redaktion St. Łach (H. Langkammer)
W. Bühlmann / K. Scherer: Stilfiguren der Bibel (E. Zenger)
R. de Vaux: Histoire ancienne d'Israel II (H. Haag)
W. Schließke: Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament (E. Zenger)
B. Mayer: Unter Gottes Heilsratschluß (J. Reuss)
T. Gallus: Der Nachkomme der Frau in der altlutheranischen Schriftauslegung (H. Feld)
Theologische Berichte III. Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. von C. Thoma (J. Maier)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 284
N. Storti: La Storia e il Diritto della Dataria Apostolica dalle Origini ai nostri Giorni (K. Wittstadt)
E. Iserloh: Luther und die Reformation (R. Bäumer)
Julius Pflug. Correspondance. Hrsg. von J. V. Pollet (M. Greschat)
J. Köhler: Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau (A. Sabisch)
K. Jaitner: Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich – Berg von 1647–1679 (A. J. Gail)
K. Friedrich: Marc Antoine Berdolet (1740–1809) (E. Gatz)
U. Altermatt: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto (A. Lindt)
K. Repgen: Historische Klopfsignale für die Gegenwart (P. Mikat)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Dogmengeschichte . . . . . Sp. 297
A. Kolping: Fundamentaltheologie II (W. Simonis)
Die Frage nach Jesus. Hrsg. von A. Paus (N. Schiffers)
G. Hasenhüttl: Füreinander dasein (A. Ganoczy)
K. Pfleger: Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin (H. Dolch)
J. Collantes: La Iglesia de la Palabra I, II (I. Escribano-Alberca)
L. Boff: Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (H. Schalück)
H. J. Weber: Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (L. Ott)

Moraltheologie, Sozialwissenschaften . Sp. 310
H. Kramer: Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen (R. Hauser)
E. Bischofsberger: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens (N. Schiffers)
W. Pöll: Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen (A. Bolley)
F. Houtart / A. Rousseau: Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft? (A. Rauscher)
E. Küng: Wohlstand und Wohlfahrt (A. Rauscher)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 316
A. Reiner: Ich sehe keinen Ausweg mehr (H. Kramer)
E. Walter: Eucharistie (J. Wohlmuth)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 321
Die fünf großen Weltreligionen, Hrsg. von E. Brunner-Traut (U. Tworuschka)
Stellungnahme der Verfasser zur Besprechung von Antes, Peter / Rück, Werner / Uhde, Bernhard: Islam – Hinduismus – Buddhismus
A.-Th. Khoury: Polémique byzantine contre l'Islam (A. de Halleux)
J. Waardenburg: Classical Approaches to the Study of Religion (A.-Th. Khoury)
Joannis Duns Scoti Opera Omnia (W. Dettloff)
W. Schachten: Intellectus Verbi (J. Ratzinger)
Grundprobleme der großen Philosophen. Hrsg. von J. Speck (M. Elsässer)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 334
Prière et silence. (O. Hagemeyer)
H. Schmidt: Wie betet der heutige Mensch? (O. Hagemeyer)
J. B. Lotz: Kurze Anleitung zum Meditieren (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*

Von Rudolf Weigand, Würzburg

Ungefähr gleichzeitig wurden 1971 in Deutschland, Österreich und der Schweiz im Auftrag der jeweiligen Bischofskonferenz Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern durchgeführt. Ziel dieser umfangreichen und aufwendigen Unternehmen war die Gewinnung zuverlässiger Angaben über das Leben und Wirken der Priester, über ihre Vorstellungen, Schwierigkeiten und Probleme, um aufgrund dessen anstehende Konsequenzen zu ziehen, mögliche und notwendige Änderungen durchzuführen und wirksame Hilfen bereitzustellen.

Die Schweizer Umfrage wurde vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut St. Gallen, die österreichische Umfrage vom Institut für Kirchliche Sozialforschung Wien ausgewertet, die deutsche Umfrage von Prof. G. Schmidtchen, Zürich, in Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach. (Ob dieser Umstand symptomatisch dafür ist, daß bisher die Pastoralsoziologie in der deutschen Kirche keine große Rolle spielt?) Das Ergebnis der deutschen Priesterumfrage erschien 1973 bei Herder unter dem Titel: „Priester in Deutschland, Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland" (im folgenden abgekürzt als FBP zitiert), wo auch im Jahr zuvor der „Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" unter dem Titel „Zwischen Kirche und Gesellschaft" (abgekürzt FBS) der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde.

In den beiden hier zu besprechenden Büchern wird von Fachleuten der Versuch gemacht, die Umfragen auszuwerten und zu kommentieren, damit auch für die kirchliche Praxis die Ergebnisse

* **Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung.** Auswertung und Kommentare zu den im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten Umfragen unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Karl Forster, mit Beiträgen von P. J. Cordes, K. Forster, W. Hagemann, H. Heinz, K. Hemmerle, K. Lehmann, G. Mühlenbrock, A. Rauscher, L. Roos, J. Sauer, A. Schulz, O. Semmelroht, O. Simmel, G. Vogel, W. Weber, F. Wulf, P. M. Zulehner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 240 S. kart. DM 35.–

* **Müller**, Alois: **Priester – Randfigur der Gesellschaft?** Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 132 S., br. DM 9.80

U.-B.TÜB
15.OKT.1975

wirklich fruchtbar gemacht werden könnten. Als Zielgruppen ist dabei vor allem an die Verantwortlichen in der Kirche gedacht, welche Entscheidungen für die Zukunft zu treffen oder diese vorzubereiten haben. Da so etwas aber nicht ohne diejenigen geht, welche die Entscheidungen auszuführen haben oder überhaupt das kirchliche Leben prägen, sind im weiteren Sinn wenigstens alle Priester und auch die engagierten Laien angesprochen.

In dem Kommentarband zur deutschen Umfrage beleuchten 17 namhafte Fachleute (7 von ihnen sind erst in den dreißiger Jahren geboren, verkörpern also die jüngeren Wissenschaftler) von sehr unterschiedlichen Gesichtspunkten aus die Umfrageergebnisse oder legen nur in lockerer Bezugnahme auf sie ihre Erwägungen und Vorschläge vor.

Mit der gegenwärtigen theologischen Diskussion um das kirchliche Amt konfrontieren die Umfrageergebnisse K. Lehmann: „Bleibendes und Wandelbares im priesterlichen Amt – Das Verhältnis der neueren Entwürfe einer Theologie des kirchlichen Amtes zum empirischen Selbstverständnis der Priester" und K. Hemmerle: „Funktionale Interpretation des priesterlichen Dienstes?". Lehmann geht es zu Recht auch darum, gegenüber den von Schmidtchen sehr klar im FBP Seite 47ff herausgearbeiteten Unterschieden im „vertikalen und horizontalen Amtsverständnis" der Priester und deren andersartiger Legitimation die fast allen oder den meisten Priestern „gemeinsamen Elemente des priesterlichen Dienstes" und die „hohe Übereinstimmung im Grundsätzlichen" und das „Abweisen extremer Meinungen" aufzuzeigen (12ff), während Hemmerle etwas mehr die Unterschiede betont und auf die Gefahren des funktionalen und horizontalen Amtsverständnisses hinweist (35ff), aber doch ebenso die positiven Möglichkeiten dieser Sicht und die Ansätze für eine entsprechende Spiritualität vermerkt, wenn Priester besonders für andere da sein und auf die Menschen eingehen wollen, sich von der Gemeinde getragen wissen usw. Sympathisch erscheint dem Rezensenten die Sprachregelung, welche P.M. Zulehner dem genannten Befund gibt, wenn er (ausgehend von der österreichischen Umfrage) von zwei Legitimationsebenen spricht (226, besonders A 16 228f). Hinsichtlich der letzten, tiefsten Legitimation des Amtes sind sich fast alle Priester einig, weil sie nämlich ihre Autorität auf Christus zurückführen. Aber auf einer konkreteren Legitimationsebene sehen die einen mehr die kirchliche Hierarchie und die Weihe, die anderen stärker die christliche Gemeinde. Diese letzte Verankerung des Auftrags in Christus ermöglicht den Priestern (und je nach Gegenstand wechseln die „Fronten") unter Umständen auch eine kritische Haltung gegenüber einzelnen Maßnahmen der Hierarchie oder zu Erscheinungen in der Institution Kirche.

Das Amtsverständnis der Priester hat vielfältige Auswirkungen auf die konkrete priesterliche Tätigkeit, auf die Bewertungen, welche den einzelnen Tätigkeitsbereichen gegeben werden, auf das Verhältnis zum Ordinariat und auf manche andere Bereiche, wie Schmidtchen nachwies. Ein Bereich sind die Reformbestrebungen unter den Priestern, die man unter diesem Gesichtspunkt in drei „Fraktionen" aufteilen kann: Reformer, Bewahrer und eine Mittelgruppe. L. Roos stellt bedenkenswerte „pastoralwissenschaftliche Überlegungen zu den Reformvorstellungen der Priester" an, wobei wegen der genannten Gruppierung höchst selten von Reformvorstellungen der Priester gesprochen werden kann, sondern nur von den oft diametral entgegengesetzten Vorstellungen und Vorschlägen einer Gruppe, je nach Standort und Bewertung. Als Zielvorstellung wäre in etwa allen gemeinsam nur die Minderung der Arbeits- oder Rollenüberlastung und die Änderung veralteter Pastoralstrukturen, aber auch da sind die einzelnen Vorschläge verschieden. Ähnlich wie Roos warnt auch K. Forster in seinem Beitrag über Berufskonflikt und Identitätskrise vor kurzschlüssigen Lösungen und sagt manches Bemerkenswerte für die künftige Seelsorge(planung). Es geht immer neu um die Spannungseinheit zwischen „Anpassung und Unterscheidung" im Leben und auch im Wirken der Priester. Weder nach der einen noch nach der anderen Seite läßt sich diese Spannung lösen. Das müssen sich sowohl die übereifrigen Reformer, die in der möglichsten Anpassung und „Zeitgemäßheit" der Kirche das Heil suchen, sagen lassen, wie auch die „Bewahrer", welche in neuen Entwicklungen wie in der Säkularisierung und Pluralität der heutigen Welt nur Schlechtes sehen. Daher kann auch Zulehner mit Recht eines der Kriterien für die Zulassung zum Priestertum heute darin sehen, ob jemand willens und fähig ist, in der heutigen konkreten Kirche mit all ihren (unvermeidlichen) Konflikten und Spannungen zu leben und zu wirken, ob er also kooperationsfähig ist, Spannungen ertragen und Konflikte so weit als möglich bewältigen kann.

Der Dienst in der Kirche erfordert von der theologischen, spirituellen und praktischen Ausbildung neue Bemühungen und Anstrengungen auf allen Ebenen, einmal von den theologischen Fakultäten (deren Kommissionen nicht nur theoretisch über Curricula diskutieren sollen), damit sie die Theologen sowohl bilden als auch ausbilden können (O. Semmelroth, Theologiestudium des Priesters, Bildung oder Ausbildung?), dann auch verstärkte Bemühungen in den Konvikten und Priesterseminaren zur Einübung einer der künftigen Tätigkeit entsprechenden Spiritualität, die nicht nur ein formaler Überbau des Wirkens sein darf, sondern imstande sein muß, das ganze Leben zu formen und zu prägen. (J. Sauer, „Aspekte der Priesterausbildung", berücksichtigt auch die Leitlinien für die Priesterausbildung von 1970.) Vor allem die jüngeren Priester beklagen die ungenügende Einführung in das spirituelle Leben, wobei offen bleiben muß, wie weit hier nur die eigenen Schwierigkeiten den Verantwortlichen für die Ausbildung angelastet werden. Doch sollte deutlich werden, daß ein echter und großer Nachholbedarf für die priesterliche Spiritualität heute besteht, die als „gewußter und gelebter Glaube" von P.J. Cordes beschrieben (149–161) und in ihrer gemeinschaftlichen Dimension von W. Hagemann durchleuchtet wird (Hochschätzung des Gesprächs unter den jüngeren Priestern in all seinen Formen), zudem für viele heutige Menschen der Weg zu Gott nur über den Bruder geht. A. Schulz weist einige biblische Markierungen am Beispiel und der Weisung Pauli auf, und G. Mühlenbrock untersucht, in welcher Form heute eine spirituelle „Weiterbildung" erfolgen könnte, da beispielsweise klassische Formen dieses Bemühens wie die Exerzitien und Rekollektionen sehr stark an Bedeutung verloren haben, wie aus der Umfrage hervorgeht. Eine den heutigen Priester tragende subjektiv-existentielle Spiritualität kann nur durch die seelsorgliche Arbeit und in ihr ermöglicht werden.

Ein Themenkreis sei abschließend noch etwas eingehender beleuchtet, da er nach Meinung des Rezensenten nicht in allem adäquat behandelt wurde, nämlich die Beurteilung von Priestern und Laien in ihrem gegenseitigen Bezug, vor allem von A. Rauscher „Im Kontext der Synodenumfrage" thematisiert (99–109). Vergleiche verschiedener Umfragen miteinander haben zwar immer etwas Problematisches. Man braucht jedoch deswegen nicht so weit zu gehen wie O. Simmel in seinem Bericht über die „Priesterumfrage in Österreich, in der Schweiz, in Spanien, in den USA und in Italien" (127–148), der überhaupt keinen Vergleich anstellt, auch wenn die Fragen „noch so ähnlich lauten. Jede Frage steht in einem Sinnzusammenhang, aus dem heraus sie beantwortet wird. Die gleiche Frage kann, in anderem Zusammenhang gestellt, ganz anders beantwortet werden. Ein rein zahlenmäßiger Vergleich würde nur zu einem verzerrten Bild führen" (127).

Einen Teil dieser Vorsicht hätte der Rezensent an einigen Stellen aber Schmidtchen gewünscht und mehr noch A. Rauscher, der die öfters sehr zurückhaltenden Feststellungen Schmidtchens verstärkt. Schmidtchen findet z.B. eine „Abweichung ... bemerkenswert", daß nämlich „die Neigung der Priester, in der Predigt zu moralischen Problemen unserer Zeit Stellung zu nehmen, geringer ist als die Erwartung der Laien, etwas darüber zu hören" (FBP 29 in Verbindung mit 31f). Rauscher macht daraus: „Noch schärfer zeigt sich die Divergenz bei den Stellungnahmen zu sittlichen Fragen. Während 44% der Katholiken dies von der Predigt fordern, sind nur 29% der Priester dazu bereit. Bei den Kirchgängern steigt der Anteil auf fast die Hälfte (49%), wohingegen nur ein Bruchteil der jüngeren Priester diesem Anliegen gerecht werden will: 15% (beziehungsweise 18% bei der Frage nach klaren Richtlinien für das christliche Leben)" (105). Liest man noch den anschließenden tendenziösen Kommentar und vergleicht ihn mit den beiden vollständigen Tabellen S. 163–165 des FBP, kann man nur den Kopf schütteln. Bei der Laienumfrage hat unter den 6 Antwortvorgaben auf die Frage „Was erwarten Sie von der Predigt" die Antwort „Stellungnahme zu moralischen und sittlichen Fragen" zu 44% Zustimmung erfahren. Bei der Priesterumfrage waren bei der Frage „Was sollte Ihrer Ansicht nach die Predigt heute besonders leisten" 17 Antwortvorgaben aufgeführt,

von denen mindestens 3 einschlägig sind, nämlich nicht nur die wörtlich fast gleichlautende „Stellungnahme zu moralischen Problemen unserer Zeit", sondern auch die: „Klare Richtlinien für das christliche Leben aufzeigen", die zu 40 % Zustimmung erfuhr, und die Antwort: „Zur Gewissensbildung beitragen", die gar 65 % Zustimmung erhielt. Nimmt man nur den Durchschnitt zwischen den 3 Antworten, so kommt man auf 44,7 %, die sich ziemlich genau mit den 44 % der Laien decken. Es ist zwar wahr, daß die jüngeren Priesterjahrgänge nicht so stark für diese Formen der „Normgebung" sind, da bei ihnen der Durchschnitt zu diesen Antwortvorgaben nur bei 28 % liegt. Aber man müßte dabei bedenken, daß sie zu 37 % bei der Predigt „Modelle christlichen Verhaltens in der Welt von heute entwickeln" wollen (bei den älteren nur 19 %) und zu 75 % „die Situation des Lebens vom Glauben her durchsichtiger machen" wollen, was wiederum nur 54 % der älteren Priester wollen. Die Form der Verkündigung hat sich etwas gewandelt, kaum aber der Inhalt.

Überdies müßte bei einem genauen Vergleich zwischen den älteren und jüngeren Priestern mitbedacht werden, daß die gesamten Antworten der älteren Priester zu dieser Frage 639 Punkte erreichen, die der jüngeren nur 551. Aber das sei hier völlig außer Acht gelassen. An anderer Stelle müßte bei Auswertungen jedoch die unterschiedliche Häufigkeit der Antwort mitberücksichtigt werden. So erwarten beispielsweise nur 17 % derer, die nie zur Kirche gehen, von der Predigt Stellungnahmen zu moralischen und sittlichen Fragen gegenüber 49 % der allsonntäglichen Kirchgänger (FBP 165). Berücksichtigt man jedoch, daß die treuen Kirchgänger 243 Antworten auf die sechs Vorgaben haben, die „Abständigen" jedoch nur 78, sieht die Relation völlig anders aus. Den fünf anderen Vorgaben stimmen letztere nur zu je 11 bis 13 % zu. Wenn schon, dann erwarten die „Abständigen" von einer (Radio)Predigt am ehesten eine Stellungnahme zu moralischen und sittlichen Fragen.

Daß die allerjüngsten Weihejahrgänge zu 11 % bereit sind, in der Predigt „Anleitung zur Veränderung unserer Gesellschaftsordnung" zu geben, was fast genau den Erwartungen der jeden Sonntag zur Kirche gehenden Katholiken entspricht, die das zu 12 % von der Predigt wünschen, erwähnt Rauscher nicht, da er es anscheinend besonders auf die jüngeren Priester abgesehen hat. (Siehe auch 107 mit einer etwas eigenartigen Mischung von Angaben, wobei der Rezensent die Angabe über die 75 % der dort genannten Katholiken, welche der „Überzeugung sind, daß die Kirche für Sitte und Ordnung eintritt" an keiner der angeführten Stellen finden und auch sonst nicht verifizieren konnte.) Wenn schlechthin die „Erwartungen der Katholiken", wie sie Rauscher interpretiert oder gelegentlich stilisiert, und somit „das Volk Gottes zum Richtmaß des konkreten und praxisnahen pastoralen Dienstes" gemacht werden sollten (109), würden wahrscheinlich noch mehr (junge) Priester an der Arbeits- und Rollenüberlastung leiden, resignieren und vielleicht noch mehr als bisher ihren Dienst quittieren. Denn was soll etwa ein Priester im Religionsunterricht tun, dessen auch von Rauscher anerkannte Schwierigkeiten überwunden werden müßten (106f)? Soll er die Erwartungen der Jugendlichen erfüllen (sicher auch Teil des Volkes Gottes), die ihn (vor allem in der Jugendarbeit) gelegentlich sogar als Helfer gegen die Autorität der Eltern mißbrauchen möchten, oder die Erwartungen der Eltern, die im Kaplan vor allem einen Helfer in der Erziehung zum Gehorsam sehen? Soll er gar die Erwartungen aller Gruppen erfüllen und jedem nach dem Munde reden? Wo aber bliebe dann der Auftrag Christi? Die Priester hätten sich dann einseitig für die Anpassung entschieden.

„Am stärksten klaffen die Einstellungen bei Priestern und Laien in der Erwartung einer friedlichen Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse auseinander. Die Priester meinen, daß nur 15 % der Katholiken die Angst vor Krieg und politischem Umsturz bedrängt, während es in Wirklichkeit 78 % (!) sind (FBP 42)". (108)

Hierzu ist einmal zu bemerken, daß sich die Zahl 78 aus zwei Antworten bei der allgemeinen Umfrage unter den Katholiken zusammensetzt, nämlich aus 70 %, die sich Sorge darum machen, „daß wir in Frieden leben können, daß es keinen Krieg gibt", und der Hälfte von 17 %, die „Angst vor einem politischem Umsturz haben" (Warum hat Schmidtchen zwar hier die zusammengehörenden Antworten addiert [FBP 42], bei dem vorhin erwähnten Beispiel der Predigt jedoch nicht? [FBP 31]). Von den Priestern meinen tatsächlich nur 15 %, „daß die Menschen vor allem, für die sie pastorale Verantwortung haben", „Angst vor Krieg und politischem Umsturz haben". Hier spielt aber augenscheinlich die unterschiedliche Fragestellung eine bedeutende Rolle. Durch die Formulierung der Frage werden die Priester an ihre unmittelbare pastorale Erfahrung verwiesen, mit welchen Sorgen die Leute zu ihnen kommen. Jedenfalls erscheint dem Rezensenten dieser völlig überraschende Sachverhalt so erklärlich, daß beispielsweise aus den 17 Antwortvorgaben (siehe FBP 175 und 224) die Priester mit 57 % Generationsprobleme anführen oder mit 45 % den Verfall von Sitte und Ordnung, aber nur mit 13 % Kontaktschwierigkeiten bzw. mit 15 % die Angst vor Krieg nennen. Wegen der zuletzt genannten Probleme kommen kaum Menschen zum Priester, wohl aber häufig mit dem Generationskonflikt zwischen Eltern und Jugendlichen. Daß diese Deutung einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit hat, geht aus der Tab. 31 hervor (FBP 46). Nach dieser Tabelle wird nämlich von den Priestern u n d Laien in gleicher Weise der Friede als der häufigst genannte Wert an die erste Stelle gesetzt. Daß die Priester nur zu 45 % den Frieden als besonders wichtigen Wert der Menschen ansehen, dagegen 79 % der Katholiken ihn für sehr wichtig halten, mag auch mit an der unterschiedlichen Art der Antwortfindung liegen. Die Laien mußten bei 36 Werten je einzeln entscheiden, ob sie ihn für sehr wichtig, wichtig, oder nicht so wichtig einschätzen, während die Priester aus einem Katalog von 20 Antwortvorgaben die ihrer Meinung nach für die Menschen wichtigsten anzukreuzen hatten. Wenn man außerdem berücksichtigt, daß sämtliche Antworten der Priester zu den 12 verglichenen Werten nur 288 Punkte ausmachen, die der Laien jedoch 464, dann erklärt sich auch von daher mindestens zum Teil dieser Unterschied. Prozentual am stärksten klaffen die Bewertungen von „Geduld, Widerstandsfähigkeit" durch die Priester mit 3 % und von: „Auch bei Schicksalsschlägen den Mut nicht sinken lassen, nicht verzweifeln" durch die Laien mit 49 % auseinander. Hier spielt offensichtlich die sehr unterschiedliche Formulierung (einmal kurz und blaß, dann existentiell gefüllt) eine große Rolle, neben den schon genannten Gründen. Jedenfalls scheint dem Rezensenten aus den angeführten Gesichtspunkten schon die vorsichtige Formulierung bei Schmidtchen S. 44 nicht voll zutreffend, ganz abgesehen von der starken, fast hämischen Formulierung bei Rauscher S. 108. (Die unterschiedliche Bewertung des Friedens wird auch sonst in dem Kommentarband noch gelegentlich erwähnt).

Ein letzter problematischer Vergleich sei angeführt, nämlich der zwischen den Erwartungen an den Lebensstil des heutigen Priesters durch die Laien und den eigenen Vorstellungen der Priester hierzu, welche sich nach der Tab. 14 in FBP S. 16 scheinbar wesentlich unterscheiden. W. W e b e r kommentiert S. 215–218 und S. 220 diesen Gegenstand richtig, wenn auch die verkürzte Tabelle S. 216 in sich nicht ganz stimmig ist; denn wenn 70 % der Priester der Meinung sind, „der Priester sollte anderen Menschen seines Ausbildungsstandes" (also Akademikern!) „sozial gleichgestellt sein, aber einfacher leben" und weitere 8 % meinen, daß „der Priester sichtbar ärmer sein sollte" (als diese), so ist das doch ein völlig anderer Bezugspunkt als wenn die Laien gefragt werden, ob der Priester „eher bescheidener leben" sollte „als die meisten" (Katholiken) und dies mit 18 % bejahen, „oder sollte er sich darin nicht von anderen unterscheiden?" (74 %). Es wäre schon eine Zumutung von den Gläubigen an den Priester, wenn von ihm verlangt würde, er sollte bescheidener leben als der Durchschnitt der ihm anvertrauten Menschen. Wenn einer das von sich aus tut, ist das eine andere Sache. (Da 14 % der Priester meinen, er sollte den gleichen Lebensstandard haben wie andere Menschen seines Ausbildungsstandes, und 27 % meinen, er sollte sich in seinem Lebensstil nicht wesentlich von seiner Umgebung unterscheiden, muß ein Teil der so Antwortenden zugleich zu den oben angeführten 70 % der Priester gehören.) Daher hängen die Reflexionen Schmidtchens S. 15, der „eine theologische Tendenz" dahinter vermutet und meint, „die Legitimität des Andersseins wird bezweifelt", einfach in der Luft.

Angesichts solcher einzelner Überzeichnungen ist es nicht verwunderlich, wenn manche Priester oder Verantwortliche in der Kirche wegen des allen bekannten Schlagwortes, daß man „mit Statistiken alles beweisen kann", sich nicht zu viel aus sozialwissenschaftlichen Untersuchungen machen oder solche ungenauen Vergleiche als Alibi verwenden, um wieder zur Tagesordnung

überzugehen. Und das wäre wirklich schade angesichts des großen und zuverlässigen Materials, das bis auf manche fraglichen Vergleiche auch richtig aufgeschlüsselt und ausgewertet erscheint, zumal die Kommentare den Weg zur Umsetzung in die kirchliche Praxis zeigen und erleichtern wollen.

Zur Kommentierung der Priesterumfrage in der Schweiz durch den Professor für Dogmatik und Pastoraltheologie(!) in Luzern, A. Müller, kann und braucht nicht ausführlich Stellung genommen werden, einerseits weil dem Rezensenten die zu Grunde liegenden Daten nicht zur Verfügung stehen und somit keine Nachprüfung anstellen kann, andererseits weil die vorhin bei der deutschen Priesterumfrage genannten Gesichtspunkte auch so für die Auswertung der Schweizer Umfrage gelten. Es kommt in beiden Ländern darauf an, was im praktischen kirchlichen Leben daraus gemacht wird. Allerdings behandelt Müller nicht eigens die Spiritualität der Priester, sondern kommt nur auf den einen oder anderen Aspekt zu sprechen, wenn er ihr Amtsverhältnis, die Beurteilung ihrer Tätigkeit und ihr Verhältnis zu den Mitmenschen und zur kirchlichen Autorität sowie zum Zölibat erörtert.

Wstęp Ogolny do Pisma Swiętego. / Allgemeine Einleitung in die Hl. Schrift. Unter der Redaktion von Josef Homerski. Unter Mitarbeit von Johannes Drozd SDS, Janusz Frankowski, Josef Homerski, Josef Kudasiewicz, Johannes Łach, Stanislaus Łach, Stanislaus Mędala, Josef Roslon OFM Con. – Poznań, Warszawa: Pallottinum 1973. 485 S.

In den letzten 70 Jahren wurden in Polen vier allgemeine Einleitungen in die Hl. Schrift veröffentlicht, drei in den ersten 20 Jahren (A. Szlagowski, J.Kruszyński, E. Górski), die vierte (Cz. Jakubiec) im Jahre 1955.

Nun erschien 1973 eine neue allgemeine Einführung in die Hl. Schrift im Verlag Pallottinum, Poznań. Ihr Redaktor, Prof. Homerski von der Katholischen Universität Lublin, hat gemeinsam mit sieben Mitarbeitern ein großes, durchdachtes und einheitliches Werk hinterlassen.

Im Vorwort werden ausführlich die Richtlinien angegeben, die für die Gliederung und für die Bearbeitung des Buches maßgebend waren.

Das Werk ist in drei Hauptteile gegliedert. Der erste Hauptteil „Die Hl. Schrift als menschliches Buch und seine wissenschaftliche Auslegung" (15–118) gilt vor allem dem Text. Ausführlich werden behandelt: Die Geschichte des hebr. und gr. Textes; Die Übersetzungen (wobei vor allem polnische und slawische Versionen berücksichtigt sind); Die Prinzipien und Methoden der wissenschaftlichen Textanalyse: Textkritik, Literarkritik, Form-, Gattungs-, Traditions-, Redaktionsgeschichte und historische Kritik.

Nur kurz werden die deutschen Bibelübersetzungen besprochen. Auch die diesbezüglichen bibliographischen Angaben beschränken sich auf das wichtigste. Das wird zwar den deutschen Leser dieser Einleitung verwundern. Jedoch sei angemerkt, daß die polnische Bibliotheken sehr gut mit deutscher exegetischer Fachliteratur ausgestattet sind, so daß jeder seine diesbezüglichen Kenntnisse ohne Schwierigkeiten vervollkommnen kann.

Der zweite Hauptteil „Die Hl. Schrift als Gottes Botschaft an die Menschen und seine authentische Interpretation" (119–342) behandelt die Fragen der Schriftinspiration, des Kanons und der katholischen Interpretation der Bibel. Die Erwägungen zum Kanon werden durch einen Appendix über die Apokryphen und die Schriften von Qumran ergänzt.

Die Ausführungen über die Schriftinspiration heben vielleicht zu ausführlich die geschichtliche Seite hervor und gehen zu spärlich auf die Frage nach dem Wesen und den Folgen der Inspiration ein.

Der dritte Hauptteil „Die Hl. Schrift als Buch des Gottesvolkes und ihre pastorale Bedeutung" (343–414) will die Bibel dem Seelsorger und vor allem dem Laien näherbringen. Die Titel der einzelnen Paragraphen: 1. Die Hl. Schrift im Leben und in der Seelsorge des Gottesvolkes; 2. Einzelne Formen der praktischen Bibelarbeit; 3. Grundsätze und Hilfsmittel für den Seelsorger in der Auslegung der Bibel, ergeben ein volles Bild dieses Hauptteils. Er ist somit als eine konsequente und praktische Ergänzung zu den zwei theoretischen Hauptteilen gedacht. Dieser Hauptteil ist in der polnischen exegetischen Literatur etwas Neues. Der Vf., Prof. Kudasiewicz von der Kath. Univ. Lublin, hat hier ein Meisterstück geleistet, das durch die einheitliche Gestaltung und die praktische Auswertung der neuesten kirchlichen Dokumente für die Praxis auch für die westliche exegetische Literatur von Bedeutung ist.

Dem Werk wurde eine Art biblisches Enchiridion angefügt. Es handelt sich um eine sorgfältige Auswahl kirchlicher Dokumente, die dem Leser helfen, wenn er vor allem bei schwierigen Problemen, die er im Buch antrifft, auch das Magisterium Ecclesiae oder die Väter befragen möchte. Jeder polnische Leser wird dem Redaktor dieses Werkes dankbar sein, daß er anhand des ganzen Materials sich die Mühe gab, für die polnische biblische Literatur ein erstes biblisches Enchiridion zu schaffen, das neben dem Originaltext eine gute polnische Übersetzung bietet.

Lublin Hugolinus Langkammer OFM

Wstęp do Starego Testamentu. / Einleitung in das Alte Testament. Unter der Redaktion von Stanislaus Łach, unter Mitarbeit von Hugolinus Langkammer OFM, Stanislaus Łach, Johannes Łach, Eduard Zawiszewski, Lech Stachowiak, Anton Kubik, Stanislaus Potocki. – Poznań, Warszawa: Pallotinum 1973. 760 S.

Der Rezensent ist zugleich Vf. der allgemeinen Einführung zu diesem Werk. Er hat diese erst anhand der zugesandten Manuskripte anderen Beiträge erarbeitet. Daher fühlte er sich auch berechtigt, eine Besprechung des ganzen Werkes vorzulegen.

Die allgemeine Einführung behandelt folgende Fragen:

§ 1: Begründung und Ziel einer Einleitung ins AT; die Anfänge einer wissenschaftlichen Einleitung ins AT; Einleitung und exegetische Methoden; die historische Betrachtungsweise (J. Wellhausen); die Gattungsforschung (H. Gunkel); Formgeschichte und katholische Exegese; stoff- und motivgeschichtliche Forschung (H. Gressmann); Überlieferungsgeschichte; traditionshistorische Forschung (Skandinavische Schule); stilistische Analyse (L. Alonso-Schökel); redaktionsgeschichtliche Methode (M. Noth).

§ 2: Kurzer Entwurf einer Theologie des AT: 1. Voraussetzungen; 2. Heutige Fragestellung.

§ 3: Die geschichtlichen und kulturellen Voraussetzungen für die israelitische Literatur in Palästina.

§ 4: Der Einfluß der Literatur der Umwelt auf das AT (Keilschrift und Rechtsurkunden, hethitische Vasallenverträge und atl. Bundestheologie, Ugarit, babylonisch-assyrische Literatur und Religion, Ägypten, Qumran und Umgebung).

§ 5: Die wichtigsten Ausgrabungen (Jericho, Hazor, Ramat Rachel, Tell Arad, Tell Es-Saidijek).

§ 6: Das Verhältnis zwischen mündlicher Überlieferung und Entstehung der Literatur in Israel.

§ 7: Gattungen des AT (Poesie, Lieder, Sprüche, Apokalyptik, Prosa).

Es folgt die Einleitung in die einzelnen Bücher, gegliedert in 3 Hauptteile. Das ganze Werk ist als Handbuch gedacht und hat daher auch die Ratio Studiorum im Auge, die das Studium des AT auf drei akademische Jahre aufteilt. Auf die Einführung in die „historischen Bücher" folgt die Einleitung in die Propheten und dann die Einleitung in die didaktischen Bücher.

Im I. Hauptteil (58–374) besprechen S. Łach die Mosebücher (59–254), J. Łach das Deuteronomistische Geschichtswerk (254–317), E. Zawiszewski das Chronistische Geschichtswerk (317–337), die geschichtlich-didaktischen Bücher Tobias, Judit, Ester (340–359) und die Makkabäerbücher (362–370).

Den Plan, der hier eingehalten wurde, beobachten auch die nächsten Hauptteile: Inhalt des Buches, literarkritische Probleme (Verfasserfrage), außerbiblische Parallelen und archäologische Fragen, redaktionsgeschichtliche Probleme, Theologie. Die neueste Spezialliteratur wurde ausgewertet. So bekommt der Leser einen guten Einblick in den Stand der Forschung.

S. Łach, Verfasser eines 2000 S. umfassenden Pentateuchkommentars, wird in der Einleitung zu den Mosebüchern nicht nur dem neuesten Stand der Forschung gerecht, sondern vertritt auch seine eigenen Ansichten. Besonders gelungen ist seine Theologie zum Pentateuch. Gott der Erlöser wird in den Vordergrund gestellt, was durch Texte über den Auszug Israels aus Ägypten erläutert wird. (Ob man schon beim Auszug in Ägypten von „Israel" reden kann, erscheint mir freilich fraglich.) Den Übergang von der Soteriologie zur Kosmologie, zur Aussage über Gott den Schöpfer ist zwar nicht neu. Der Vf. unterbreitet jedoch erst an dieser Stelle eine ausführliche biblische Anthropologie, die nicht nur eschatologischen Ausklang hat und nicht nur Israel ins Blickfeld faßt, sondern auch die Gojim. Hier wird vor allem das umstrittene Problem von ḥērem genau untersucht.

Die Einführung zum deuteronomistischen Geschichtswerk beginnt mit Erwägungen über die Ansichten M. Noths, die auch Vf. vertritt. Sie endet mit einer Begründung, weshalb der Vf. das Buch Rut in diesem Hauptteil besprechen wollte, und zwar nach dem Buch der Richter. Maßgebend war hier die Verknüpfung von Rut mit der Wirkungszeit der Richter (253). In der Einführung zum Buche Josua wird vor allem ausführlicher auf das „Sonnenwunder" eingegangen. Vf. meint, es handelt sich um eine poetische Aussage aus dem Buche des Gerechten, die bezweckt, die außergewöhnliche Tat Gottes an seinem Volk ins Licht zu stellen. Ähnlich ist es mit den in Ex 14 dargestellten Heilsereignissen, die im „Lied" des Mose (Ex 15) um malerische und poetische Zutaten bereichert wurden.

Vf. folgt hier R. de Vaux (Histoire ancienne d'Israel, Paris 1971, 582). Als besonders gelungen kann die Besprechung der Bücher Samuel gelten, hat doch der gleiche Vf. zu ihnen einen wissenschaftlichen Kommentar geschrieben.

Beim chronistischen Geschichtswerk vermisse ich eine ausführliche Behandlung der Entstehung und der religiösen und theologischen Bedeutung dieser Bücher im Rahmen der Heilsgeschichte Israels. Auch wird kein einziges Wort über die literarische Gattung der

Denkschrift Nehemias gesagt, obwohl dem Vf. U. Kellermann (Nehemia, Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, Berlin 1967) bekannt ist. Die Frage des geschichtlichen Wertes dieser wie auch anderer Bücher, die man in die Reihe der „geschichtlichen" Schriften des AT einreiht, wurden, außer von J. Łach, nicht einzeln behandelt. Allgemein kann man jedoch sagen, daß Vf. der entsprechenden Kapitel eine gute Arbeit geleistet hat und die wichtigsten Probleme dieser Bücher kennt.

Die beiden ersten Teile des II. Hauptteils bearbeitete Prof. Stachowiak. Da er bereits einen sehr wertvollen Kommentar zu Jer veröffentlicht hat, waren ihm auch allgemeine Probleme des israelitischen Prophetentums nicht fremd. Die Besprechung dieser Probleme steht zwar zu den Einführungen in die einzelnen Prophetenbücher (Jesaja S. 435–448, Jeremia S. 450–479 mit Klageliedern und Baruch, Ezechiel S. 481–489, Daniel S. 490–500) in einer gewissen Spannung (S. 374–434), was aber nicht den hohen Wert der allgemeinen Einleitung in die Probleme des israelitischen Prophetentums mindert. Statt „Die allgemeine Charakteristik der Propheten" wäre als Überschrift vielleicht „Das israelitische Prophetentum" besser gewesen, weil hier solche Fragen wie Prophetismus und prophetische Bücher, die ältesten Spuren des israelitischen Prophetentums, die Theologie der Prophetenbücher besprochen werden.

Nun sei noch einige Aufmerksamkeit der Theologie der prophetischen Bücher gewidmet. Es wird von einer Theologie des prophetischen Wortes ausgegangen und darauf das eigentliche Ziel dieses Wortes heilsgeschichtlich untersucht. Vom allgemeinen Verständnis des prophetischen Wortes als Gotteswort schlägt Vf. die Brücke zu einer „prophetischen Ethik". Es wird vor allem das herausgestellt, was für das prophetische Wort Bedeutung hat. Daher wird noch weiter gefragt nach der prophetischen Lehre über Sünde und Gericht, die schließlich zur eschatologischen Sicht der Propheten führt.

Da der Vf. in der allgemeinen Einleitung zum israelitischen Prophetentum viele Fragen vorwegnimmt, die man allgemein bei den Einleitungen erörtert, versteht man die schon erwähnte Diskrepanz zwischen den Abschnitten, um so mehr, als die allgemeine Einführung gleichzeitig Probleme aufgreift, die auch die „kleinen Propheten" wenigstens z. T. angehen. Trotzdem konnte Stachowiak bei Dan die Menschensohnproblematik ausführlicher besprechen.

Man muß zugestehen, daß eigentlich nur Dr. Kubik die allgemeinen Richtlinien des Herausgebers ganz ernst genommen hat. Die Einleitung sollte zwar wissenschaftlich gestaltet sein, doch vor allem war sie für Theologiestudenten gedacht. Daher hebt sich dieser Teil von den anderen dadurch ab, daß hier zwar wissenschaftlich, aber kurz und sachlich das dargelegt wird, was für den Leser brauchbar ist. Deshalb versteht man es, wenn Vf. nicht auf alle wissenschaftlichen Streitfragen eingeht, obwohl er erkennen läßt, daß sie ihm bekannt sind. Wertvoll wäre es jedoch, wenn er auch dazu die neueste Literatur angezeigt hätte.

Der III. Hauptteil zerfällt in zwei Abschnitte

1. Die Psalmen, bearbeitet von S. Łach (549–630)
2. Die Weisheitsbücher, bearbeitet von S. Potocki (631–751).

Die Einleitung in die Psalmen ist eigentlich eine Monographie, was man übrigens auch von der allgemeinen Einführung in das israelitische Prophetentum sagen kann. Allein die Titel der Psalmen werden auf 11 S. behandelt. Allgemein kann man feststellen: Was heute über die Psalmen zu sagen ist, das behandelt Vf. positiv und kritisch.

Es fällt jedoch auf, daß der Vf. nicht über eine Theologie der Psalmen handelt, sondern die religiösen Auffassungen der Psalmisten unterbreiten will. Er schließt zwar eine Theologie der Psalmen nicht aus, meint jedoch, daß diese nur anhand einer Exegese der einzelnen Psalmen ausgearbeitet werden kann. Das kann schon der Fall sein, doch in einer Einleitung in den Psalter wird man eine allgemeine Theologie erwarten, nicht nur die Darlegung der religiösen Ansichten der einzelnen Psalmisten, die Vf. auf vier freilich sehr wichtige Probleme reduziert: 1. Gott Jahwe; 2. sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen; 3. Freunde und Feinde der Psalmisten; 4. Hoffnungen für den Psalmisten und für Israel.

Weiter ist zu fragen, ob eine gleichsm metaphysische Aussageweise in einer „Theologie der Psalmen", die ich weiter für sinnvoll halte, den ersten Platz einnehmen kann oder doch eine soteriologisch-funktionelle Theologie Jahwes, die Vf. zwar gut und lehrreich entwickelt, aber doch erst im zweiten Teil dieser Erörterung. Nun hat der gleiche Autor in der Einleitung zum Pentateuch diese Frage meisterhaft entwickelt und Jahwe als dem Erlösergott die Priorität zugeschrieben. Wenn ich nicht der Aufteilung des Vf.s zustimmen kann, so befürworte ich doch die Ausarbeitung der einzelnen Paragraphen. Hier hat Vf. eine gute Arbeit geleistet.

Die Einleitung in die Weisheitsbücher kann man kaum beanstanden. Vf. hat alles berücksichtigt, was in eine moderne Einleitung in diese Bücher gehört.

Nur zwei Hinweise: Die Monographie über die Torheit im Buch der Weisheit von E. Desečar, die Vf. leider nicht kennt hat bewiesen, daß die „Torheit" als Gegenstück zur Weisheit auch personifiziert steht. Weiter findet man nichts über das Problem Gnosis und Sophia. Es kann schon sein, daß R. Bultmann und S. Schulz zu unrecht die Weisheitsliteratur von der Gnosis her erklären wollten; aber darauf hätte man eingehen müssen.

So stellt sich die erste streng wissenschaftliche polnische Einleitung in das AT als eine große Leistung dar. Zwar besagt die Zahl der Seiten noch nichts. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß mehr als ein Drittel im Kleindruck steht, so übertrifft sie die Einleitung von Eissfeldt. Es ist verständlich, daß die polnische Einleitung über die von Eissfeldt und Fohrer behandelten Fragen hinausgeht. Außerdem war der Verlag so großzügig, daß er nicht nur neueste Literaturangaben annahm, sondern auch wichtige Textumgestaltungen noch in der zweiten Korrektur zuließ.

Prof. Łach dachte anfangs an ein Hilfsmittel für Seminaristen. Daraus ist jedoch eine streng wissenschaftliche Einleitung ins AT geworden, die erste polnische wissenschaftliche Einleitung ins AT, die der polnische Leser bestimmt gut aufnehmen wird.

Lublin Hugolinus Langkammer OFM

Bühlmann, Walter / **Scherer,** Karl: **Stilfiguren der Bibel.** Ein kleines Nachschlagewerk. Mit einem Anhang von Otto Rickenbacher: Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte. – (Fribourg): Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1973). 113 S. (Biblische Beiträge, NF 10) br. DM 12.90

Der stärker literaturwissenschaftlich orientierte Ansatz der neueren Exegese hat neben anderem auch wieder die Bedeutung der sprachlichen Gestaltung biblischer Texte für ihr genuines Verstehen erkannt. So ist dieses auf Anregung von O. Keel (Fribourg) entstandene kleine Nachschlagewerk sehr zu begrüßen. Seine Verfasser, die sich auf die umfangreichen Arbeiten von E. W. Bullinger, E. König, L. Häfeli, L. Alonso-Schökel stützen, haben es sich zum Ziel gesetzt, „jedem, der sich mit den stilistischen Ausdrucksmöglichkeiten der biblischen Sprache vertraut machen möchte, als erste Orientierung zu dienen ... Die bibliographischen Angaben sollen ermöglichen, über das bloße Identifizieren der einzelnen Figuren zu deren Ausdrucksgehalt und tieferer Bedeutung vorzustoßen, auf die ... im großen und ganzen nicht eingegangen werden kann" (12). Die Zusammenstellung der einzelnen Figuren, deren Benennung und Eigenart jeweils kurz erklärt und dann mit einigen Beispielen (AT, NT, bisweilen auch Texte der altorientalischen, ägyptischen, griechischen und lateinischen Literatur) illustriert wird, folgt der Einteilung: Figuren der Wiederholung (15–42), der Wort- und Satzstellung (43–50), der Abkürzung (51–56), der Häufung (57–62), Tropen (63–82), Figuren der Umschreibung (95–102), Verschleierung und Entschleierung (83–94). In einem Anhang gibt O. Rickenbacher „einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte": Gen 4,23–24; Jes 9,1–5; Ps 27.

Das kleine Lexikon, das das bisher von der Exegese erarbeitete Material gut zusammenträgt und übersichtlich darstellt, bietet nicht nur dem Studenten, sondern auch dem Fachmann ein empfehlenswertes Instrumentarium für die Arbeit am Text. Einige Stilfiguren sind freilich etwas zu einfach vorgestellt. Bei „Anastrophe" (Inversion) wären z. B. unbedingt die syntaktischen Beobachtungen, die W. Richter in seinen Arbeiten zu diesem Phänomen gemacht hat, zu berücksichtigen. Zu „Aufzählung" (58) hat N. Lohfink viel Material für die Verwendung dieser „Figur" im Dtn erarbeitet, das beigezogen werden müßte. Das Phänomen „Hypostase" (71) hätte ebenfalls eine differenziertere Darstellung verdient. Diese drei Beispiele machen aber die grundsätzliche Grenze des Bändchens deutlich: Es bietet nur (das war freilich die bewußte Zielsetzung!) Definitionen und Beispiele. Exegetisch eigentlich entscheidend und interessant wären die Fragen nach der Funktion solcher Stilfiguren und nach ihrer spezifischen Verwendung in unterschiedlichen Epochen der biblischen Literaturgeschichte. Das Lexikon läuft wegen seiner Beschränkung Gefahr, stilistische Phänomene als „bloß" formale Ornamente zu betrachten. (Leider machen die Beispielanalysen von O. Rickenbacher diesen Eindruck.) Diesem Mißverständnis hätten einige grundlegende methodische Erwägungen, wie sie etwa von der Pragmalinguistik angestellt werden, leicht wehren können. Darüber hinaus wäre von Bedeutung, die spezifisch semitischen Figuren gegenüber etwa griechischen Figuren abzuheben.

Schließlich wird man für manche Stilfiguren sicher sachlich bessere und didaktisch geeignetere Textbeispiele finden können (z. B. für Stichwortkomposition: Jes 1; für Inclusio/Rahmung: Ex 6,6–8; für konzentrische Struktur: Dtn 5,12–15); einige Beispiele sind zweifelhaft (z. B. Ex 13,20–22; Gen 15,17 für „Ideogramm"; Dtn 32,8 MT für „Euphemismus"). Trotz dieser Einschränkungen: Das kleine Lexikon ist ein wertvolles Hilfsmittel für die konkrete Arbeit an biblischen Texten.

Münster Erich Zenger

de Vaux, Roland: **Histoire ancienne d'Israël II.** La période des Juges. – Paris: Librairie Lecoffre J. Gabalda 1973. 159 S. (Etudes Bibliques) br.

Erstaunlich rasch folgte auf den ersten Band von de Vaux' „Histoire ancienne d'Israël", die die Themen Patriarchenzeit, Exodus und Landnahme behandelte (vgl. ThR 70, 1974, 16–18), ein zweiter Band, der allerdings an Textumfang nur etwa ein Sechstel des ersten Bandes darstellt. Die Erklärung für diese Diskrepanz gibt das Totenkreuz hinter dem Namen des Verfassers. Nach dessen Plan sollte der zweite Band die Zeit bis zum babylonischen Exil behandeln, während ein dritter Band der exilischen und nachexilischen Zeit bis Alexander d. Gr. vorbehalten war. Für den ersten Teil des zweiten Bandes, die Richterzeit, fand sich im Nachlaß de V.' ein teils mit Maschine, teils von Hand geschriebenes Manuskript. Aber selbst hier bricht leider die Behandlung der sog. „großen Richter" brüsk bei Jiftach ab, es fehlt der Abschnitt über Simson. Durch die mit großer Mühe verbundene Edition des Nachlasses, die vor allem das Werk von F. Langlamet ist, haben die Dominikaner von St.-Etienne dem ihnen zu früh entrissenen Mitbruder ein Denkmal der Pietät gesetzt, für das die Fachwelt ihnen zu tiefem Dank verpflichtet ist.

Obwohl de. V. nicht mehr selber eine letzte Hand an das Ms. anlegen konnte, bietet sich dem Leser eine vorbildlich durchgearbeitete und durch den Druck geführte Darstellung an. Eine eigentliche Unstimmigkeit konnte ich nur in der Gideon-Jerubbaal-Frage feststellen. Während der Vf. 84f die Unterscheidung von Gideon und Jerubbaal nur als Möglichkeit erwähnt, tritt er 109 („je pense maintenant") nachdrücklich für die Annahme zweier Traditionen ein.

Das Werk de V.' ist die einzige Monographie über die Richterzeit, die in der neueren Forschung überhaupt geschrieben wurde. Wohl existieren zahlreiche Arbeiten über Einzelthemen wie Entstehung und Komposition des Richterbuches, Amphiktyonie, das Amt des Richters u. a. Aber eine Gesamtdarstellung des komplizierten Stoffes fehlte bis jetzt, wenn man von den entsprechenden Kapiteln in den bekannten Werken über die Geschichte Israels absieht. Von daher kommt der vorliegenden Arbeit eine singuläre Bedeutung zu.

Das Buch umfaßt fünf Teile: I. Die biblischen Quellen: Das Buch der Richter; II. Die zwölf Stämme Israels. Die These der „israelitischen Amphiktyonie"; III. Das „System der zwölf Stämme Israels"; IV. Die Richter Israels. V. Das Leben der Stämme.

I. Für einen Archäologen vom Format de V.' müßte es verlockend gewesen sein, aufgrund des archäologischen Materials ein Gemälde der Richterzeit zu malen. Wenn bei der Entscheidung von Einzelfragen, vor allem bei der Datierung von Ereignissen, auch immer wieder das Zeugnis der Archäologie befragt wird, so ist für de V. die maßgebliche Quelle für die Richterzeit doch das biblische Buch der Richter. Was die Komposition des Buches angeht, so wird W. Richter das Verdienst zugesprochen, sowohl die ältere Hexateuchhypothese wie Noths These von der Kombination von Heldengeschichten und einer Richterliste durch den Deuteronomisten überzeugend widerlegt zu haben. Dennoch hat nach de V. die Literarkritik des Buches noch keine allseits befriedigende Lösung gefunden. Als gesichert kann gelten, daß die zunächst mündlich überlieferten Rettergeschichten in der frühen Königszeit zu einem Retterbuch vereinigt wurden, das die Geschichten über Ehud, Barak und Debora, Gideon und Abimelek, wahrscheinlich auch Jiftach enthielt und vielleicht auch schon eine religiöse Deutung dieser Erzählungen gab. Dieses Retterbuch wurde von deuteronomistischen Redaktoren mit einer Richterliste vereinigt, wobei Jiftach als Bindeglied fungierte. Die Deuteronomisten fügten auch die Othniel-Episode an, so daß das deuteronomistische Richterbuch den Block 2,6 bis 16,31 umfaßte. In exilischer oder nachexilischer Zeit wurden die Überlieferungen beigefügt, die den deuteronomistischen Redaktoren unbekannt oder unsympathisch gewesen waren: die erste Einleitung (1,1–2,5) sowie die Überlieferung über Dan (Kap. 18f) und Benjamin (Kap. 19–21).

II. Radikal wird von de V. die seit Alt und Noth klassisch gewordene, in neuerer Zeit aber schon mehrfach angefochtene These von der israelitischen Amphiktyonie abgelehnt. Im Gegenteil – so de V. – fehlen dem israelitischen Stämmeverband sämtliche Charakteristiken der griechischen und italischen Amphiktyonien. Vielmehr hat die altsemitische Welt alle nur erdenkbaren politischen und religiösen Gebilde hervorgebracht, ausgenommen einzig eine Amphiktyonie. Die als Ausdruck der Fülle weitverbreitete Zwölfzahl ist für die Amphiktyonie nicht typisch, findet andererseits in der semitischen Welt und in der Bibel bessere Parallelen als in Griechenland und Italien. Der Bundesschluß von Sichem ist keine allen Stämmen gemeinsame Erinnerung und kann somit nicht als amphiktyonischer Pakt angesehen werden. Ein wesentliches Element der Amphiktyonie ist das zentrale Heiligtum, und gerade dieses fehlte im Israel der Richterzeit. Ein mit der Lade von Sichem über Bethel und Gilgal nach Silo wanderndes Zentralheiligtum ist eine historische Fiktion. Sichem war nie Sitz der Lade (Jos 8,33 ist ein nachdeuteronomistischer Zusatz) und auch nie Zentralheiligtum der Stämme, sondern lediglich der Nordstämme; auch Bet-El war nie Lade- und Zentralheiligtum (Ri 20,27b–28a, wo die Lade in Bet-El erwähnt wird, ist späterer Zusatz); was das Heiligtum von Gilgal angeht, so beherbergte es zwar vorübergehend die Lade, war aber nie Zentralheiligtum; es spielt denn auch im Richterbuch nicht die geringste Rolle. Ähnliches gilt von Silo: zwar beherbergte es gegen Ende der Richterzeit die Lade; nichts deutet jedoch darauf hin, daß es amphiktyonisches Heiligtum war. Eher könnte dies für Mizpa behauptet werden. Was im Richterbuch in die Augen springt, ist nicht die Einheit, sondern die Vielfalt von Heiligtümern.

Auch der Vergleich der biblischen nᵉśi'īm mit den griechischen Hieremnones ist abwegig. Der nāśi' war ein weltlicher und nicht religiöser Führer, vergleichbar etwa mit einem arabischen Stammesscheich. Ebenso geht die Annahme, die sog. „kleinen Richter" hätten in gesamtisraelitischer Funktion ein amphiktyonisches Recht verkündet, zu weit. Schließlich weiß das Richterbuch nichts von einer amphiktyonischen Aktion der Stämme. De V. beschließt dieses Kapitel mit der Feststellung: „Die Anwendung des Wortes Amphiktyonie auf Israel stiftet bloß Verwirrung und vermittelt eine falsche Vorstellung vom Verhältnis der Stämme zueinander. Sie muß aufgegeben werden" (36).

III. Nach Absage an die Amphiktyonie-These entwickelt de V. seine eigenen Vorstellungen vom „System der zwölf Stämme". Er weist zunächst auf die Fragwürdigkeit dieser Sprechweise hin, da die Bibel uns nicht ein, sondern drei verschiedene Systeme vermittle: das genealogische System (Gen 29f 35; 49; Dtn 33); das Stämmesystem, das sich ausschließlich im Buch Num findet und worin Levi nicht mitgezählt, die Zwölfzahl indes durch die Unterteilung von Josef in Efraim und Manasse wieder gewonnen wird; schließlich das territoriale System (Jos 13–19; Num 34; Ez 48). De V. sieht im Jos 13–19 das älteste Zeugnis eines Zwölfstämmesystems, das er in die Zeit Davids datiert. Jedoch werden nur von sechs Stämmen genaue Grenzbeschreibungen gegeben: Efraim, Manasse, Benjamin, Sebulon, Ascher und Naftali. Es sind die gleichen Stämme, die in der Gideon-Geschichte und im Deboralied in Erscheinung treten. Wir haben somit einen vordavidischen Verband von sechs nord- und mittelpalästinischen Stämmen vor uns. Das Stämmesystem von Num, obwohl literarisch gesehen das jüngste, steht in der gleichen Tradition wie Jos 13–19 und reicht somit auch in die Zeit Davids zurück (51).

Da Jos 13–19 die zur Zeit Davids herrschenden Verhältnisse wiedergibt, muß das System der zwölf Stämme am Ende der Richterzeit ins Leben getreten sein. Auch das genealogische System ist nicht älter, da Juda unter den Eponymen bereits einen bevorzugten Platz einnimmt und Levi, obwohl noch als politische Größe vorgestellt, doch bereits unter die Stämme zerstreut gesehen wird. Die beiden Systeme sind somit altersmäßig nicht verschieden, sondern gehen lediglich von verschiedenen Prinzipien aus und bestätigen sich gegenseitig als Zeugnis einer Institution, die nie wirklich funktioniert hat (54f). Wie de. V. in diesem Zusammenhang auch bemerkt, hat es nie einen Stamm Josef gegeben und sind die Stämme Efraim und Manasse nicht als Teilung eines früheren Stammes Josef anzusehen. Vielmehr begann man sie von der Zeit Davids an unter dem Begriff „Haus Josef" zusammenzufassen, wie man in dieser Zeit auch vom Haus Juda sprach.

De V. gibt dann eine Skizze, wie man sich die Vorgeschichte und Bildung des Zwölfstämmeverbandes vorzustellen habe, wobei er die Gedanken wieder aufnimmt, die er bereits im ersten Band im Zusammenhang mit der Landnahme vortrug. Die Verteilung der zwölf Stämme auf vier verschiedene Mütter hat sicher ein fundamentum in re. Die Anfänge Israels liegen in den Einwanderungen von Halbnomaden zu Beginn des 2. Jt.; vielleicht siedelten sich dabei schon Ascher und Naftali im Norden und Gad in Transjordanien an. Daß auch Dan als Mägdestamm gilt, hängt mit seiner späten Eingliederung in Israel zusammen. Keiner dieser Stämme hielt sich in Ägypten auf, so wenig wie Sebulon und Issachar, die durch die Abdrängung von Simeon und Levi nach dem Süden isoliert wurden. In jene Wanderung waren auch noch andere „jakobitische" Gruppen einbezogen, vielleicht Ruben und ein Kern von Juda. Eine andere Stämmegruppe aber berief sich auf einen Stammvater Israel. Ist Jakob der Eponym der Leastämme, so Israel jener der Rachelstämme Josef und Benjamin. Zum Aufenthalt

in Ägypten und zum Vorgang der Landnahme faßt de V. das im ersten Band Dargestellte zusammen (vgl. ThR 70, 1974, 17f). Die unter der Führung Josuas Mittelpalästina besetzenden Rachelstämme übertrugen die Jahwereligion, mit der sie in Kadesch schon die Südstämme bekannt gemacht hatten, auf die Nordstämme (Landtag von Sichem). Eine Gruppierung von zehn Stämmen tritt uns erstmals im Deboralied entgegen: sechs Stämme, die am Kampf teilnahmen – es sind jene der Gideongeschichte –, und vier, die fern blieben (d. h. dem Verband erst in voto angehörten). Das ist jenes „Israel", mit dem David Juda verbinden wird (60–65). Die Darstellung des Vf. hat inzwischen durch Helga Weippert, Das geographische System der Stämme Israels (VT 23, 1973, 76–89) eine treffliche Ergänzung erfahren.

IV. Das vierte große Kapitel ist dem Begriff des Richters gewidmet. Aufgrund der Belege, die einzelne Stellen des AT, vor allem aber der Gebrauch der Wurzel špṭ im Phönizisch/Punischen, in Ugarit und in Mari uns in die Hand geben, hält de V. den Sinn von „regieren" für erwiesen, ja er betrachtet diesen Sinn sogar als die Grundbedeutung der Wurzel. Da dem Regenten auch richterliche Funktionen zufielen, leitete sich von „regieren" die Bedeutung „richten" ab. Nun weist de V. darauf hin, daß die Angaben der Richterliste sich mit dem Gebiet der sechs Stämme decken, die sich in Jos 13–19, im Deboralied und in der Gideongeschichte als der nord/mittelpalästinische Kern des späteren Zwölfstämmeverbandes abgezeichnet haben. Das war jenes Israel, über das die „Richter" herrschten. Die präzisen Angaben der Richterliste sind für de V. ein Beweis, daß wir es mit historischen Angaben zu tun haben, und auch die chronologische Sukzession hat nach ihm nicht als künstlich zu gelten, auch wenn sie nicht vollständig zu sein braucht. Beim Vergleich der Richterliste mit der Liste der Könige von Edom (Gen 36,31–39) wird allerdings verschwiegen, daß in der Richterliste das Grab immer, in der edomitischen Königsliste nie genannt wird (74). In der Analogie zu einem Mari-Text (Kupper 59) sieht de V. aber auch in einzelnen (nicht allen) großen Richtern wirkliche Richter: in Zeiten der Not einigten sich mehrere Stämme auf einen gemeinsamen Führer, einen „Richter"; war die Zeit vorbei, so kehrten sie zu ihrer früheren Autonomie unter ihren Stammes-Richtern zurück (67–83).

V. Der fünfte Teil des Buches ist dem Leben der Stämme gewidmet: Wanderung einzelner Stämme (die mosaische Abstammung der Priesterschaft von Dan wird zu recht als unhistorisch abgelehnt), Beziehung zu den Kanaanäern (kriegerische und friedliche), Kämpfe gegen die Nachbarvölker; es fehlt das noch geplante Kapitel über interne Stammesrivalitäten, die in Ri 19–21 ihren Niederschlag gefunden haben. Schauplatz des Stämmelebens ist Mittel- und Nordpalästina, nicht auch der Süden des Landes; der judäische Richter Othniel gehört nicht eigentlich in die Richterzeit, sondern in die Zeit der Einwanderung (115).

Vermutlich hatte de V. auch noch ein Gesamtbild der Richterzeit geplant, das neben einem Aufriß der Religion wohl auch das hier schmerzlich vermißte Portrait der materiellen Kultur, wie sie sich uns aufgrund der Ausgrabungen darbietet, eingeschlossen hätte. Als Ganzes liest sich das Buch spannend von einem Ende zum anderen und muß als große Leistung bezeichnet werden.

Tübingen Herbert Haag

Schließke, Werner: **Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament.** Phasen der Entmythisierung im Alten Testament. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1973). VIII, 204 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 17) kart. DM 39.–

Die klassische Frage nach der Eigenart des Jahweglaubens läßt sich einer Antwort nur näher bringen, wenn es der Forschung gelingt, das Selbstverständnis des Jahweglaubens in seiner Begegnung mit den religiösen Konzeptionen seiner Umwelt immer differenzierter darzustellen. Einen wichtigen Beitrag dazu leistet die vorliegende Studie, die zwar keine wesentlich neuen Forschungsergebnisse beibringt, aber viel Material, das bisher nur verstreut greifbar war, verständig zusammenträgt und sehr übersichtlich (wenn auch bisweilen zu sehr vereinfachend!) darstellt.

Dem Buch, das die überarbeitete Fassung einer unter Leitung von H. W. Wolff entstandenen Heidelberger Dissertation ist, geht es um die „Frage der Verarbeitung mythischer Stoffe im Alten Testament. Die Aufmerksamkeit ... richtet sich also nicht auf die Herkunft, die ursprünglichen Gestalten und Gehalte des Mythos, sondern auf die Art und Weise der Weitergabe und Interpretation solcher Einflüsse der Umwelt. Die genaue Beobachtung des Umgangs Israels mit dem Mythos müßte dann auch einiges zur Klärung der Frage beitragen, welche Rolle der Mythos wirklich zur Zeit des alten Israel gespielt hat" (10). Sch. versteht Mythos im umfassenden religionsgeschichtlichen Sinn als „alles umgreifende Lebensanschauung" (188), als „gelebte Realität, von der geglaubt wird, sie sei in Urzeiten geschehen und beeinflusse die Welt und die Schicksale der Menschen fortwährend", zumal der Mythos „eine geheime Entsprechung oder Harmonie zwischen Göttern und Menschen, Göttern und Natur, Mensch und Natur" (6) voraussetzt. Da der Jahweglaube einerseits einen gleichen Totalitätsanspruch stellte, andererseits aber gerade von seinem Ursprung her geradezu amythisch (wenn nicht sogar antimythisch!) war, mußte der Jahweglaube sich mit dem Mythos, der das Leben Kanaans, Ägyptens und Mesopotamiens bestimmte, auseinandersetzen.

Die Phasen dieser Auseinandersetzung, die von der scharfen Polemik bis zur positiven Integration reicht, zeichnet das Buch am mythischen Vorstellungskomplex der Gottessohnschaft nach, wobei sich die Gliederung der behandelten Texte von den jeweiligen Überlieferungszusamhenhängen her nahelegt. Der erste Teil „Die himmlischen Gottessöhne" (15–78) untersucht Gen 6,1–4; Ps 82; 29; 89,2–19; Ijob 1f; Dtn 32; Dan 3,23, also Texte, in denen sich der Jahweglaube mit dem polytheistischen Modell vom Vater der Götter und seinen himmlischen Söhnen auseinandersetzt. Im zweiten Teil „Der König als Gottessohn" (78–116) wird an Ps 2,7; 110; 89,27f; 2 Sam 7,4 der Versuch des alttestamentlichen Israel dargestellt, das Jerusalemer Königtum mit Hilfe der altorientalischen Vorstellungen vom sakralen Königtum so in den Jahweglauben zu integrieren, daß keine „Glaubenssubstanz" verloren ging. Der dritte Teil „Gottesehe und Gottessöhne" (116–172) bespricht jene Texte, in denen das Modell der Gottesehe auf das Verhältnis Jahwe – Israel übertragen und von Vater Jahwe als dem Gatten des Landes oder Israels und dem Vater Israels die Rede ist (Hos 2; 3; Jer 2; 3; 30–31 Ez 16; 23; Jes 50,1–3; 54,1–10. 43,1–7; 62,1–5; 60,4–7; 63,7–64,11; Ex 4,22ff; Dtn 14,1–2; Mal 2,10; Dtn 32.6.18). Die im vierten Teil „Weisheitliche Einflüsse" (172–183) behandelten Texte „gehören nicht mehr in den Umkreis des Prozesses der Entmythisierung. Sie werden darum nur anhangweise behandelt, um den gesamten Begriffskomplex der Gottessohnschaft zur Sprache zu bringen" (172f Anm. 1).

Das allgemeine Ergebnis der Untersuchung ist gut und detailliert begründet: „Israel nahm also die Herausforderung des Mythos an und reagierte in der Weise, daß es den Mythos als alles umgreifende Lebensanschauung abstieß. Doch zugleich nahm Israel so viel mythisches Gut auf, daß es seine Daseinsbestimmung von Jahwes Heilstaten her neu und konkreter wiedergeben konnte" (188). Die Schwierigkeiten einer so weit gespannten Arbeit liegen aber klar zu Tage. Die Diskussion so vieler Einzeltexte und das weite Feld der religionsgeschichtlichen Forschung kann dabei kaum mit jener Gründlichkeit und Differenziertheit bewältigt werden, wie man es sich wünschte. So würde eine wirkliche Analyse (!) der Texte den Prozeß der Entmythisierung und Remythisierung (dieses Phänomen läßt Sch. völlig aus dem Blick!) viel deutlicher werden lassen, wenn Texte wie z. B. Ez 16; 23 nicht so global behandelt würden (148–151). Bei anderen Texten könnte man nicht nur eine andere literaturgeschichtliche Einordnung, sondern auch eine andere theologische Stoßrichtung vermuten. Gen 6,1–4 könnte z. B. als Text der jehowistischen Geschichtsdarstellung eine Polemik gegen den Hieros Gamos sein. Ob man Ps 82 als Einheit betrachten kann, ist doch sehr fraglich,; der Personenwechsel in Ps 82,5 spricht eher dafür, V 5 als (nach)exilische Nachinterpretation im Stil der Götzenpolemik Jes 44,13–18 zu betrachten. Noch problematischer ist es, hinter Ps 82 das mythische Motiv der Empörung eines Gottes gegen den obersten Gott zu sehen (36); ebenso wenig dürfte der Ruf: קוּמָה (Ps 82,8) eine Theophanie andeuten. Der Psalm ist nach dem z. B. auch in 2 Krt V, 10–13 belegten Pattern der himmlischen Thronszene gestaltet und zeichnet die „Götter", gegen die er polemisiert, mit Funktionen, wie sie vor allem im assyrischen und babylonischen Raum einzelnen Gottheiten zugeschrieben werden. So könnte man sich als Sitz im Leben des Psalms die politische und militärische Auseinandersetzung mit der assyrischen Großmacht vorstellen, die von dieser selbst als Machtprobe der eigenen Götter angesehen wird (vgl. 2 Kön 18,28–35): In Ps 82 beurteilt der Jahweglaube die Gottheit der assyrischen Götter an ihren assyrischen Verehrern und bestreitet ihre Gottheit, weil sie die Götter von Rechtsbrechern und Imperialisten sind; der Psalm verkündet deshalb den Tod dieser Götter.

Eine mehr ins einzelne gehende Analyse hätte vielleicht auch für die Beantwortung der zentralen Frage, die hinter der Studie steckt, mehr beibringen können: Woher nahm der Jahweglaube die Kraft zu diesem Prozeß der Entmythisierung? Der Rekurs auf „Bundesgeschichte" und „Erwählung", der dafür mehrmals gemacht wird, wird kaum aus den Texten selbst (!) gewonnen. Er ist aber auch deshalb problematisch, weil Bund und Erwählung erst Theologumena der deuteronomischen Epoche sind, also aus einer Zeit stammen, in der die größte Macht des Mythos schon gebrochen war.

Schließlich soll angemerkt werden, daß die beigezogene Literatur – auch wenn man keineswegs dem „Literaturfetischismus" verfallen ist – teilweise sehr fragmentarisch ist (dabei fällt das Fehlen katholischer Arbeiten besonders auf).

Zumindest hätten es Monographien zu den von Sch. viel kürzer besprochenen Texten verdient, beachtet zu werden (z. B. H.-W. Jüngling,

Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82, SBS 38, Stuttgart 1969; E. Lipiński, Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5. 20–38 [Cahiers de la Revue Biblique 6], Paris 1967).

Münster Erich Zenger

Mayer, Bernhard: **Unter Gottes Heilsratschluß.** Prädestinationsaussagen bei Paulus. – Würzburg: Echter (1974). 369 S. (Forschung zur Bibel, Bd 15) br. DM 34.–

Unter dem Titel „Unter Gottes Heilsratschluß" legt B. Mayer seine bei R. Schnackenburg eingereichte und etwas erweiterte Dissertation vor, die sich mit den Prädestinationsaussagen in den echten paulinischen Briefen (Röm, 1.2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phm) beschäftigt. Sein Ziel ist es, durch möglichst genaue Exegese im Rahmen des Kontextes den prädestinatianischen Aussagen des Apostels umfassend nachzugehen und ihren theologischen Inhalt darzulegen.

Nach einem umfangreichen geschichtlichen Überblick (11–56) über die Exegese der Väterzeit, der Theologen von Augustinus bis Calvin, der neueren Exegese bis zur Gegenwart und der gegenwärtigen Exegese untersucht Vf. im 1. Kap. (57–69) 1 Thess 5,9–10; im 2. Kap. (70–86) Phil 2,12–13 (hier besonders zu beachten die Erklärung von ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας); im 3. Kap. (87–108) 1 Kor 2,6–10a; im 4. Kap. (109–135) 1 Kor 1,18; 2 Kor 4,3; 2 Kor 2,15; im 5. Kap. (136–166) Röm 8,28–30. Den breitesten Raum seiner Darlegung nimmt das 6. Kap. ein (167–313), das sich mit den so wichtigen und schwierigen Kapiteln 9–11 des Römerbriefes befaßt. In diese Ausführungen sind noch zwei Exkurse eingefügt („Gottes souveränes Handeln im AT und kritische Wertung der Exegese von Röm 9,18" [195–197]; „Christoph Plags These von den zwei Heilswegen Israels in Röm 9–11" [292–300]), die leider im Inhaltsverzeichnis nicht ausdrücklich erwähnt werden. Ist man dem Vf. schon dankbar, daß er am Schluß seiner einzelnen Kapitel und Unterabschnitte eine Zusammenfassung seiner Exegese der verschiedenen Stellen gibt, so ganz besonders für Kapitel 7 (314–321), wo er die gesamten Ergebnisse seiner Untersuchung kurz zusammenfaßt. Er kommt dabei zu folgendem Resultat: 1. Die Texte von 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15; 4,3 sind für die Frage der Prädestination bei Paulus unergiebig. Die Kapitel Röm 9–11 liefern wichtige Ergebnisse für das Verstehen des prädestinatianischen Wirkens Gottes am atl Heilsvolk Israel. 3. Die Texte 1 Thess 5,9–10; Phil 2,12–13; 1 Kor 2,6–10; Röm 8,28–30 sind wichtig für das Verständnis des Apostels von göttlicher Vorherbestimmung im Rahmen der christlichen Gemeinde. Im letzten Abschnitt dieses Kapitels (321–327) weist Vf. auf die Bedeutung der paulinischen Prädestinationsaussage für die theologische Reflexion der Gegenwart hin, wo er mit Nachdruck hervorhebt, daß die Nöte und Bedrängnisse der einzelnen Gemeinden stets der Anlaß für den Apostel waren „mit Hilfe des Glaubens an die göttliche Prädestination eine Antwort zu geben" (326). Ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (328–353), ein Verzeichnis der Abkürzungen (354–358) und ein Schriftstellenregister in Auswahl (359–369) schließen die Arbeit ab.

Auf zwei Druckfehler sei hingewiesen: S. 148: statt „erwachsenden" muß es heißen „des erwachenden Bewußtseins". S. 248 fehlt ein „für": „nun für seine Überzeugung". Unklar ist mir, warum S. 224 der letzte Absatz noch zu § 41 gezogen wird, da doch § 42 mit Röm 9,30 beginnt.

Vf. hat in einer sehr eingehenden und genauen Exegese der einzelnen Stellen, besonders aber in der fortlaufenden Erklärung von Röm 9–11, den paulinischen Text sorgfältig abgehört und den Inhalt und Sinn der Texte herausgearbeitet. Dabei achtet er stets und mit Sorgfalt auf den Kontext. Er konfrontiert seine Exegese mit den Übersetzungs- und Erklärungsmöglichkeiten anderer Autoren, begründet hinreichend seine Entscheidung, gestützt auf wichtige Gründe, wie Wortwahl bei Paulus und Kontext, und legt seine Erklärung klar und in leichtverständlicher Sprache vor. Sympathisch wird man die vorsichtige Formulierung seiner Ansichten finden, selbst wenn man die Akzente öfter anders setzen wird. Vf. weist zudem an verschiedenen Stellen darauf hin, wie schwierig es oft ist, mit Sicherheit den Sinn der paulinischen Aussagen zu treffen. Jedenfalls ist es ihm in trefflicher Weise gelungen, eine sorgfältige, von jeder theologischen Problemstellung losgelöste und lediglich eine den Gedanken der paulinischen Texte hingegebene Einzelerklärung zu geben. Auch der Systematiker wird diese wichtige Arbeit in Zukunft berücksichtigen müssen. Wir hoffen, daß Vf. die entsprechenden Texte der deuteropaulinischen Briefe ebenso sorgfältig untersuchen kann.

Würzburg Joseph Reuss

Gallus, Tibor: **Der Nachkomme der Frau in der altlutheranischen Schriftauslegung.** (Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Gen 3,15). Erster Band: „Der Nachkomme der Frau" (Gen 3,15) in der Schriftauslegung von Luther, Zwingli und Calvin. Zweiter Band: Von den Zeitgenossen Luthers bis zur Aufklärungszeit. – Klagenfurt: Carinthia 1964/1973.172/176 S. br.

Der Titel ist mißverständlich und wohl auch sachlich unzutreffend. Denn Calvin und Zwingli, deren Exegese von Gen 3,15 neben derjenigen von Luther selbst der Vf. in Bd. 1 seines Werkes darstellt, sind kaum als „Altlutheraner" zu bezeichnen. Das Gleiche gilt für eine Reihe der in Teil I des 2. Bandes angeführten Zeitgenossen Luthers, z. B. K. Pellikan, G. Witzel, H. Bullinger, S. Münster. Richtiger müßte im Titel also von der „altprotestantischen Schriftauslegung", wie P. Meinhold in seinem Vorwort (9) sagt, oder von der „älteren evangelischen Schriftauslegung" die Rede sein.

Den größten Teil des 1. Bandes (19–140) nimmt die Darstellung von Luthers Auslegung des „Weibessamens" (Gen 3,15) ein. Vf. unterscheidet dabei drei Phasen: In der ersten (1513–1521) folgt Luther der traditionellen Lesart der Vulgata „ipsa conteret caput tuum" und deutet die Stelle auf die Jungfrau Maria. Die zweite Phase (1521–1535) ist durch die Korrektur des „ipsa" in „ipse" nach dem hebräischen Urtext bestimmt. Mit der Genesis-Vorlesung läßt Vf. die dritte Periode der Lutherischen Auslegung von Gen 3,15 (1535–1546) beginnen. Sie bringt gegenüber der zweiten Phase vor allem zusätzliche vertiefende Aspekte in Luthers Christologie. In allen drei Perioden ist für Luther mit dem Samen des Weibes ausschließlich Christus gemeint.

Die vom Vf. angewandte Methode besteht darin, daß in den Anmerkungen jeweils die einschlägigen Luther-Texte ausführlich zitiert werden und in der Darstellung lediglich eine Paraphrase ebenderselben Texte gegeben wird. Über literarische, geschichtliche und theologische Zusammenhänge erfährt der Leser so gut wie nichts. Allerdings werden Auswertung und theologische Beurteilung des ausgebreiteten Stellenmaterials von P. Meinhold in dessen Vorwort (9) und vom Vf. selbst zunächst (13) für den zweiten Bd., dann (138) für ein späteres Werk angekündigt. Da der zweite Bd. etwas anderes bringt (s. u.), wird man wohl auf das letztere warten müssen. Es ist jedoch methodisch verfehlt, eine Darstellung alttestamentlicher Exegese Luthers zu geben, ohne zunächst auf deren hermeneutische Voraussetzungen und geschichtlichen Kontext einzugehen.

Dabei erwartet man in einem auslegungsgeschichtlichen Werk nicht unbedingt eine Konfrontation mit Fragen, die sich aus der modernen Exegese der betreffenden Texte ergeben. Doch wird durch programmatische und inhaltlich ganz unscharfe Feststellungen wie die, daß Gott durch die Heilige Schrift zu den Menschen früherer Jahrhunderte, als es noch keine geschichtliche Methode gegeben habe, nicht weniger spreche als zu den Menschen von heute (11), die hermeneutische Problematik des Unterschiedes von „alter" (vor-aufklärerischer) und „neuer" (historisch-kritischer) Auslegung verschleiert. Und zu was anderem als den Unmut des gutwilligen Lesers zu erregen dienen Bemerkungen wie: Die Heilige Schrift des Alten Testaments sei in der uns vorliegenden Form ein „Wagnis" Gottes, eine „graphische" Selbstentäußerung des göttlichen Wortes?

Aber auch die historisch-literarische Erklärung der Hermeneutik Luthers selbst ist gänzlich unzureichend: Was bei Luther traditionell ist und worin seine originelle Leistung besteht, wird nicht scharf herausgearbeitet. In dem ersten Kapitel der Arbeit, das überschrieben ist: „Luther, der Exeget", weiß Vf. über den patristischen, mittelalterlichen, vor allem spätmittelalterlichen und humanistischen Hintergrund von Luthers Auslegung nichts zu berichten. Statt dessen erfährt der Leser so erstaunliche Dinge wie: daß Luther der „Origenes des 16. Jahrhunderts" sei, und: „Wäre ihm statt der nominalistischen Geistesschulung jene der ‚philosophia perennis' des hl. Thomas von Aquin zuteil geworden, so wäre wahrscheinlich manches in seinem Leben anders gekommen, und wir könnten in ihm den ‚Augustin des 16. Jahrhunderts' sehen" (19).

Auf die Benutzung grundlegender, für die mittelalterliche Auslegungsgeschichte hilfreicher Werke, wie z. B. B. Smalley, The Study of the Bible in the Middle Ages (²1952) und H. de Lubac, Exégèse Médiévale (1959/64) hat der Vf. offenbar verzichtet. Dafür sind ältere Arbeiten, etwa G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung (1802/3), u. a. zitiert.

Im Rahmen einer ausführlichen Behandlung einer Stelle, die bei Luther so eminent christologischen Charakter hat wie Gen 3,15, würde man erwarten, daß in irgendeiner Form auf Luthers spezielle Christologie eingegangen, zu ihrer Entwicklung und ihrem theologiegeschichtlichen Ort etwas Erhellendes gesagt würde. Aber

sogar der berühmte Vergleich der Menschheit Christi mit dem Wurm, in dem die Angel der Gottheit verborgen ist, wird ohne Hinweis auf seine sehr lange und sehr interessante Geschichte zitiert, umständlich paraphrasiert und am Ende als typisch lutherische Auslegung hingestellt (131/32).

In einem Kapitel über Luther als Exegeten müßte wohl auch die besondere Problematik der Tatsache zur Sprache kommen, daß für den Reformator die ausschließlich christologische Deutung des Alten Testaments identisch ist mit dessen buchstäblichem Sinn. Ein Befassen und eine Auseinandersetzung mit H. Bornkamms Buch: Luther und das Alte Testament (1948), in dem diese Frage angeschnitten ist, hätte dem Vf. vermutlich eher weitergeholfen als die vage Vermutung, der berühmte Augustinische Spruch: „Novum (testamentum) in vetere latet, vetus in novo patet" werde Luther in seiner exegetischen Grundhaltung zum Alten Testament beeinflußt haben.

Weniger als dürftig sind die Kapitel über Zwinglis (145–153) und Calvins (157–168) Auslegung von Gen 3,15. Man wüßte bei Calvin etwa gerne, was die Genesis-Exegese und speziell die Exegese von Gen 3,15 für seine Theologie bedeutet, und umgekehrt: inwieweit seine theologischen Voraussetzungen für seine Schriftauslegung relevant geworden sind. Statt dessen erhält man auch hier wieder allgemein gehaltene Hinweise wie den, daß Calvins Schriftauslegung eine große Geschicklichkeit zeige, den Sinn der Heiligen Schrift zu erfassen, daß er mit Hilfe seiner umfangreichen Sprachkenntnisse in die historischen Beziehungen und den Geist des Schriftstellers tiefer einzudringen suche, soweit ihm das seine dogmatische Denkart erlaube (157).

Von besonderer Peinlichkeit sind die zahlreichen Fehlinformationen, wenn Vf. sich auf historisches Gebiet begibt. Durch gezielte Hinweise auf die genügend vorhandenen guten Biographien und den Verzicht, Ausflüge in ein ihm offenbar unbekanntes Gelände zu unternehmen, hätte er sich und dem Leser diese Peinlichkeiten ersparen können. Was soll denn in einem Abschnitt über Calvins alttestamentliche Exegese der Hinweis, daß der heilige Ignatius von Loyola das Collège Montaigne (sic!) in demselben Jahr betrat, in dem Calvin es verließ? Gemeint ist offenbar das Collège Montaigu, das aber bekanntlich nicht die einzige Ausbildungsstätte Calvins in Paris war (wie Gallus es darstellt). Nach Meinung von Gallus verfaßte Calvin als Professor der Theologie in Genf nach scholastischem Muster (nach welchem?) die Institutio (157). Luther soll mehr Griechisch als Hebräisch gekonnt haben (43/44). Das Gegenteil ist der Fall.

Der 2. Bd bringt nichts anderes als eine Textsammlung von Auslegungen zu Gen 3,15, angefangen von einigen Zeitgenossen Luthers bis etwa zum Ende des 18. Jahrhunderts. In den Anmerkungen oder im Anhang einer soliden auslegungs- und theologiegeschichtlichen Studie wären diese Texte zweifellos nützlich. So aber sieht sich der Rezensent zu einer Beurteilung genötigt, die sich ohne weiteres auch auf den 1. Bd und dessen Hauptteil über Luther ausdehnen läßt: Das Werk von Gallus ist nichts weiter als eine Materialsammlung, also die erste Vorstufe einer wissenschaftlichen Arbeit, nicht aber eine solche.

Würzburg Helmut Feld

Theologische Berichte III. Judentum und Kirche: Volk Gottes. Hrsg. von Clemens Thoma. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1974). 208 S. (Theologische Berichte, hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger) engl. br. sFr/DM 29.80

Der vorliegende Sonderband der „Theologischen Berichte" enthält die ausgearbeiteten Referate eines Luzerner Symposions vom September 1972, um dessen Zustandekommen sich insbesondere der Luzerner Bibelwissenschaftler und Judaist Clemens Thoma verdient gemacht hat. Veranstalter wie Hg. waren sich der Tatsache bewußt, daß nicht alle Aspekte des Themas zur Sprache kommen konnten; so fehlt etwa eine Darstellung des jüdischen Selbstverständnisses als Gottesvolk in der nachneutestamentlichen Zeit bis auf die Gegenwart. Der Leser begegnet daher dem Judentum vornehmlich als biblisch-frühjüdischer Größe, während eine Aktualisierung des christlichen Gottesvolk-Gedankens in Auseinandersetzung mit dem Judentum wohl auch mindestens ebenso das heutige Judentum mit im Auge haben müßte, um nicht die Gefahr anachronistischer Vergleiche heraufzubeschwören, und eine historische Skizze der innerjüdischen Entwicklungen während der dazwischenliegenden zwei Jahrtausende wäre nicht minder nützlich, handelt es sich ja schließlich um eine mit der Kirchengeschichte nicht nur parallel laufende, sondern oft genug – wenn auch selten glücklich – mit ihr verzahnte Geschichte. Gemessen an dem, was im Rahmen eines Symposions möglich ist, bietet der Sammelband aber gleichwohl eine Fülle von Informationen und Anregungen, hoffentlich auch zu weiterer Beschäftigung mit diesem Thema.

Sieht man von der Einführung, die ein Resumée enthält, einmal ab, so steht am Anfang ein umfangreicher programmatischer Beitrag von Johannes Oesterreicher mit dem Titel: „Unter dem Bogen des Einen Bundes – Das Volk Gottes: seine Zweigestalt und Einheit". Hier wird eine Art „biblische Theologie" vorgelegt, die später im Beitrag von A. Deissler noch einmal zum Zuge kommt. Ausgebend von einer rhetorisch allein schon eindrucksvollen Beschreibung der „Einzigartigkeit Israels" anhand atl. Texte führt der Autor zum NT hin. Das Besondere daran ist die ständige Bezugnahme auf die nachbiblische jüdische Tradition, der Aufweis der Kontinuität im jüdischen Erwählungsglauben und Bundesdenken, wobei man vor allem auf den Gnadencharakter der Erwählungsverpflichtung verwiesen wird, um einem geläufigen christlichen Klischee – vom Gesetz als einer Last – endlich dem jüdischen Selbstverständnis gemäß den Abschied zu geben. Oesterreicher kennzeichnet die Erwählung im Einklang mit der späteren jüdischen Tradition als Geschenk und Auftrag zugleich, und zwar im Blick auf die Welt erteilt und somit „auf Weltzeit". Das heißt, der „Bund" bleibt in Gottes Treue und Absicht unkündbar, verpflichtend, wenn auch die Verwirklichung infolge der Sündhaftigkeit der Erwählten mangelhaft und somit als stets zukünftige Aufgabe bleibt. Auf dieser Basis wird nun auch das NT behandelt, das noch keine Substitutionstheorie kennt, sondern nach wie vor nur von einem Volk Gottes – Israel – spricht. Die crux, die sich jedoch unweigerlich ergibt, deutet der Autor mehr am Rande an: Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum unter Beibehaltung der Konzeption des Einen Volkes Gottes und des Einen Bundes ist bibeltheologisch und akademisch nicht so schwierig auszuführen, in der konkreten Begegnung zwischen christlichem Verkündigungsanspruch und jüdischer negativer Reaktion – und umgekehrt mit der Konfrontation der Kirche mit dem jüdischen (ungebrochenen) Erwählungsanspruch – liegt die Problematik. Oesterreicher fordert in einsichtiger Weise eine Solidarität besonderer Art mit dem Judentum, aber gerade sein Hinweis auf das Ölbaumgleichnis des Paulus birgt den Haken in sich, denn nicht so sehr das Verhältnis zwischen Stamm und aufgepropften wilden Reisern wäre hier als allerschwerstes Problem zu nennen, sondern das Verhältnis zu den in Rö 11,17 erwähnten „einigen" ausgerissenen Zweigen, denn hier setzte ja ein guter Teil der Verurteilungen der „Synagoge" mit ein, und in der Tat wird das Verhältnis Christentum – Judentum erst in aller Schärfe deutlich, sobald christlicher und jüdischer Anspruch ungeschminkt einander gegenüberstehen. Oesterreichers Beitrag wird gewiß von vielen als Ermunterung zu weiterer Beschäftigung mit diesem gordischen Knoten empfunden werden, auch wenn manche seine Aufnahme der Epheserbrief-Deutung von Markus Barth als zu spekulativ betrachten dürften. R. Schmid behandelt auf der Basis nüchterner Bibelwissenschaft S. 71–85 „Israel als Volk Gottes von den Anfängen bis zum babylonischen Exil", vom voll entfalteten Erwählungs- und Bundesgedanken des Deuteronomiums aus die älteren Vorstellungen hinterfragend. Bemerkenswert sind die einigen heutigen Tendenzen bewußt widersprechenden Ausführungen zum Begriff „Bund", in dem der Autor, trotz der Verschiedenheit der Ebenen, auf denen die Bundespartner stehen, und bei aller zuvorkommenden, schenkenden Tat Gottes ein wechselseitiges Verhältnis ausgedrückt findet. Eine Absicherung des menschlichen – und somit nur mangelhaft die Verpflichtung erfüllenden – Partners kennt freilich auch das AT nicht. Es war daher schließlich die Vorstellung vom „Rest" notwendig, um neben der bleibenden Treue Gottes auch den Aspekt der menschlichen Erfüllung als Entsprechung für die Zukunft festhalten und damit die Verheißungen weiterhin voll ernstnehmen zu können.

An diesem Punkt erwartet der Leser eine ausführliche Darstellung des Befundes für die exilisch-nachexilische Zeit. Bedauerlicherweise war eine solche nicht zur Hand, geboten wird daher nur das Allernötigste im Rahmen einer durch C. Thoma redigierten Fassung des von Kurt Schubert gehaltenen Symposion-Referats (87–92). Gerade auch das hier angeschnittene Thema der jüdischen Identität wäre weiterer Ausführungen wert gewesen, sie hätten auch manche der folgenden Beiträge sicher bereichert. Gewisse Formulierungen mag man als fragwürdig empfinden. Der Ausdruck „völkisch" ist ideologisch zu eindeutig befrachtet, als daß er ohne weiteres übertragen werden könnte, und auch von einem „Nationalstaat" kann man streng genommen erst ab dem 19. Jahrhundert reden

Die Zeit Jesu behandelt C. Thoma (93–117). Im Bewußtsein der schwierigen und unzureichenden Quellenlage skizziert er das Judentum jener Zeit unter den Aspekten: Elitäre Gruppen, einfaches Volk, Priestertum, wobei unter „elitäre Gruppen" alles fällt, was gemeinhin unter „Religionsparteien" verstanden wird, und zwar offensichtlich mit dem Ziel, die verhältnismäßig begrenzten Trägerkreise der „elitären" Tendenzen abzusetzen von den breiten und wenig abgrenzbaren Anhängerschichten im Volk, was ja auch den Nachrichten bei Josephus

entspricht. Sind aber wirklich die Targumim eine Quelle für den Volksglauben? Ist es das NT nicht eher? Schade ist, daß die S. 106ff skizzierten Bedingungen für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes nicht auf Grund von Sanh. X noch etwas weiter ausgeführt werden, es wäre für einige der folgenden Beiträge nützlich gewesen. Die Umwandlung von Überlieferungen einer zunächst eher „elitären" Gruppe zu einer für das gesamte Volk geltenden Halakah nach dem Jahre 70 n. Chr. hat auch der Frage nach der Zugehörigkeit zum Gottesvolk neue Dimensionen verliehen und z. B. die Rede von einer Häresie ermöglicht, und zwar just zu der Zeit, da die frühen Christen sich ihrer Besonderheit gegenüber der jüdischen Umwelt immer deutlicher bewußt wurden, wie K. Hruby dann S. 135ff. weiter ausführt.

Theo C. De Kruif stellt S. 119–133 seine Behandlung des NT einerseits voll in den Kontext der heutigen theologischen Diskussion, andererseits anhand einer Untersuchung des Gebrauchs von λαός in den Rahmen prägnanter einzelwissenschaftlicher Forschung. Das – ernüchternde – Ergebnis: Das NT kennt keine einheitliche Aussage zum Thema, spricht jedoch immer noch von nur einem Volk Gottes (Israel), und spiegelt die Diskussion um die Spannung wider, die man zwischen „Israel" als Ideal und Wirklichkeit empfand. Paulus versuchte zwar, diese Spannung in seiner Konzeption der ἐκκλησία τοῦ θεοῦ aufzulösen, doch auch da bleibt die Differenz zwischen Erwählungsauftrag bzw. -ziel und Realisierung als stets offene Herausforderung an beide, Juden wie Christen.

Die bestimmenden Faktoren bei der Ablösung der frühen Kirche vom Judentum zeigt K. Hruby (135–156) auf und hebt dabei hervor, daß innerchristliche Auseinandersetzungen (um die Heidenmission etwa) schon gewisse Voraussetzungen geschaffen hatten und daß politische Ereignisse wie die beiden Kriege gegen Rom (66–70 und 132–135 n. Chr.) die Kluft vertiefen mußten, weil die Christen nicht mehr in der Lage waren, die zeitgenössischen messianischen Hoffnungen im Judentum voll zu teilen. Zudem waren im Christentum zur selben Zeit weithin schon starke Ablösungssymptome zu beobachten, wie die Literatur der apostolischen Väter zeigt. Wie es dazu kam, wird durch Dirk van Damme S. 157–168 verdeutlicht: Das antike Christentum übernahm nicht nur die ursprünglich noch im Rahmen des Judentums geführte urchristlich-jüdische Diskussion und verstand sie als christlich-jüdische Auseinandersetzung, es identifizierte sich zunehmend mit dem Anspruch des römischen Reiches und kam auf Grund dieser „Weltbegegnung" zu einer Distanzierung sowohl gegenüber Juden wie gegenüber Heiden, was dann in der Rede vom „tertium genus" zum Ausdruck kam, wie nun auch vom „alten" und „neuen" Gottesvolk gesprochen wurde. Nur in volksmäßigen Minderheiten des Orients pflegten Kirchen den Gottesvolkgedanken weiter, freilich partikularistisch-chauvinistisch verengt und verfremdet. In der Großkirche hingegen wurde eher von der Herrschaft Christi her und kaum mehr von der Erwählung Israels her argumentiert. Hier könnte ergänzt werden, daß die Kirche ihre institutionelle Struktur dennoch gern von der atl. priesterlichen Ordnung ableitete, nur daß dies kein positives Verhältnis zum zeitgenössischen Judentum begründete, im Gegenteil: das Verständnis der atl. Institutionen als Vor-bilder und Vor-formen, die mit Christus ihren eigentlichen Inhalt erhalten haben, mußte die Juden als Träger einer hohl gewordenen Ordnung erscheinen lassen, was dem Klischee „äußerlich-innerlich" und „fleischlich – geistig" entsprach.

Ausdrücklich auf den Beitrag Oesterreichers zurückbezogen ist A. Deisslers Aufsatz „Das christliche Bundesdenken" (169–186), eine „biblische Theologie" entwerfend, die auf dem Erwählungs- und Bundesbegriff gründet, wie er im Deuteronomium auftritt und danach so bedeutsam geworden ist.

Den Abschluß bildet ein systematischer Beitrag von M. Löhrer, „Kirche als Volk Gottes" (187–199). Er geht vom Erwählungsbewußtsein aus, das im Judentum die Sonderexistenz, im Christentum die Teilhabe an den Verheißungen Israels begründet, wobei für beide die Differenz zwischen Anspruch und Verwirklichung stets als offener Auftrag verbleibt: Erwählung ist Erwählung zu etwas. Löhrer mißt dabei dem Gottes-Dienst im weitesten Sinne eine zentrale Rolle im Rahmen des Erwählungsauftrages zu, indem er ihn als Zeugnis und Zeichen für die Welt definiert. Die Kirche bleibt dabei stets „wanderndes Gottesvolk", aber auch *militia Christi* – freilich nicht am Judentum vorbei. Mit dieser letzten Aussage ist der Leser allerdings wieder vor das Kernproblem gestellt, nämlich nach der konkreten Form dieses „nicht am Judentum vorbei".

Daß im Symposion nicht alle Fragen aufgeworfen oder gar verhandelt werden konnten, ist begreiflich, daß neue Fragen provoziert wurden, beweist nicht so sehr die Lückenhaftigkeit, die einer solchen Bemühung anhaftet, als vielmehr die Fähigkeit der Veranstalter und Autoren, Neues anzusprechen und herauszufordern. Das Fazit, das C. Thoma S. 13–25 in Form einer Einführung zog, ist dafür kennzeichnend. Seine treffende Skizzierung der Forschungslage bringt zu Bewußtsein, wie stark die ntl. Polemik zusammen mit liebgewordenen Klischees den Zugang zum wirklichen Judentum verstellt. Thomas Forderung, in der Theologie ernsthaft die Zeugnisse der jüdischen Selbstdarstellung und die Ergebnisse der modernen Judaistik aufzunehmen und zu verarbeiten, wird daher nur zu begrüßen sein. Die Problematik, die damit verbunden ist, beweist freilich dieses Symposion selbst: Die Fülle und Vielfalt des Sachverhalts im Bereich der jüdischen Religionsgeschichte und nicht zuletzt in der Situation des gegenwärtigen jüdischen Pluralismus ist schwer zu bewältigen. Allein ein Gespräch der heutigen christlichen Theologie mit dem Judentum der Zeit Jesu ist wenig realitätsgerecht und liefe Gefahr, selbst wieder Klischees zu erzeugen. Wo aber ist andererseits heute der jüdische Gesprächspartner, der legitimiert ist, ein solches Gespräch zu führen? Hat doch gerade das traditionsbezogene Judentum relativ geringes Interesse an einer „Theologie des Christentums", obgleich es auch dort vieles an Vorurteilen und Klischees abzubauen gälte. Aus dem Unbehagen über die Kluft zwischen theologischer Reflexion und tatsächlichen Beziehungen zwischen den beiden Religionen kamen denn auch Fragen auf wie die, ob „Volk Gottes" letztlich nur eine theologische Fiktion darstelle. Die Beiträge des Bandes lassen bei genauer Lektüre einen solchen Schluß allerdings nicht zu. Eher gilt die ebenfalls aufgeworfene Vermutung, es handle sich um ein „Ideal", sofern dazu beachtet wird, was in den einzelnen Beiträgen immer wieder über das Verhältnis zwischen Erwählungsziel und Realisierung gesagt wird. Gilt dies, dann ist aber das Selbstverständnis der Kirche unmittelbar betroffen. Denn was heißt heute „Judentum", und was heißt heute „Christenheit", wenn die soziologischen Aspekte nüchtern betrachtet werden? Wer heute den Juden insgesamt nahelegt, sie seien das „Volk Gottes", wird nicht unbedingt bei der Mehrheit von ihnen Beifall finden, wie es überhaupt nicht angeht, die Existenz eines säkularen jüdischen Volks- und Nationsbegriffs zu ignorieren, ohne an der Wirklichkeit des Judentums vorbeizureden. Und die Kirche, wie verhält sie sich als Organisation zu dem, was sie sein soll? Mehr denn je zeigt sich eine Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit des „Gottesvolkes". Vielleicht bietet gerade diese Aporie, die beiden Religionen gemeinsam ist, noch einige Ansätze für Gemeinsamkeiten. Letzten Endes sei etwas bemerkt, was in der Theologie gelegentlich vergessen wird, nämlich daß theologisches Denken und Reden teils eine vorhandene Wirklichkeit reflektiert, aber teils auch ein Suchen und Rufen nach Verlorenem. In manchen Einzelkirchen bestand ein starkes Solidaritätsbewußtsein gegenüber dem Gottesvolk Israel, was auch eine entsprechende Einstellung zum zeitgenössischen Judentum bedingte, und dies trotz höchst mangelhafter Kenntnisse jüdischen Selbstverständnisses. In diesen Kirchen begann die Theologie auch erst in neuerer Zeit damit, judaistische Forschung zu treiben und zu verarbeiten. Dies deutet darauf darauf hin, daß dem tragenden Erwählungsbewußtsein, wie es in den Beiträgen zum Luzerner Symposion wiederholt angesprochen wurde, mehr Bedeutung zukommt als einem ausgereiften theologischen Lehrgebäude. Die Frage ist darum, wie ein solches Bewußtsein dort, wo es nicht (mehr) vorhanden ist, geschaffen werden kann. In den erwähnten Einzelkirchen war es nicht zuletzt der Gebrauch des AT im kirchlichen Leben, der Entscheidendes dazu beitrug. Ich könnte mir vorstellen, daß eine intensivere Beschäftigung der Theologen mit der biblischen Auslegungsgeschichte in Judentum und Christentum ebenfalls einen Beitrag leisten könnte. Ansätze dazu sind, vor allem im französischen Bereich, dafür bereits vorhanden. Darüber hinaus sollten nicht nur die Theologen in ihrer Ausbildung einfach mehr über das Judentum insgesamt erfahren, auch die Gemeinden müßten mehr Information erhalten, denn es ist heute nicht zu erwarten, daß sich eine grundlegende positive Einstellung ohne fundierte Sachkenntnis erreichen läßt. Der heutige Mensch erwartet mehr Information. Solche vermittelt zu haben, ist den Veranstaltern und Hg. dieses Bandes des „Theologischen Berichte" zu danken.

Köln Johannn Maier

Storti, Nicola: **La Storia e il Diritto della Dataria Apostolica dalle Origini ai nostri Giorni.** – Napoli: Editrice Athena Mediterranea (1968). 415 S., 24 Tafeln (Contributi alla Storia del Diritto Canonico-Nuova Serie di Studi Storico-giuridici II) br. Lit 4.500

Zu dem vorliegenden Buch hat der Rechtsgeschichtler Emanuele Canzoneri das Vorwort geschrieben. Er betont, daß die Ausführungen Stortis auf umfangreichen persönlichen Erfahrungen und exakten Archivrecherchen basieren. Der Aussage Canzoneris ist

voll zuzustimmen. Ferner muß man ihm rechtgeben, wenn er hervorhebt, daß es sich um ein Buch handelt, das sich sehr gut liest und im Geiste des Zweiten Vatikanums geschrieben wurde. Die Aktualität dieser Arbeit besteht vor allem darin, daß sie Impulse zu einer Kurienreform zu geben vermag.

Nach einem ausführlichen bibliographischen Überblick behandelt das erste Kap. die Entstehung der Datarie. Vf. setzt sich hier mit den verschiedenen Forschungsmeinungen auseinander. Dies geschieht nicht nur referierend, sondern in einer ständigen Auseinandersetzung mit den einzelnen Standpunkten.

Die Datarie ist eine römische Kurialbehörde, zuständig für die nach CIC can. 1435 § 1 dem Papst reservierten, nicht im Konsistorium zu verleihenden Benefizien. Ihr obliegt die Prüfung der Eignung der Bewerber, die Ausstellung und Expedition der Verleihungsurkunden, die Dispens von den gesetzlichen Qualifikationserfordernissen, so oft die Verleihung nicht dem Ordinarius zusteht und der Sorge um die Pensionen und Lasten, die der Papst bei Verleihung der genannten Benefizien deren Inhabern auferlegt.

Als für sich bestehende Behörde ist die Datarie so benannt, weil sie die gewährten und in die rechte Form gebrachten Gnadenakte mit dem Datum versah.

Im zweiten Kap. wird die Entwicklung der Datarie bis zum 17. Jahrhundert verfolgt. Auch in diesem Abschnitt hat Vf. in gleicher Weise Literatur und Quellen gut verarbeitet.

Im dritten Kap. werden die päpstlichen Erlasse von Sixtus V. bis zu Leo XIII. in ihrem historischen Kontext beleuchtet und bewertet. Der Schwerpunkt liegt auf der Zeit vom 17. bis 19. Jahrhundert, hier werden vor allem zahlreiche unedierte Quellen aus dem Archiv der Datarie verarbeitet.

Das vierte Kap. befaßt sich mit der Frage nach dem Vorrang des Datars innerhalb der römischen Kurie. Vf. entwickelt ein umfassendes Bild von der Stellung und dem Aufgabenbereich des Datars. Seine Kompetenzen erstreckten sich fast auf alle kirchlichen Angelegenheiten, das Benefizienwesen, das Sakramentenwesen und auch den Disziplinarbereich.

Im fünften Kap. werden die einzelnen Zuständigkeitsbereiche der Datarie mit ihren Verwaltungen vom 17. bis 19. Jahrhundert behandelt. Indem Vf. die 26 Abteilungen aufschlüsselt, gewährt er einen guten Einblick in den Behördenablauf an der römischen Kurie. Es werden hier z. B. das „Ufficio dei Brevi" behandelt, das Ufficio del Registro delle Suppliche oder das Ufficio del Traduttore. Das Wertvolle an der Darstellung ist, daß nicht nur Fakten genannt werden, sondern daß der Leser gleichsam einen Einblick in den inneren Ablauf der einzelnen Ämter erhält.

Ein weiterer wichtiger Abschnitt handelt von den rechtlichen Kompetenzen und finanziellen Zuwendungen der Datarie in ihrer Hauptentwicklungsphase (vom 16.–19. Jahrhundert). Vf. arbeitet die Bedeutung der Dispensen in der nachtridentinischen Zeit heraus. Wir wissen auch aus anderen Quellen, welche Rolle die Dispensen bei Gläubigen und kirchlichen Würdenträgern spielten. Es wäre in diesem Zusammenhang sicher eine ebenso reizvolle wie schwierige Aufgabe, einmal die gesamte Nuntiaturkorrespondenz des 16. und 17. Jahrhunderts unter diesem Gesichtspunkt durchzusehen. Hinsichtlich der Kölner Nuntiatur im frühen 17. Jahrhundert gilt, daß Rom sehr vorsichtig war; Dispensen wurden oft gratis expediert, um keinen Anstoß bei den Gläubigen zu erregen.

Wurden bisher die Kompetenzen der Datarie in großen Linien nachgezeichnet, so möchte Vf. jetzt zwei wesentliche Elemente herausgreifen und behandeln. Nämlich: Beneficio Ecclesiastico und die Riserve Apostoliche.

Aufschlußreich sind die Ausführungen über die vakanten oder käuflichen Ämter an der römischen Kurie. Hier wird der Rahmen über die Datarie hinaus gespannt.

Das letzte Kapitel widmet sich der Reform der Datarie in der neuesten Zeit. Besondere Beachtung finden hier die Päpste Leo XIII. und Pius X. Die Aktualisierung der gesamten Thematik geschieht in einer Konfrontation mit dem Zweiten Vatikanum und den Bemühungen Pauls VI. mit seiner Konstitution „Regimini ecclesiae universae" vom 15. Aug. 1967.

Gerade das letzte Beispiel vermag deutlich zu machen, daß das Buch Stortis einen aktuellen Beitrag zur Diskussion über die Reform der Kurie leisten kann.

Würzburg Klaus Wittstadt

Iserloh, Erwin: **Luther und die Reformation.** Beiträge zu einem ökumenischen Lutherverständnis. – Aschaffenburg: Pattloch (1974). 122 S. (Der Christ in der Welt, XI: Die Geschichte der Kirche, Bd 4) kart. DM 6.50

Mit der Feststellung „Die Reformation im 16. Jahrhundert ist gescheitert" beginnt E. Iserloh seine Aufsatzsammlung über Luther, die er als einen Beitrag zu einem ökumenischen Lutherverständnis verstanden wissen möchte.

Im ersten Beitrag erörtert er die Ursachen der Reformation. Nach I. traten längst vor Ausbruch der Reformation Ereignisse ein, die das Kommen eines Aufstandes gegen die Kirche erleichterten, ja unausweichlich machten, so unausweichlich, daß man von einer inneren historischen Notwendigkeit sprechen könne. Der Begriff ‚historische Notwendigkeit' wolle sagen, daß ein geschichtliches Faktum sich aus früheren Vorgängen mit einer gewissen Konsequenz erwarten lasse. Einen der bedeutendsten Wegbereiter der Reformation sieht er in Erasmus von Rotterdam, in seinem Biblizismus, in seiner Kritik an der Kirche und in seinem Adogmatismus. I. beruft sich u. a. auf das Wort Aleanders, der vom Reichstag in Worms nach Rom schrieb: „Der Mann schadet uns mehr, als Luther uns je schaden kann." Gegen diese Sicht des Erasmus spreche nicht, daß Luther ihn schon bald als sich wesensfremd empfunden habe und in ihm den bildungsstolzen Heiden witterte, dem die menschlichen Dinge mehr galten als die göttlichen. Auch die Tatsache, daß Erasmus mit Bischöfen und Päpsten in bestem Einvernehmen lebte und von ihnen mit Ehrungen und Privilegien überhäuft wurde, besage nichts gegen seine These.

Als nähere Ursachen der Reformation nennt I. die Mißstände im hohen und niederen Klerus und die Ausfallserscheinungen in Theologie und religiösem Leben, besonders die dogmatische Unklarheit der Zeit. Der Bereich von Wahrheit und Irrtum sei nicht hinreichend klar abgesteckt gewesen. Man habe sich im Einvernehmen mit der Kirche gewähnt, obwohl man längst Positionen bezogen hatte, die ihrer Lehre widersprachen. Luther habe noch gemeint, in der Kirche zu stehen, als er den Papst als Antichristen beschimpfte. 1530 habe Melanchthon in der Augsburger Konfession noch versuchen können, glaubhaft zu machen, daß in der neuen Lehre kein Widerspruch zur „römischen Kirche" bestehe, und daß man nur betreffs einiger Mißbräuche verschiedener Meinung sei. Es habe der Reformation einen großen Auftrieb gegeben, daß damals viele der Auffassung waren, Luther bringe lediglich die lange fällige Reform, und überhaupt nicht oder erst spät merkten, daß er wesentliche Lehren der Kirche in Frage stellte.

Theologiegeschichtlich bedeutsam ist der zweite Aufsatz: „Luthers Stellung in der Theologischen Tradition." Darin zeigt I. die Verwurzelung Luthers im Nominalismus auf, behandelt dessen scharfen Kampf gegen diese Art von Theologie, die er als Scholastik bezeichne und zeigt im dritten Teil, wie Luther durch die Rezeption von Augustinus den Nominalismus zu überwinden suchte.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem jungen Luther und dem Beginn der Reformation. Hier weist I. darauf hin, daß die Lutherforschung der letzten Jahre immer stärker von der Frage nach dem jungen Luther beherrscht sei. Das gelte sowohl für die Frage nach dem „Katholischen Luther" wie nach dem eigentlich „Reformatorischen" bei ihm, bzw. nach dem Zeitpunkt und dem Inhalt des sogenannten Turmerlebnisses. Das Bild des Reformators sei bis heute umstritten. Das aber nicht nur deshalb, weil das Urteil über seine Person und sein Werk an die Glaubensentscheidung über den Wahrheitsanspruch der Reformation geknüpft sei, sondern weil in Luther selbst der Grund für die Schwierigkeit liege, seine Person und sein Werk zu erfassen und wahrheitsgemäß darzustellen. Luther habe vom Mönch zum Reformator eine tiefgehende Wandlung erfahren. Bei seiner stark erlebnisgebundenen Art habe er selbst frühere Phasen seiner Entwicklung im Rückblick nicht mehr vorurteilsfrei zu erfassen vermocht. So habe er selber Anteil am Entstehen einer „Luther-Legende".

Aufschlußreich ist auch das vierte Kapitel, das den Titel trägt: „Luther und die Mystik." Hier wendet I. sich gegen die Ansicht, daß zwischen Luther und der Mystik kein wirklich positives Verhältnis bestanden habe. Gegen die apodiktische Behauptung von H. Bornkamm: „Luther war kein Mystiker" verweist er u. a. auf die intensive Begegnung Luthers mit Tauler und der „Theologia deutsch". Luther warne nur vor einer bloß spekulativen Mystik, die vom gekreuzigten Christus absehe.

Um Luthers Auffassung von der bleibenden Sünde, der Rechtfertigung und der Heiligung geht es in dem fünften Kapitel: „Rechtfertigung und Heiligung nach Luthers Schrift ‚Wider den Löwener Theologen Latomus'."

Mit dem Beitrag „Luther in katholischer Sicht gestern und heute" schließt das Bändchen ab, in dem I. u. a. zu dem Lutherbild von Heinrich Denifle, Hartmann Grisar und Josef Lortz Stellung nimmt. Zu Denifle bemerkt er mit Recht, daß dessen Werk „Luther und Luthertum" wie eine Bombe in die Lutherverehrung des 19. Jahrhunderts eingeschlagen habe. Das Werk biete eine Reihe von gelehrten Untersuchungen über die zwei Problemkreise: die Entwicklung Luthers zum Reformator und Luther und die Scholastik. Denifle habe eindrucksvoll auf Luthers Herkunft aus der nominalistisch geprägten Scholastik hingewiesen und habe die evangelische Forschung gezwungen, die Selbstaussagen des späten Luthers zu überprüfen und ihn mehr aus seinen katholischen Voraussetzungen heraus zu begreifen. Über Lortz urteilt er, daß die These von Lortz: „Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war", unter anderem zu der heute so intensiven Beschäftigung mit dem jungen, dem katholischen Luther beigetragen und die Frage nach dem „Reformatorischen Erlebnis" oder dem „Reformatorischen" bei ihm so aktuell gemacht habe.

Vf. stellt abschließend fest, daß der Katholik sicher noch manche Frage an Luther zu stellen habe. Fragen, die er als so

schwerwiegend bezeichnet, daß eine Kirchengemeinschaft noch nicht möglich sei. Diese Fragen beziehen sich nach I. vor allem auf das Wesen der Kirche und ihre Vollmacht, auf die Frage, ob die Hl. Schrift sich selbst erklärt oder ob das lebendige Lehramt der Kirche letztlich verbindlich sagen muß, welche Schriften zum Kanon der Bibel gehören und wie sie zu verstehen sind.

In der theologischen Wertung von Luthers Werk würden die Auffassungen so schnell nicht in Übereinstimmung zu bringen sein. Was aber die Lutherbiographie und das Verständnis seines Anliegens vor dem Hintergrund des 16. Jahrhunderts angehe, gebe es heute kaum noch tiefgehende Differenzen zwischen der katholischen und evangelischen Forschung.

Die Publikation der Aufsatzsammlung von Iserloh ist sehr zu begrüßen, da sie eine Reihe von Beiträgen leichter zugänglich macht, die zum Teil an versteckter Stelle erschienen waren. Hingewiesen sei auch auf die Ergänzungen und Erweiterungen, z. B. S. 86, auf die *Abfertigung* von O. Bayer, Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende (Göttingen 1971).

Wenn auch über einzelne Ansichten Iserlohs – ich erinnere an die Beurteilung der Vorreformation, an die Wertung des Erasmus von Rotterdam und die Ausführungen über Luthers Stellung in der katholischen Tradition – noch keine Übereinstimmung der Forschung erzielt ist, so verdienen die Aufsätze eine starke Beachtung. Sie sind ein wertvoller Beitrag zur Lutherforschung.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Julius Pflug. Correspondance, recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet. Bd 2: 1539–1547. – Leiden: Brill 1973. 868 S. Lw. hfl 180.–

Dieser zweite Band der Korrespondenz von Julius Pflug, dem Meissener Domdechanten und späteren Bischof von Naumburg, führt in die ereignisreichen Jahre der Reformationsgeschichte zwischen dem Tode Herzog Georgs von Sachsen – und der sogleich durch seinen Bruder Heinrich im Herzogtum eingeführten Reformation – sowie dem Ende des Schmalkaldischen Krieges. Aus über vierzig europäischen Archiven (vgl. dazu die Übersicht auf den Seiten 10–22 dieses Bandes) hat Pollet 235 Briefe zusammengetragen (so richtig auf dem Schutzumschlag, entgegen der Angabe im Text auf 25), die bislang fast ausnahmslos unbekannt waren und die hier in der Regel ungekürzt, nur ausnahmsweise im Regest zum Abdruck gelangen. Die außerordentlich vielfältigen und weit gestreuten Informationen in Pflugs Korrespondenz, die um politische, wirtschaftliche und religiöse Themen kreist, humanistische Bildungsinteressen ebenso behandelt wie Alltagsfragen und natürlich immer wieder auch auf die großen theologischen Probleme der Reformationszeit zu sprechen kommt, hat der Hg. dadurch geschickt zu bündeln gewußt, daß er das Material in insgeamt acht chronologisch gegliederte Abschnitte zerlegte, denen jeweils eine überaus kenntnisreiche, sowohl weitgespannte als auch detaillierte Einleitung vorangestellt ist. Das Verfahren verdient auch deshalb hervorgehoben zu werden, weil es dem Hg. auf diese Weise einerseits gelingt, die teilweise sehr zersplitterten Informationen dieser Korrespondenz zusammenzubinden – wodurch der naheliegende Eindruck eines beziehungslosen Neben- und Durcheinanders vermieden wird –, andererseits das lokale Geschehen und die subjektiv gefärbte Beurteilung der jeweiligen Ereignisse sogleich in die größeren Zusammenhänge eingeordnet werden können. Pollet handhabt diese Methode so eindrücklich, daß man mit Genuß und Gewinn von der Lektüre der jeweiligen Einleitungen zu den Briefen übergeht – und von diesen gern noch einmal zur Einleitung zurückkehrt. Nicht verschwiegen sei allerdings, daß diese Methode bisweilen in die Gefahr gerät, einleitend sehr viel mehr zu umfassen, als die nachfolgenden Texte dann aussagen können. Dies scheint mir vor allem beim ersten Abschnitt der Fall zu sein, wo auf eine glanzvolle Eröffnung (55–70) zehn wenig eindrückliche oder inhaltsreiche Schreiben folgen (71–93).

Diesem ersten Teil, der in die Zeit des Regierungsantritts Heinrich des Frommen und seiner Aktivität für die Reformation fällt (Abschnitt VI, April–August 1539), wovor Pflug nach Mainz auswich – ohne daß man von einem besonderen Widerstand gegen die neue Lehre sprechen könnte – folgen die Jahre des Abwartens als Domherr in Mainz (Abschn. VII, Sept. 1539 – Dez. 1540, 94–181). Hinhaltend taktierte er auf seine Wahl zum Bischof von Naumburg-Zeitz (Abschn. VIII, Jan.–Aug. 1541, 182–248); es dauerte ein ganzes Jahr, bevor er sich zur Annahme dieses Amtes entschließen konnte – um dann freilich zäh und mit allen Mitteln um die Gewinnung seines Bistums zu kämpfen. Von den sonstigen Aktivitäten Pflugs in diesem Jahr ist seine Teilnahme am Regensburger Religionsgespräch hervorzuheben. Nach einer kurzen Atempause durch den Tod Herzog Heinrichs (Abschn. IX, Aug.–Dez. 1541, 251–287) folgen die Jahre des Kampfes als exilierter Bischof gegen den lutherischen Bischof Nikolaus v. Amsdorf und insbesondere gegen dessen politische Stütze, den Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen (Abschn. X, Jan.–Juli 1542, 288–365), den Pflug mit literarischen Mitteln sowohl auf der Reichsebene als auch durch Versuche der Einflußnahme in Rom zu führen suchte. Diese Bemühungen setzten sich in der Folgezeit im Schatten der rasch aufeinander folgenden Reichstage fort (Abschn. XI, Juli 1542–1544, 366–529), wobei sich für Pflug die einigermaßen komplizierte Situation ergab, daß er wohl das Vorgehen des sächsischen Kurfürsten im Bistum Naumburg-Zeitz attackieren konnte, die gleichzeitigen Hilferufe auf das ganz entsprechende Vorgehen des Herzogs Moritz im Bistum Meissen jedoch wegen der gemeinsamen politischen Bindung an den Kaiser überhören mußte. Mit den Reichstagen von Worms und Regensburg (Abschn. XII, 1545–Sept. 1546, 530–690) wendet sich endlich das Blatt, Pflug erhält von Karl V. das langersehnte Mandat, das dem sächsischen Kurfürsten die Übergabe des Bistums gebietet. Etwas übertreibend spricht der letzte Abschnitt (XIII, Okt. 1546–Dez. 1547, 691–773) von einer „Reconquista". Tatsächlich jedoch war Pflug auch hier alles andere als ein Kämpfer; wie er sein Bistum durch die militärischen Erfolge des Kaisers gewonnen hatte, vertraute er auch weiterhin auf ihn und suchte in dieser Bindung die alte kirchliche Ordnung zu restaurieren.

Neben einer Fülle von Informationen, insbesondere über den Menschen Julius Pflug und die geistige Physiognomie eines ebenso sympathischen wie gebildeten Repräsentanten der alten kirchlichen Hierarchie, scheint mir der besondere Reiz dieses Bandes in dem Licht zu liegen, das von hierher auf die Eigenart des kirchlichen Humanismus fällt. Wie ein roter Faden ziehen sich Reformgedanken und Reformprojekte durch Pflugs Korrespondenz; der Humanist, der er war, ist er auch als Bischof geblieben. Aber gerade diese Position erwies sich zunehmend als brüchig für einen kirchlichen Würdenträger – und zwar nach allen Seiten hin: was Pflug für den Bestand der einen Kirche an Reformen als dringend erforderlich ansah, war Rom zu radikal, den übrigen Bischöfen zu anstrengend, einem engagierten Protestantismus kaum ein Anfang. So blieb im Grunde tatsächlich nur die Hoffnung auf die übergreifende Macht des Kaisertums als des einzigen Garanten dieser Vision einer erneuerten Kirche und Gesellschaft. Pflug hat solche Hoffnung, vor allem nach dem kaiserlichen Sieg im Schmalkaldischen Krieg, mit außerordentlichem Optimismus vertreten (vgl. bes. 755,22ff).

Umfangreiche sprachliche Erläuterungen, höchst kenntnisreiche und nicht selten sogar minutiöse Erklärungen in den Anmerkungen, ein reicher Bildschmuck und endlich vorzügliche Register, die den Stoff nach den unterschiedlichsten Seiten hin erschließen helfen, machen das Blättern in diesem Bande ebenso wie die Arbeit mit ihm zur Freude.

An Druckfehlern sind mir nur einige Versehen aufgefallen: lies Mejer statt Meier (6, Anm. 3), quatenus statt quatemus (589,12), aliud statt alud (772,22) usw. Auf S. 520 ist die Erläuterung zu c weggefallen. Mit der auf S. 51 genannten Bibliographie ist wohl das Register gemeint? Eine eigentliche Bibliographie der Sekundärliteratur fehlt jedenfalls. Bedauerlich ist, daß eine Anzahl wichtiger Dokumente, die den Gang der Ereignisse weiter erläutern und die geistige Welt Pflugs intensiver erhellen sollten, nicht in diesen Band und damit in die chronologische Abfolge hineingenommen werden konnten, sondern einem besonderen Dokumententeil vorbehalten bleiben. Doch macht der ohnehin stattliche Umfang dieses Buches eine solche editorische Entscheidung immerhin verständlich.

So bleibt insgesamt zu hoffen, daß der Dokumententeil (Bd. IV) wie auch der dritte und letzte Band dieser so anregenden und zugleich so meisterhaft edierten Korrespondenz möglichst bald diesem eindrücklichen Band folgen können.

Münster/Westf. Martin Greschat

Köhler, Joachim: **Das Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau.** Vom Abschluß des Konzils bis zur Schlacht am Weißen Berg 1564–1620. – Köln, Wien: Böhlau 1973. LXVIII, 416 S., 4 Karten (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd 12) Lw. DM 92.–

Vf. untersucht die Anfänge der kirchlichen Restauration nach dem Tridentinum für das Bistum Breslau in einem Zeitabschnitt, der ungefähr die Jahre 1560 bis 1620 umfaßt. Der Beginn dieser behandelten Epoche entspricht etwa der vollzogenen Konsolidie-

rung des evangelischen Bekenntnisses im schlesischen Raum. Zwar kann von einer staatlich anerkannten Konfessionsbildung der Protestanten im Bistum Breslau trotz des Augsburger Religionsfriedens vom Jahre 1555 noch nicht gesprochen werden, die Grundlagen dafür aber waren bereits gelegt und großenteils gesichert. Ebenso hatte die katholische Kirche in Schlesien langgehegte Hoffnungen auf ein Zurückdrängen der Protestanten aufgegeben; was um 1540 noch einmal als allgemein christliche Hoffnung der Schlesier auf ein Zusammenrücken der getrennten Kirchenteile gelten konnte, hatte sich längst als unerfüllbarer Traum erwiesen.

Von dieser Erkenntnis her wird das Zusammenspiel der kirchlichen und der staatlichen Autoritäten im „Ringen um die tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau" geschildert. Es ging nicht mehr nur um den Abwehrkampf gegen die Reformation, sondern um die Einführung von Reformen in den der katholischen Kirche noch verbliebenen Restteilen der schlesischen Bevölkerung. Die Partner in dieser entscheidenden Auseinandersetzung um den Fortbestand der katholischen Religion im schlesischen Bistum waren die römische Kurie bzw. ihre Nuntien, die Breslauer Bischöfe und die Habsburger als schlesische Oberlandesherren auf der einen, die mächtigen schlesischen Fürsten und Landstände auf der anderen, der protestantischen Seite.

Das sich darbietende Problem ist in einer Reihe von Einzeldarstellungen schon öfters behandelt worden, jedoch fast ausschließlich auf der Grundlage schlesischer Archivalien und landeseigener Literatur. Von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, bietet sich hier gleichsam zum ersten Male in der schlesischen Kirchengeschichtsforschung in der umfangreichen Arbeit des Vf.s ein ungeahnter Reichtum an Quellen aus dem Vatikanischen Archiv in Rom (Zusammenstellung XVII–XX). Zwar hatten die veröffentlichten Nuntiaturberichte, die diesen Zeitraum streifen (verzeichnet XXIV–XXV), schon manches zweckdienliche Material beisteuern können: der Hauptteil der vom Vf. zitierten römischen Archivalien jedoch war weithin unbekannt; seine Benutzung, Darbietung und geordnete Zusammenstellung ist ein wissenschaftliches Verdienst des Vf.s, der sie aufgespürt und erschlossen hat. Das gleiche gilt für eine das Bistum Breslau betreffende Handschrift der „Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart" (XXI), die bisher der schlesischen Forschung unbekannt geblieben war.

Vf. gliedert seine Arbeit in zwei Teile. Der erste dient der Darstellung in acht sachlich untergeteilten Kapiteln (8–281); der zweite (285–396) bietet in 16 Beilagen, davon 11 auf Karten und graphischen Darstellungen in einer Rückentasche des Bandes, genaue Übersichten zur Territorialgeschichte, dem Vordringen der reformatorischen Bewegung in Schlesien, dem Personenbestand der kirchlichen Hierarchie im Bistum Breslau, einer genauen Aufschlüsselung der Ordensniederlassungen und der Ordinationsziffern für die Jahre 1601–1620. Den Hauptteil dieser Beilagen bilden als Nr. XV 345 Regesten der Korrespondenz zwischen Breslauer Bischöfen und Kanonikern mit den Päpsten, der römischen Kurie, den Nuntien und ihren Verbindungsleuten für die eben genannten Jahre (318–391). Diese Regesten können als der wissenschaftlich wertvollste Teil der Arbeit J. Köhlers gelten; sie bieten eine Fundgrube neuer Erkenntnisse und vermehren mit der auf ihnen beruhenden Darstellung des Vf.s die Einsicht in ein wechselvolles Spiel der Kräfte, die zur späteren gegenreformatorischen Bewegung beigetragen haben. Der Abdruck von drei Dokumenten der Jahre 1583, 1597/99 und 1609 rundet den gleichsam editorischen Wert dieser Beilagen XV und XVI ab. Davor finden sich interessante Zusammenstellungen der „Visitatio liminum" durch die Breslauer Bischöfe 1589–1620 und der Nuntien am Kaiserhofe 1571–1621 (314–317). Ein umfangreiches Register der Personen- und Ortsnamen schließt den Bd. ab (397–416).

Zwei der in der Rückentasche des Bandes befindlichen Beilagen beanspruchen besondere Aufmerksamkeit. In diesen graphischen Aufrissen der Beilagen X und XI werden die Angaben der bisher unveröffentlichten Weihematrikel des Breslauer Bistums für die Jahre 1601–1645 aufgeschlüsselt für den Zeitraum von 1601 bis zum Ende der Darstellung mit dem Jahre 1620. In Nr. X sind die Ziffern der jeweils erteilten niederen und höheren Weihen einschließlich des Presbyterates für jedes Jahr dieser zwei Jahrzehnte zu Beginn des 17. Jahrhunderts verzeichnet. Nr. XI zeigt die Zahlen der erteilten Priesterweihe, aufgegliedert in priesterliche Kanoniker, Weltgeistliche und Ordensleute.

In seiner Darstellung behandelt Vf. sachgerecht und ausführlich die Breslauer Bischöfe dieses Zeitraumes, von Promnitz († 1562) über Logau († 1574) zu Gerstmann († 1585) und Jerin († 1596). Die unheilvolle, beinahe einem diözesanen Schisma gleichende Vakanz des Breslauer Bischofsstuhles in den Jahren 1596–1600 wird eingehend untersucht, geschildert und bewertet. Sie hat ihren Höhepunkt in der von Rom verfügten Kassation der rite et canonice erfolgten Wahl des Domherrn Bonaventura Hahn († 1602 in seinem Olmützer Exil) durch das Domkapitel und der aus politischen Gründen geforderten Resignation des Bischof-Elektus Hahn. Nur einmal noch ist es in der fast ein Jahrtausend umfassenden Geschichte des Breslauer Bistums zu solchem schwerwiegenden Eingriff gekommen, als Fürstbischof Sedlnitzky, der später zum Protestantismus übertrat, im Jahre 1840 genötigt wurde, zu resignieren. Daß der Prälat-Scholaster des Kapitels, Paul Albert, der habsburgisch-römische Gegenkandidat zu Hahn, noch vor seiner Konsekration am 1. Jahrestag seiner Wahl zum Bischof erkrankte und einen Tag später plötzlich verstarb, kann als Abschluß dieser an Intrigen und Verdächtigungen reichen, beinahe dramatisch wirkenden Ereignisse angesehen werden.

Aus diesen Vorfällen wird ersichtlich, welchen heil- oder unheilvollen Einfluß das diplomatische Spiel der Kräfte zwischen den landesherrlichen Vorstellungen der Habsburger und den Bemühungen des Heiligen Stuhles um die Sicherung der kirchlichen Freiheiten bereits gewonnen hatte. Unbeirrt verfolgten die Kaiser seit Ferdinand I. († 1564) in ihren Erblanden, wozu Schlesien als Kronland Böhmens gehörte, das Ziel staatskirchlicher Oberhoheit, unbeirrt stellten die Päpste der Zeit durch ihre Nuntien am Kaiserhofe die Notwendigkeit einer Rückgewinnung verlorengegangener Territorien als wichtigstes Ziel kirchenpolitischer Tätigkeit hin, der Gedanke der „Gegenreformation" war längst geboren.

Die Grundlage für eine Wendung in der fast hoffnungslosen Lage der Kirche im Bistum Breslau bildeten die Tridentinischen Dekrete. Sie sind erst 1580 unter Bischof Gerstmann auf einer Diözesansynode publiziert worden. Bereits um die Jahre 1553–1555 jedoch schien sich ein Wandel in der fast zur Resignation neigenden Auffassung der Breslauer bischöflichen Behörde anzubahnen. Friedrich Staphylus († 1564), Konvertit und hochangesehener theologischer Berater des Bischofs Promnitz und später Ferdinands I., hatte aus eigener Anschauung die kirchlichen Zustände in Breslau und in der bischöflichen Residenzstadt Neisse in einer Denkschrift dargelegt. Diese bewog Bischof Promnitz, in einem gedruckten Hirtenschreiben von 1555, dem ersten bekanntgewordenen „Hirtenbrief" eines Breslauer Bischofs, die beklagenswerte Lage der Kirche im Bistum zu schildern und vermehrte Sorge um den Bestand und Nachwuchs des priesterlichen Standes anzukündigen. Damit war gleichsam ein Zeichen gesetzt; das Breslauer Domkapitel, bereits damals gegenreformatorisch gesonnen, ließ, wie schon seit langem, nicht nach, seine Bischöfe in fast beschwörenden Aufrufen an ihre Pflicht zur Erhaltung des katholischen Glaubens zu erinnern. Erfolg aber war diesem Eifer weder bei Bischof Promnitz noch bei seinem Nachfolger Logau beschieden. Erst unter den Bischöfen Gerstmann und Jerin kam es zu der Erkenntnis, daß man noch Bestehendes am besten sichern und erweitern könne, wenn die neuartigen Bestimmungen des Tridentinum, besonders die Reformdekrete durchgeführt würden. Dieses Vorhaben aber konnte nur dann erfolgreich sein, wenn die Autorität des habsburgischen Kaiserhauses unter vorsichtiger Einschaltung der römischen Kurie und der päpstlichen Nuntien dahinter stand und zugleich aufbaubereite Kräfte im Breslauer Bistum verfügbar waren. Die Jesuiten mit ihrer „Mission" durch einige Jahre in Breslau, darauf in Neisse, Domherren mit Studien am Germanicum in Rom, sog. „Germaniker", vor allem aber eine Bildungsanstalt für den künftigen Seelsorgsklerus im Bistum, als Klerikalseminar zunächst in Breslau, dann in Neisse errichtet, sollten die Voraussetzungen für eine Stärkung der katholischen Kirche in Schlesien bilden. Noch wichtiger erschien die bereits seit Jahrzehnten geforderte Visitation im Bistum. Bereits unter Bischof Promnitz waren Ansätze dazu erkennbar, jedoch zunächst unter fiskalischem Effekt: es sollte nämlich eine Bestandsaufnahme erfolgen, um die im weit ausgedehnten Territorium der Diözese verlorengegangenen, d. h. widerrechtlich von fürstlichen Behörden und städtischen Magistraten säkularisierten Kirchengüter, Renteneinkünfte und Stiftungskapitalien zu ermitteln. Zu Visitationen, die Klerus und Kirchenvolk, Pfarrkirchen und Zubehör betrafen, kam es erst seit 1579 durch die Initiative Bischof Gerstmanns. Diese lieferten unerfreuliche Einblicke, besonders, was den Weltklerus anging. Strenge Vorschriften zur Durchführung der standesgemäßen Zölibatsverpflichtung ließen sich aus Mangel an Geistlichen nicht durchführen. Die verheirateten, der Kirche treugebliebenen Pfarrer wa-

ren nicht zu ersetzen; ihre Pfarrgemeinden hatten sich an sie gewöhnt und traten für ihr Verbleiben im Amt ein. Ähnliche Erfahrungen brachte die lange geforderte und schließlich für die habsburgischen Erblande zugestandene Einführung des „Laienkelches"; die Gefahr einer bedenkenlosen konfessionellen Vermischung in kirchlich-geteilten Gemeinden führte endlich zur Aufhebung dieser Vergünstigung.

Die Stifte und Klöster der männlichen Orden, soweit sie nicht bereits aufgelöst waren oder sich selbst auflösten, boten äußerlich in ihrem Bauzustand und im Inneren ihrer Konvente einen fast verwahrlosten Anblick. Hohe Verschuldung, vor allem durch staatliche Steuerauflagen unter der Drohung von Verpfändung oder Enteignung, ließen bauliche Erhaltung kaum zu. Veralteter Personenbestand, Mangel an Nachwuchs und eine merkbare Laxheit gegenüber den Verpflichtungen der Regel waren allenthalben zu finden. Nur wenig besser sah es bei den Nonnenklöstern aus. Und doch war der Fortbestand der Stifte und Klöster von der größten Bedeutung für das Verbleiben der katholischen Kirche in den ihnen zugehörigen Territorien, sei es, daß die Mönche die einem Kloster inkorporierten Pfarreien noch besetzten, oder daß die Nonnenkonvente ihr Patronatsrecht für die klostereigenen Pfarreien und anderswo, z. B. in größeren Städten, behielten und ausübten. Die diesem Band beigefügten Dokumente (392–396) sind zeitgenössische Berichte über die fast verzweifelte Lage der Kirche im Bistum Breslau, die sich auch unter den Bischöfen Sitsch († 1608) und Erzherzog Karl von Österreich († 1624) noch nicht gebessert hatte.

Die Wahl dieses erst 18jährigen Mitglieds des Erzhauses Österreich im Jahre 1608 leitete eine „Periode der Prinzen", die alle miteinander nahe verwandt waren, in der Liste der Breslauer Bischöfe ein.

Es schien, als sei das „Fürst"-bistum Breslau wie andere Reichsbistümer eine kirchenfürstliche Versorgungsstätte des Habsburger Kaiserhauses geworden. In Wirklichkeit aber suchte das Erzhaus Österreich die Stützpunkte zu behaupten, die es zu seiner etwas ehrgeizigen Restaurationspolitik während und nach dem Großen Kriege nötig zu haben glaubte.

Die tridentinischen Reformbestrebungen waren zwar in Schlesien eingeführt worden, ihre Einwirkungen wurden jedoch durch das konfessionelle Übergewicht der Protestanten, zumal seit dem „Majestätsbrief" von 1609, stark gehindert und schließlich durch den Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges fast vernichtet. „Die Jahre 1580–1590 können als ein erster Höhepunkt der Erneuerung angesehen werden. In diesen Jahren erscheint die tridentinische Erneuerung in ihrer reinsten Form, die allerdings auf dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen und vor allem durch die Kriegsereignisse der 20er und 30er Jahre völlig verblaßte" (281).

Die vom Vf. S. LXIV angegebenen Archivkataloge des derzeitigen Direktors, des Bischofs Dr. Wincenty Urban, sind eine vorzügliche Hilfe zum Kennenlernen der jeweiligen Bestände und zur Vorbereitung bereits vor Antritt einer Archivreise. Den genannten Titeln kann der erst während der Drucklegung dieses Bandes erschienene abschließende Teil der Archivkataloge hinzugefügt werden: W. Urban, Wykaz regestów dokumentów Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu. Wstęp [Verzeichnis der Urkundenregesten des Erzb. Diözesanarchivs in Breslau. Fortsetzung], in: Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego [Theologisches Jahrbuch des Oppelner Schlesiens], Bd. 2, Oppeln 1970/71, S. 285–421.

Dieses Buch, zunächst unter anderem Titel eine preisgekrönte Arbeit des „Kardinal-Bertram-Preises" im Jahre 1966, lag nach umfassender Umarbeitung mit zahlreichen Ergänzungen der Kath.-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen als Dissertation für das theologische Doktorat vor. Es ist eine vorzüglich gearbeitete kirchenhistorische Studie, in gewandter Darstellung geschrieben und daher auch für den Nichtfachmann interessant und gut lesbar. Es bleibt zu wünschen, daß dieser gediegenen Erstlingsarbeit eines jungen Forschers ähnliche Veröffentlichungen folgen möchten, an Material und Themen dürfte es ihm bei seiner Sachkenntnis nicht fehlen.

Bochum Alfred Sabisch

Jaitner, Klaus: **Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich – Berg von 1647–1679.** – Münster: Aschendorff (1973). VIII, 345 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 107) kart. DM 68.–

Die umfangreiche Untersuchung Jaitners zielt auf eine Revision der „Bewertung" der Konfessionspolitik des Pfalzgrafen und späteren Kurfürsten Philipp Wilhelm in Jülich und Berg. Im Gegensatz zu den meisten bisher vorliegenden Untersuchungen bemüht der Autor sich, das Bild der Persönlichkeit und der Religiosität des Fürsten im Vergleich mit dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg aufzuwerten.

In dem verständlichen Bestreben, die überlieferten Klischees abzubauen (38), nähert sich die Absichtserklärung des Vf. dem Hagiographischen (vgl. 15). Das Geistige, Religiöse und Ideelle werden vom Autor an die erste Stelle gerückt. Gelegentlich, vor allem in dem Kapitel über „Die Frömmigkeit des Hauses Pfalz-Neuburg", geraten diese Loyalitätsbekundungen schon eingangs in Widerstreit zu den eingestandenen „Gewaltsamkeiten" der pfalzgräflichen Praxis (17); an anderen Stellen werden Details zugunsten der Persönlichkeit des Herzogs gewaltsam interpretiert, wenn etwa die Servilität des Jesuiten de la Hove als „Treue der Geistlichen" und die Vorenthaltung des Gehaltes ausgerechnet als „Liebenswürdigkeit des Herzogs" gedeutet werden. Dazu gehört auch die pompöse Aufmachung der Konversion der Elisabeth Amalia von Hessen-Darmstadt durch Jaitner, obwohl er wiederum ihre geistige Dürftigkeit und Hörigkeit gegenüber Philipp Wilhelm einräumt (33). Den „herzoglichen Hang zur Proselytenmacherei" (33) versieht Jaitner mit der an Hans Schmidt (Philipp Wilhelm von Pfalz-Neuburg, Habil.-Schr., masch., München 1970) adressierten Mahnung, „daß man diese Züge nicht überbewerten dürfe". Während die „Intransigenz" des Herzogs (202/03) ausdrücklich zugegeben wird, ebenfalls die Tatsache, daß er „Ausnahmen von der Regel nur in den kurfürstlichen Landen gestatten wollte" (203), während die Illoyalität des Herzogs (204) ebenfalls zugegeben wird, bleibt Vf. doch bis zum Schluß bei seiner Ansicht von der „religiösen Ausschließlichkeit" Philipp Wilhelms (314). Die wird nicht glaubwürdiger, wenn man sie in einem Atem auch „vielen seiner Zeitgenossen und eben auch Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg" (ebda.) zugesteht. S. 214 wird unumwunden die „Unmöglichkeit der Position des Herzogs" festgestellt, andererseits unkritisch die These Krisingers (Krisinger, Josef: Die Religionspolitik des Kurfürsten Johann Wilhelm von der Pfalz, in: Düsseldorfer Jahrbuch 47/1955, 42–125) übernommen, daß „die Glaubensüberzeugung und persönliche Gesinnung der Fürsten" maßgeblich gewesen sei. Das tatsächliche, auch sonst durchaus gewissenhaft registrierte Verhalten des Herzogs falsifiziert genau genommen Jaitners Hypothese von der religiösen Integrität des Herzogs. Der unbestreitbare Wert der Arbeit liegt hinsichtlich der Persönlichkeit des Herzogs weniger in den Prädikaten, die dem Herzog erteilt werden, als in der sorgfältigen Detailuntersuchung, die diese Prädikate ad absurdum führt.

Die beachtliche Leistung des Autors liegt gerade in dem, was er nach seinen eigenen Worten nur als Mittel zum Zweck betrachtet: in der exakten Aufhellung der Geschichte des Religionsprozesses von Cölln an der Spree im Jahre 1673. Die Untersuchung hält sich mehr als andere, die mit diesem Gegenstand befaßt waren, von schlichter Parteinahme in der Kontroverse zwischen Brandenburg und Pfalz-Neuburg und von klischeehaften Vereinfachungen fern. Die gewissenhafte Aufarbeitung eines umfangreichen Archivmaterials und der gesamten Literatur führt zu einem an sich ziemlich ausgewogenen Einblick in die Tendenzen beider Kontrahenten. Man muß uneingeschränkt zustimmen, wenn der Autor (315) feststellt: „Es ist eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit, daß nachgewiesen werden konnte, wie sehr das 1664 zwischen Brandenburg und Neuburg eingeleitete Gespräch bei der Anerkennung einer gewissen Interessengemeinsamkeit verhärtete Positionen in Bewegung brachte und Kompromisse in der Religionsfrage ermöglichte." Nur wird es angesichts der Untersuchungsergebnisse fragwürdig, ob es gerade Religiosität und dann einsichtige Toleranz auf seiten des Fürsten (Philipp Wilhelm, aber Jaitner unterstellt das loyaler Weise auch für den Brandenburger Friedrich Wilhelm) waren, die diesen Fortschritt ermöglicht haben.

Denn einmal werden die vom 15. Jahrhundert am Niederrhein fortwirkende irenische Tradition und der Zwang der Verhältnisse und zum andern der Einfluß der Umgebung des Fürsten zu gering angeschlagen. So hat der Autor die Konfessionspolitik der alten Herzöge offenbar wesentlich mißverstanden. „Diese Vermittlungspolitik", meint er, „scheiterte, denn sie verhinderte das Eindringen der Reformation nicht, sondern ermöglichte und förderte sie." (67). Die Vermittlungspolitik des Kanzlers Johann von Vlatten und noch unmittelbarer die des Herzogs Wilhelm V. (vgl. Gail, Anton: Johann von Vlatten und der Einfluß des Erasmus von Rotterdam auf die Kirchenpolitik der vereinigten Herzogtümer, in: Düsseldorfer Jahrbuch 45/1951, 1–109) richtete sich nicht gegen Reformation, sondern gegen Konfrontation. Die Visitationsprotokolle und Erkundungen zeigen deutlich, daß man die erasmische Position der Mitte taktisch sehr geschickt benutzt, um echten reformatorischen Tendenzen eine Chance zu geben, ohne politische Verwicklungen zu provozieren. Es wirkt in diesem Zusammenhang etwas obsolet, wenn der Autor (68) an die „Zeit" appelliert und meint: „Herzog Wilhelm erkannte nicht, daß die Zeit eine klare Entscheidung des Landesherrn für oder gegen die Reformation erforderte." Das ist doch

exakt jene von Theodor Litt und Karl Popper endgültig entlarvte Irrlehre von der „geschichtlichen Notwendigkeit". Wer ist denn schon diese ominöse „Zeit"? Immerhin wird (ebda.) eingeräumt, daß nach dem Tode des Kanzlers Johann von Vlatten die nun beginnende „Polarisierung" (die aber keineswegs schon „Entwicklung des Konfessionsbewußtseins" war; diese beginnt erst um 1600, was gerade die Gemeindeforschung zeigt) „durch den nun betont katholisch-konfessionellen Charakter der Kirchenpolitik der Regierung gefördert wurde" (ebda.). Gerade deshalb ist „die Konfessionsbildung am Niederrhein 90 Jahre nach der Reformation noch nicht abgeschlossen" (69).

So berechtigt es sein mag, daß Philipp Wilhelm im Vergleich mit seinem Vater Wolfgang Wilhelm und seinen Söhnen als relativ duldsam bezeichnet wird (2), so wenig kann man das politische Motiv hinter seinem Katholizismus, den intransigenten Einfluß der Jesuiten und die auffallend loyalere Auffassung seiner Räte und Gesandten oder den Zwang der Verhältnisse am Niederrhein bestreiten. Die Gemeindeforschung (z. B. im Jülichschen) zeigt, daß auch Philipp Wilhelm „mit Nachdruck" rekatholisierte. Vf. erwähnt beispielsweise (27 A. 27): „Er sorgte für die Inkorporation der Dürener Pfarrkirche St. Anna in das dortige Kolleg" (sc. der Jesuiten), er unterläßt aber zu sagen, daß dieser Vorgang wie auch die Unterstellung der dortigen Lateinschule unter jesuitische Regie mit Gewalt geschah, und sicherlich auch, um die Einkünfte aus der St.-Anna-Wallfahrt der Stadt zu entfremden. Die Taktik, ja geradezu Gerissenheit Philipp Wilhelms enthüllt dessen Urteil über den Neuburger Landschaftskanzler Silbermann (S. 29 A. 39). Man muß es bedauern, daß Vf. bei soviel Sorgfalt und Nüchternheit in der Vorlage der Details dennoch so ausgeprägt dynastengläubig akzentuiert und die Fakten so stark unter die Absicht einer vordringlichen „Bewertung" (8) zwingt. Das führt zu derart unverständlichen Interpretationen wie S. 35/36, wo die unverhohlene Proselytenmacherei des Herzogs verharmlost und seine raffinierte Schutzbehauptung als Beweis für seine Loyalität gegen die Religionsbestimmungen des Friedensinstruments gewertet wird. Ebensowenig paßt in dieses Bild von der angeblich religiös bestimmtn Loyalität des Fürsten die Argumentation mit der Kategorie „Wiedergutmachung" (202). Diese zielt (gerade auch im Sinne des Herzogs selbst) auf eine mit politischen Mitteln zu bewirkende Kompensation. Ganz gleich, ob nun die „Benachteiligung" durch spontane Konfessionsänderung oder auf Druck entstanden ist, „Wiedergutmachung" von oben her paßt nicht in das Bild von der vermeintlich integren Religiosität Philipp Wilhelms.

Die Abhängigkeit des Fürsten in seinen Entscheidungen (205) von seiner Umgebung bestätigt eben beides, den Einfluß der Jesuiten wie auch im weiteren Verlauf der politischen Ereignisse und Verhandlungen die Mitwirkung der Räte und Gesandten, die jene „Intransigenz", mühsam und stückweise zwar, korrigieren (müssen). Daß gerade die Räte und Gesandten mehr Loyalität bewiesen als der Landesherr selbst, muß der Autor wiederholt bestätigen, so S. 207: „Die beiden Gesandten beachteten immer noch mehr als Philipp Wilhelm das Gesamtwohl der Katholiken in allen jülich-klevischen Ländern, während der Herzog hauptsächlich für seine Erblande sorgte." Kaum eine andere Stelle bekräftigt deutlicher den rein machtpolitischen Egoismus in der Position des Fürsten.

Auch nach den Ausführungen S. 208 kann nicht die Rede davon sein, daß einer der beiden Kontrahenten etwas anderes im Auge gehabt hätte als den rüden politischen Vorteil. Der ermüdende Kuhhandel um Feiertage, Heiligenverehrung, Exerzitien und dergl. gibt doch deutlich zu erkennen, dazu die konfessionalistische Betulichkeit und ostensible Beflissenheit beider (!) Fürsten, daß Religion für sie Mittel zum Zweck ist. Geradezu grotesk ist es, daß der starrköpfige „Philipp Wilhelm versuchte, hinter die Gründe für die brandenburgische Hartnäckigkeit zu gelangen" (208). Wiederholt bleibt festzustellen, daß die herzoglichen Gesandten fast immer mehr auf Konsens bedacht und toleranter sind als der Herzog (212 und bes. 215!). Dagegen ist beispielsweise 1666 Philipp Wilhelm nicht bereit, dem Vorschlag zuzustimmen, wonach jene Gemeinden ausgenommen werden sollten, die selbständig ihre Konfession geändert hätten. Wenn er später doch die evangelischen Untertanen „respektiert", beweist das gerade den Druck der Verhältnisse und politischen Motive und keineswegs die unterstellte Loyalität eines primär religiösen Gewissens.

Vf. hat offenbar eine geringe Meinung von der weltanschaulichen Toleranz, die in seinem Urteil als Indifferentismus gilt. Nur so ist es erklärlich, daß er (unter Berufung auf Albert Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955) die Haltung Philipp Wilhelms als „auf einer sittlichen Entscheidung" beruhende ‚Toleranz' spezifiziert. Hier setzt sich doch ein gewisses nachtridentinisches Mißtrauen gegen jene weltanschauliche Toleranz durch.

In Wirklichkeit, und dafür liefert gerade Vf. unübersehbare Beweise, ist Philipp Wilhelms „Toleranz" schlichter politischer Opportunismus, der die katholische Karte ebenso beharrlich (und ohne Rücksicht auf den Eigenwillen der Untertanen) bis an die Grenze des Möglichen ausspielt wie Brandenburgs Kurfürst die evangelische (vgl. 217).

Die schleunige uneingeschränkte Toleranzbekundung Philipp Wilhelms bei Antritt des pfälzischen Erbes 1685 enthüllt seine wahren Motive unmißverständlich. Um so unverständlicher wirkt dann der Schlußsatz Jaitners (318): „So gab er am Niederrhein und in der Pfalz ein Beispiel dafür, daß sehr wohl ein gläubiger katholischer Fürst andersgläubigen Untertanen gegenüber Schutzherr sein konnte" (nach Hans Rall, Pfalz-Neuburg und seine Fürsten, Neuburg 1955). Ganz abgesehen von der Leerformel „Schutzherr" (denn „Schutzherr" war der schließlich gegen den fürstlichen Egoismus unter dem Druck der Verhältnisse ausgehandelte Vertrag) mutet die wiederholte Beteuerung der Katholizität Philipp Wilhelms etwas beflissen an. Soll damit die im Detail vom Autor gewissenhaft herausgearbeitete Bewußtseinsspaltung Philipp Wilhelms zwischen zielbewußten machtpolitischen Opportunismus und demonstrativer Religiosität zugedeckt werden?

Vf. hat seine Hypothese vom kreuzbraven katholischen Fürsten Philipp Wilhelm erfolgreich falsifiziert. Er hat das mit aller wissenschaftlichen Exaktheit und mit umfassender Materialaufschließung getan. Wenn er so auch die eigene Hypothese widerlegt und sein dynastisches und wohl integralistisch-katholisches Geschichtsbild im Ergebnis unglaubwürdig macht, sein tatsächlicher Beitrag zur Geschichte der religiösen Toleranz am Niederrhein ist ein Erkenntnisfortschritt, den man nicht unterschätzen darf. Seine Untersuchung rekonstruiert minutiös den umständlichen und mühsamen Prozeß, der jene ‚theoretische', erasmianische Toleranz des 15. Jahrhunderts weiterführt. Es sind aber gerade jene Gewichte der Überlieferung, die von dorther kommende religiöse ‚Gemengelage' am Niederrhein und der immer noch starke Einfluß der Stände, die diese faktische Toleranz erzwungen haben. Sie ist kein Werk der Fürsten, soweit sie tatsächlich Toleranz ist. Die Fürsten, und die Untersuchung Jaitners beweist das gerade für Philipp Wilhelm, sind viel mehr ein Werk jener ‚Variablen'.

Grevenbroich Anton J. Gail

Friedrich, Klaus: **Marc Antoine Berdolet (1740–1809).** Bischof von Colmar. Erster Bischof von Aachen. Sein Leben und Wirken unter besonderer Berücksichtigung seiner pastoralen Vorstellungen. – Mönchengladbach: B. Kühlen 1973. 499 S. (Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen Bd 32) Ln DM 27.–

Das Bistumsarchiv Aachen hat seit seiner Errichtung im Jahre 1930 eine beachtliche Publikationstätigkeit entwickelt. Die bisher auf 32 Nr. angewachsene Reihe seiner Veröffentlichungen pendelt zwischen volkstümlichen, in ihrer Art sehr verdienstlichen Ortsgeschichten und streng wissenschaftlichen Arbeiten. Gemeinsam ist ihnen lediglich das Forschungsobjekt: Die kirchliche Vergangenheit im Gebiet des heutigen Bistums Aachen. Die hier vorliegende Arbeit entstand als Bonner pastoralgeschichtliche Diss. Vf. hat sie dem Leben und pastoralen Bemühen Marc Antoine Berdolets gewidmet, der als Pfarrer, Dechant, als konstitutioneller Bischof von Colmar und schließlich als erster Bischof des napoleonischen Bistums Aachen Repräsentant jener Übergangszeit mit ihren tiefen Umbrüchen war.

Diese Übergangszeit und namentlich das französische Zwischenspiel am Niederrhein sind verhältnismäßig gut erforscht. Das gilt auch für die kirchlichen Verhältnisse. Vf. erklärt denn auch, er wolle weniger die historische Forschung bereichern als auf der Basis des bisherigen Kenntnisstandes, den er zusammenfaßt, eine Würdigung Berdolets versuchen. Dabei stützt er sich nicht nur auf die Literatur, sondern auch auf bisher ungedruckte Quellen aus 15 Archiven. Über Torsys Geschichte des ersten Bistums Aachen hinaus bezieht er die elsässische Wirksamkeit Berdolets ein.

Der Wert der Arbeit liegt darin, daß sie am Beispiel eines Seelsorgers die pastoralen Möglichkeiten und die kirchliche Situation jener entscheidenden Jahre schildert. Obwohl Berdolet aus dem Elsaß kam und die deutsche Sprache gut beherrschte, war er seiner geistigen Prägung nach Franzose. Der Entwicklung der französischen Kirche fühlte er sich daher verbunden, als er 1792 – offenbar ohne besondere Hemmungen – den Eid auf die Zivilkonstitution ablegte und nach dem Schisma Mitglied und später Bischof der konstitutionellen Kirche wurde. Vf. entwirft hier ein durchaus positives Bild dieser schismatischen Kirche sowie ihrer pastoralen und synodalen Bemühungen, das der neueren Forschung entspricht.

Das eigentliche Kernstück der Arbeit bildet jedoch die Schilderung und Würdigung von Berdolets Aachener Tätigkeit. F. zeichnet hier das Bild des französisch gesinnten Geistlichen, der dem Terror der Revolution und dem Verfall der konstitutionellen Kirche entronnen war und nun als typischer Amtsträger des napoleonischen Staatskirchentums, als violetter Präfekt amtierte. Die Verhältnisse in dem neugebildeten Bistum und die zahlreichen staatlichen Anweisungen ließen dem Bischof selbst nur einen verhältnismäßig schmalen Ermessensraum. Vf. zeichnet liebevoll – und mitunter allzu breit – die vielfältigen Aufgaben des Bischofs mit seiner Fülle an Detailmaßnahmen nach. Manche der damals getroffenen Entscheidungen wirken bis in die Gegenwart fort.

Neben den Vorzügen der Arbeit sind auch einige Schwächen unübersehbar:

1. Die vom Vf. praktizierte Zitationsweise ist unkonsequent; so werden Quellen teils in der Originalsprache, teils in Übersetzungen zitiert. Bei Zitaten aus der Literatur wäre eine größere Zurückhaltung zu wünschen. 2. Vf. stellt die Seelsorgstätigkeit Berdolets m. E. in unzutreffender Weise als wegweisend dar. Dieser war von durchaus mittelmäßigem Zuschnitt, hat jedoch die nach der Säkularisation notwendig werdende Neuordnung der Seelsorge mit großer Hingabe betrieben. Auch die S. 297 geäußerte Meinung, Berdolet sei in der „sozialen Frage" bahnbrechend gewesen, entbehrt der Begründung. Vf. scheint hier wie an anderen Stellen vielmehr heutige Wünsche in seinen Helden zu projizieren.

Besonders wertvoll sind die der Darstellung beigegebenen 908 Regesten einschlägiger Dokumente. Dieser mit großer Mühe bearbeitete Teil scheint jedoch, wie Stichproben ergeben, nicht allen Anforderungen zu genügen. Unerfindlich bleibt z. B., warum bei einem beträchtlichen Teil der Stücke neben dem Datum nicht der Ort der Ausstellung mitgeteilt wird.
Druck und Ausstattung des Werkes sind vorbildlich.

Bonn Erwin Gatz

Altermatt, Urs: **Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto.** Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1972). 468 S. kart. DM 38.–

Es gibt keinen „politischen Katholizismus" als einheitliche, zeitlose, etwa aus päpstlichen Sozialenzykliken deduzierbare Größe. Geschichtliche Entwicklungen und Erfahrungen haben das politische Denken und Handeln der Katholiken in den verschiedenen Ländern sehr verschieden geprägt. Historische Erforschung und Analyse katholischer Politik haben darum gerade die nationalen und regionalen Gegebenheiten und Motivationen gründlich zu eruieren.

Für den schweizerischen Bereich geschieht dies in dem Buch von Urs Altermatt in mustergültiger Weise. Vf. stellt aufgrund ausgedehnter Quellenstudien, breit ausholend und klar gliedernd, den „langen Weg" der Schweizer Katholiken von der Niederlage des Sonderbundes 1847 bis zur Gründung der Schweizerischen Konservativen Volkspartei 1912 dar.

Es zeigt sich dabei, wie es auch „den schweizerischen Katholizismus" zunächst gar nicht gegeben hat. Prägend wirkten die kantonalen Eigenheiten, besonders aber der Antagonismus zwischen der politischen Tradition der katholischen Stammlande und der ganz anderen Situation des Diaspora-Katholizismus in den früher rein reformierten Städten und neuen Ballungszentren. Es hat sehr viele vergebliche Anläufe und mühsame Umwege gebraucht, bis die Schweizer Katholiken sich über alte und neue Barrieren hinweg dauerhaft zusammenfanden und ihrem gemeinsamen kirchlichen und politischen Willen feste Organisationsformen geben konnten. Ganz außerhalb von A.s Untersuchung bleiben dabei diejenigen Katholiken, die, gerade wo es um Alltag und Politik ging, nicht unter den Fittichen ihrer Kirche blieben, sondern auf eigene Faust den Anschluß an Zeit und Welt suchten und fanden – und dann dabei eben freisinnig oder sozialistisch wurden. A. beschränkt sich bewußt auf denjenigen Katholizismus, der sich innerhalb der schweizerischen Volksgemeinschaft immer stärker als von der Kirchenzugehörigkeit her geprägte, geschlossene „Subgesellschaft" verstand. Treue zur Kirche bedeutete ja dann immer zugleich Treue zu dieser Subgesellschaft, Eingliederung etwa in das alle Lebensgebiete umfassende katholische Vereinswesen. Mit der Entwicklung dieses Vereinswesens war denn auch die Entwicklung der politischen Organisation der Schweizer Katholiken aufs engste verbunden. Vf. schildert diese Entwicklung von 1848 bis zum Ersten Weltkrieg, wobei er das Schwergewicht auf die Zeit nach dem Kulturkampf, die Zeit der durch das Triumvirat Descurtins-Beck-Feigenwinter markierten sozialpolitischen Auseinandersetzungen und die Zeit der endlich gelingenden schweizerischen Parteigründung legt.

Stärker hätte wohl die Verflechtung und Abhängigkeit der Entwicklungen und Entscheidungen im schweizerischen Katholizismus in ihrem Verhältnis zu außerschweizerischen katholischen Entwicklungen miteinbezogen und reflektiert werden können.

Auf der letzten Seite des Buches spielt A. mit der paradoxen These, der „Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto" sei im Grunde zugleich der Weg der Schweizer Katholiken „aus dem Ghetto" gewesen. War etwa die Integration der Katholiken in den modernen schweizerischen Staat nur möglich, indem die Katholiken sich zuerst zusammenfanden und gemeinsam auftraten? Hier müßte weitere Reflexion einsetzen. Hier stellen sich über die historische Bestandsaufnahme und über den schweizerischen Raum hinaus Fragen von bedrängender Aktualität.

Münster Andreas Lindt

Repgen, Konrad: **Historische Klopfsignale für die Gegenwart.** – Münster: Aschendorff (1974). IV, 153 S. kart. DM 18.–

Der Bonner Historiker Konrad Repgen legt in diesem Sammelband neun Beiträge vor, denen bei aller unterschiedlichen Thematik eine prinzipielle Bedeutung für unsere Gegenwart zukommt, und nichts vermag die aktuelle Relevanz der Beiträge besser zu unterstreichen als der Titel „Historische Klopfsignale für die Gegenwart", ein Titel, den Repgen als Programm verstanden wissen will, als Alarmzeichen in einer Zeit, der es an „schlagenden Wettern" nicht mangelt, wie er ausdrücklich im Vorwort (IV) betont.

Für Repgens Auffassung von Geschichte und Geschichtswissenschaft ist aufschlußreich der den Sammelband einleitende Beitrag „Gesellschaft ohne Geschichte – Aspekte unserer Zukunft?" (1ff), eine geschichtsphilosophisch orientierte Besinnung, die er 1970 als Festvortrag zur Feier des 250jährigen Jubiläums des Hauses Aschendorff angestellt hat. Eine wichtige Ursache der geistigen Krisensituation unserer Zeit sieht er in der zunehmenden Ablösung des politischen Denkens von den historischen Fundamenten, er konstatiert für das vergangene Jahrzehnt der Bundesrepublik Verlust an Geschichtswissen und Geschichtsbewußtsein. Zutreffend weist er darauf hin, daß ein solcher Verlust die Gefahr in sich birgt, daß politische, also zukunftsgestaltende Entscheidungen nicht mehr hinreichend abgesichert sind durch Erfahrung, was das Risiko der Unkorrigierbarkeit mit sich bringe. Die gesellschaftlich-politische Entwicklung der Nachkriegsdemokratie sieht Vf. an einem Kreuzweg angelangt (17), ja, sogar in eine Staatskrise gedrängt, deren Symptome für ihn u. a. die studentischen Gewalttätigkeiten der ausgehenden 60er Jahre sind und die zur Wiederholung der Vorgänge von 1933, diesmal jedoch mit dem Ergebnis einer roten Diktatur, führen könnte. Die Vorgänge unserer Gegenwart als Zeichen der Zeit und nicht lediglich als schwindende Tagesereignisse zu begreifen, als Krisensignale einer latent gefährlichen geschichtlichen Entwicklung, deren Ende zwar noch in ungewisser Zukunft vor uns liegt, deren möglicher Ausgang jedoch aus analogen historischen Prozessen erschlossen werden kann, ist Repgens Anliegen.

Das Menetekel gilt auch für den kirchlichen Raum: „Politisch und kirchlich", so führte Vf. in seinem Vortrag „Wort eines Laien an die Priester" (33ff) 1970 vor der Dechantenkonferenz des Erzbistums Köln aus, „scheint mir, leben wir in einer Zeit, die sich mit der Jahrhundertwende, in welche Jeremias gestellt war, durchaus vergleichen läßt (34). Im Laufe der Geschichte habe es immer wieder Situationen gegeben, die von den Zeitgenossen rechtzeitig genug als das Außergewöhnliche, das auch außergewöhnliche Reaktionen erfordere, erkannt worden seien: z. B. die reformatorische Kirchenspaltung in Deutschland, das Jahr 1789 in Frankreich und das Jahr 1917 in Rußland (43). Die gegenwärtige innerkirchliche Situation sieht Vf. gekennzeichnet durch einen Schwund an Liebe zur Kirche (nicht zuletzt bei Theologen), durch Vernachlässigung, ja selbst Verketzerung der Tradition, durch euphorische Modernitätssucht und durch einen Verlust an „Common sense", was er mit Verlust an innerer Konsistenz gleichsetzt. Er bejaht durchaus das Engagement der Kirche in unserer Gesellschaft, warnt jedoch vor unkritischen Anpassungen an Modeströmungen unserer Tage, die nur zur Folge haben können, die Kirche und ihr Wirken in der Welt zu schwächen.

Die Position des Vf.s ist im besten Sinne „konservativ", ein Begriff, um dessen Klärung und Ehrenrettung er sich an anderer Stelle eindringlich bemüht. Resignation ist nicht seine Sache, seine Beiträge will er als „Klopfsignale" verstanden wissen, mit denen die Verschütteten bei Katastrophen im Bergwerk „die Außenwelt alarmieren und damit die Rettung herbeiführen können" (Vorwort). Soll man in diesem Zusammenhang auch die in ihrer methodischen Anlage vorbildliche Abhandlung „Über den Zusammenhang von Verhandlungstechnik und Vertragsbegriffen" (64ff), eine Untersuchung über die diplomatische Vorgeschichte der Bestimmung des Westfälischen Friedens, über die Zession der drei lothringischen Hochstifte und des Elsaß an Frankreich, sehen? Die Zweideutigkeit jener Klauseln hat ihre bedrückende Parallele in Formulierungen der Moskauer und Warschauer Verträge, die in unserer Zeit abgeschlossen wurden. Vf. expliziert diese Vermutung nicht, und so bleibt nur zu hoffen, daß er mit seiner Einordnung dieser historischen Vorgänge in die „Klopfsignale für die Gegenwart" nicht recht behalten wird: Die Schrekken der Reunion, diesmal unter der Flagge der östlichen Hegemonialmacht, mögen uns und unserem Volke erspart bleiben. In

den Kontext unserer Zeit gehört auch der Beitrag „Aktuelle Friedensprobleme im Lichte des Westfälischen Friedens" (50ff), in dem Vf. die Prinzipien und Zielvorstellungen des Westfälischen Friedens in Beziehung setzt zu den aktuellen Kontroversen internationaler Politik und den Problemen gegenwärtiger Friedenssicherung mit ihren mannigfachen Formen der Abschreckung, der diplomatischen Techniken, der „imperialen Pazifizierung" sowie der supranationalen Organisation und kollektiven Sicherheit.

Von besonderer Bedeutung für die Erhellung unserer jüngsten Vergangenheit sind schließlich die Beiträge „Das Ende der Zentrumspartei und die Entstehung des Reichskonkordats" (97ff) und „Hitlers Machtergreifung und der deutsche Katholizismus" (128ff). Hier wird deutlich (– was leider heute längst nicht mehr so selbstverständlich ist, wie es an sich „selbstverständlich" sein müßte –), daß nur eine saubere Auswertung des Quellenmaterials die zeitgeschichtliche Forschung weiterbringt und daß Kirche und deutscher Katholizismus die quellenkritische Arbeit wahrlich nicht zu scheuen brauchen.

Und schließlich: wenn in der Geschichtswissenschaft heute immer lauter die Forderung nach der Berücksichtigung sozial- und politikwissenschaftlicher Fragestellung erhoben wird, so ist dieses Postulat nach typologischer Generalisierung, sozialwissenschaftlicher Theoriebildung und Überwindung enger Fachwissenschaftsperspektiven ausgerechnet bei einem „Konservativen" erfüllt. Nicht zuletzt das verleiht dem vorliegenden Sammelband besonderen Wert.

Bochum Paul Mikat

Kolping, Adolf: **Fundamentaltheologie II.** Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. – Münster: Regensberg (1974). XXIV, 783 S. Lw. DM 64.–

Die Rückfrage nach Person und Wirken Jesu von Nazaret ist für die Theologie von fundamentaler Bedeutung. Gespannt nimmt man daher den 2. Bd. der auf insgesamt 3 Bde. geplanten Fundamentaltheologie von A. Kolping zur Hand, der sich um die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes (Untertitel) bemüht. Das umfangreiche Werk will die Glaubwürdigkeit der Offenbarung Gottes, als deren Zeugnisse uns die Schriften des AT und NT vorliegen, aufzeigen, indem es zunächst die Geschichte und den Glauben des Volkes Israels und dann das Auftreten Jesu schildert. Ziel der Darstellung ist es, die Kontinuität der Gottesoffenbarung durch die Geschichte Israels nachzuweisen, welche im Auftreten Jesu von Nazaret ihren Höhepunkt erreicht. Hierzu werden die Quellen mit den Mitteln historisch-kritisch arbeitender Exegese verhört. „Als das zentrale apologetische Wunder, das die Predigt der Kirche als glaubwürdig begründet, sehen wir also jene komplexe Tatsache an, daß uns in der Kontinuität der Offenbarungsgemeinde das gleiche ethisch geprägte Antlitz Gottes begegnet. Gott tritt uns innerhalb der Universalgeschichte inmitten der Geschichte Israels, allgemeiner: der Offenbarungsgemeinde, stets als derselbe entgegen: gestern, heute und allezeit" (15).

Das Programm des Buches ist also so weit, daß es nicht möglich ist, hier auf alle Einzelprobleme einzugehen. Vf. weiß, wie er im Vorwort sagt, selber darum, daß in manchen Fragen andere Stellungen bezogen werden können; und gewiß wird es an Kritik von seiten der jeweils betroffenen Fachexegeten nicht fehlen.

In zwei mehr einleitenden Paragraphen wird der umfassendste Kontext umschrieben: Offenbarung inmitten einer evolutiven Welt (16–59). Nach Kolping ist die Theologie selbst an der Evolution interessiert, da sie, wie auch schon die konkret-geschichtliche Offenbarung, selbst einer Entwicklung unterworfen ist (52). „Die Evolution ist die praktisch nicht mehr bezweifelbare gültige Beschreibung des uns erscheinenden Weltablaufs" (51). „Dies gilt auch für den Bereich des Geistigen, des menschlichen Bewußtseins. Sollte sich zeigen, daß die konkret-geschichtliche Offenbarung diesem Sachverhalt entspricht, dann wäre solche Korrespondenz ein eindrückliches Glaubwürdigkeitsmotiv, das uns anleitet, den Offenbarungsworten Glauben zu schenken" (59).

Der erste Hauptteil des Buches gilt Israel als dem kulturellen Raum und geschichtlichen Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit. Er ist in zwei Kapitel gegliedert, deren erstes den Glauben Israels im Wandel seiner Geschichte (74–210), und deren zweites den Gottesglauben und die Messias-Hoffnung darstellt, dem es also mehr um die Identität des Antlitzes Gottes im Wandel der Zeiten geht (211–234). Bevorzugte Autoren und Gewährsmänner sind hier: G. Fohrer, W. Eichrodt und G. v. Rad.

Der zweite Teil gilt dem „Höhepunkt und Zentrum der geschichtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes: Jesus von Nazareth". „Religionsgeschichtlich betrachtet, und diese Betrachtung ist dem vorgläubigen Menschen zunächst nur möglich, ist Jesus ein besonders bemerkenswerter Künder des Numen divinum. Als geschichtliche Erscheinung trat er mit dem Anspruch auf, das letzte Wort Gottes an die Menschheit zu sein. Diesem Anspruch gegenüber erhebt sich die Frage, ob er glaubwürdig sei. Die Frage der Glaubwürdigkeit des Anspruches Jesu als des Legatus divinus ist Gegenstand der Fundamentaltheologie, und dieser Frage haben wir jetzt nachzugehen. Die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit dieses Anspruches kann uns nur dann dienen, wenn wir sie letztlich in Eigeneinsicht gewinnen. Wir können deshalb nur Beweise brauchen, die nicht den Glauben voraussetzen" (235).

Zunächst werden (Kap. I § 8–10) die Quellen, biblische und außerbiblische, gesichtet und charakterisiert, aus denen wir überhaupt etwas historisch Gesichertes von Jesus von Nazaret wissen können. Dann folgt (308–344) ein Abriß über die äußeren Daten des Lebens Jesu. Diskutiert werden insbesondere Geburtsdatum und Herkunft Jesu, der chronologische Rahmen des öffentlichen Lebensweges Jesu, der Hergang des öffentlichen Lebens Jesu, das Todesdatum Jesu und sein letztes Mahl.

Das wesentlich umfangreichere 2. Kap. (344–710) will, entsprechend dem 2. Kap. des ersten Teiles, die Gottesoffenbarung in Jesus von Nazaret darstellen. Dabei geht K. so vor, daß er zunächst die Predigt Jesu ihrer formalen Eigenart, ihrem Gehalt und ihren sittlichen Forderungen nach untersucht (§ 12, a. b 345–438), dann das machtvolle Wirken Jesu würdigt (§ 12 c 438–467), in § 13 den eschatologischen Charakter der Predigt, also seine Vorstellung von der kommenden Königsherrschaft Gottes bespricht (467–540), um schließlich die Ablehnung Jesus seitens Israels, das letzte Mahl und die Passion zu behandeln (541–672). Ein letzter Paragraph umreißt die fundamentaltheologische Relevanz des sich aus dem Vorhergehenden ergebenden Jesusbildes und kommt zu dem Ergebnis: die Frage nach Gott „findet also der Mensch in der biblischen Botschaft beantwortet; das Antlitz Gottes, das sich dort, wenn auch immer deutlicher konturiert, gleichbleibend antreffen läßt, ist ein historisch-empirisches Phänomen, das damit die Ausgangsbedingungen einer rationalen Rechtfertigung des Glaubensaktes erfüllt. In Jesus von Nazaret hat es seine reinste und nicht mehr überbietbare Ausprägung gefunden." (705). „Zu den Gründen, die jenen Anspruch glaubwürdig machen können, gehören vor allem die Züge jenes gleichbleibenden Antlitzes Gottes" (706). „Jesus von Nazaret ... lehrte und lebte jenes Verkündigungsanliegen der Kommunikation der Menschen mit dem transzendenten Gott in einer nicht mehr überbietbaren, Verwunderung, Zustimmung und Nachfolge anregenden Weise. Entscheidend war nicht, ob er dabei Würdetitel seiner kulturellen Umwelt auf sich anwandte, sondern wie seine Autorität und Vollmacht sich ereignet hat" (707). „Zu den Gründen (scil. der Glaubwürdigkeit) gehört aber auch die Korrespondenz, die zwischen den Ansprüchen des menschlichen Herzens und der biblischen Lehre besteht, die Harmonie zwischen der Offenbarung und den Erwartungen echter Menschlichkeit" (707).

Man wird es zunächst als ein großes Verdienst des Vf.s werten müssen, das umfangreiche und angesichts der heutigen Forschungslage so komplizierte Problem des Rückganges auf die historischen Grundlagen der Offenbarung in Angriff genommen zu haben. Man muß K. auch bescheinigen, daß er sich redlich um die Auseinandersetzung mit der exegetischen Einzelforschung bemüht hat, anderseits darf man auch (mit ihm selber, s. S. 696) feststellen, daß seine Darstellung des historischen Jesus bzw. seine Einschätzung dessen, was auf historisch-kritischem Wege von Jesu Auftreten ermittelt und erschlossen werden kann, einem gewissen Minimalismus huldigt. Im Zweifelsfall tendiert K. dahin, eher der These den Vorzug zu geben, die weniger über Jesus zu wissen beansprucht, als der gegenteiligen. Exegeten wie J. Jeremias und H. Schürmann sehen sich öfter kritisiert als F. Hahn, H. Braun und R. Bultmann. Als Beispiele seien genannt seine Ausführungen zum letzten Abendmahl Jesu, zu den Amen-Worten, zum Menschensohn-Titel, zu den Wundern Jesu, zur Einstellung Jesu angesichts der bevorstehenden Passion; über ein Selbstbewußtsein oder sogar Sohnesbewußtsein, das sich doch immerhin in der Abba-Anrede zum Ausdruck gebracht haben könnte, erfahren wir ebensowenig wie über einen besonderen Vollmachtsanspruch.

Diese Tendenz, wenn auch nicht gerade den Rückwärtsgang, so doch den kleinsten Gang einzulegen, mag verständlich sein aus dem Bestreben, möglichst wenig positive Angriffsflächen zu bieten, nur das historisch Gesicherte und Zweifelsfreie anzuführen; aber kann dann nicht alles bezweifelt werden, und ist nicht schon so gut wie alles in Frage gestellt worden? Lassen sich in diesem Felde überhaupt mehr als Wahrscheinlichkeiten ausmachen, wenn man nicht lediglich auf rein äußerliche facta bruta abstellt, die

aber keinen Sinn hergeben können? Man muß die Schwierigkeit der Problemlage, in die der Fundamentaltheologe und Exeget nun einmal hineingestellt ist, nicht übersehen, um in manchen Einzelfragen zuversichtlicher zu sein (vgl. jetzt auch „Rückfrage nach Jesus", hrsg. v. K. Kertelge, Freiburg 1974).

Zu den mehr einleitenden Ausführungen betr. einer evolutiven Welt sei es noch gestattet folgendes zu bemerken: verschreibt der Vf. sich nicht zu „dogmatisch" einem bestimmten Weltbild, das, wenn es erkenntniskritisch betrachtet wird, vielleicht doch nicht als so unbezweifelbar gültig hingenommen werden muß, wie K. meint, sondern nur eben ein Weltbild neben anderen denkbaren vorstellt? Und trägt dieses Weltbild für die eigentlich fundamentaltheologische Fragestellung wirklich soviel aus, wie K. meint, so daß eine Fundamentaltheologie wesentlich anders aussehen würde, wenn man von diesem Weltbild absehen würde?

Würzburg Walter Simonis

Die Frage nach Jesus. Hrsg. von Ansgar Paus. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1973). 379 S. kart. öS 250.–, sfr 44.75, DM 35.–

Die bei den Salzburger Hochschulwochen 1972 gehaltenen Vorträge veröffentlicht Ansgar Paus unter dem Gesamttitel „Die Frage nach Jesus".

Der Beitrag von David Steindl-Rast „Jesus als Wort Gottes in vergleichender religionspsychologischer Sicht" (9–68) hat nur im Titel etwas zu schaffen mit der Tagesfrage von Salzburg. Die metaphorischen Aussagen dieses Religionspsychologen verderben jede Frage. Fragen der Religionen, die Frage nach der Religion, auch die Frage nach Jesus werden zu „scheinbaren Widersprüchen" heruntergespielt und mit Hilfe dieser Manier „versöhnt" (66).

Josef Finkenzeller analysiert anhand der neueren theologischen Literatur Fragen, soweit diese den offenen Horizont menschlichen Hoffens bestimmen. Die so anstehende Offenheit und damit die Frage nach Jesus wird indes vom Dogmatiker Finkenzeller in einer Reihe von Aufrissen stets so schnell mit dem Hinweis auf die Auferstehung Jesu beantwortet, daß alles Fragen verkündigend zugedeckt wird. Finkenzellers Literaturübersicht „Die Auferstehung Jesu und unsere Hoffnung" (181–270) argumentiert mit einer vorausgesetzten Verkündigungs-Metaphysik. Im Grunde unterschlägt solche Denkform die Frage nach Jesus. Zum Tragen gekommen wäre die Frage nach Jesus vielleicht in der Umkehrung des Themas, das dann heißen könnte: Unsere Hoffnung und die Auferstehung Jesu. Doch dieser möglichen und in der Literatur seit Blondel, Bloch oder Tillich anstehenden Fragestellung versagt sich Finkenzeller.

Alfons Auer sieht die Schwierigkeit, die heute die dogmatische Argumentation bereitet: „Mit einem hermeneutischen Zirkel kann man nur jene überzeugen, die sich ein systemkonformes Denken angewöhnt haben" (276). Also nimmt Auer in seinem Beitrag „Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu" (271–364) Probleme der Normenfrage auf, verweist auf die offene Sozialphilosophie von P. L. Berger (327) und mit W. Kasper auf die Transzendenz in den Existenzweisen des Menschen, die als „naturaler Unglaube" (329) gelebte Fragen vorlegen. Weil aber auch der Tübinger Moraltheologe die Reflexion der gelebten Fragen in den „neuen" (aber eben dogmatischen) „Sinnhorizont – Kommen des Reiches Gottes" (289) transportiert, deshalb präsentiert sich dann doch wieder sowohl die Botschaft Jesu wie deren Aktualität in apodiktischen Anspruchs-Sätzen (300, 303). Noch bei Auer brechen – trotz seiner Einwände gegen nur systemkonformes Denken (276) – die Fragen zusammen im hermeneutischen Zirkel, den der Stelzenbergschüler „Reich Gottes" nennt.

Wolfgang Beilner bietet eine gut lesbare Forschungsgeschichte zur Frage der Neutestamentler nach Jesus dar: „Der Weg zu Jesus" (69–150). Redlich im Blick auf diese Forschungsgeschichte kommt Beilner zum Schluß, exegetisch orientierte Christen müßten sich dazu durchringen, mit „Aporien" zu leben (118ff, 123): Aporien, die Jesus von Nazareth und den erhöhten Christus, die den Menschensohn und das Wort Gottes nicht ineins feststellen können, etc.. Nun wird man im Blick auf die Forschungsgeschichte ntl. Exegese der Auskunft, am Ende würden dort Aporien festgestellt, kaum widersprechen können. Dem Aufruf indessen, also gelte es „mit Aporien zu leben", kann ein Christ, der dem Evangelium glauben will, nicht folgen: Seit wann ist der Aufweis von Aporien eine gute Botschaft? Zugegeben, seit der Sokratischen Aporie haben Abendländer sich daran gewöhnt, ihr Fragen in Aporien verenden zu lassen. Am Ende aber führte diese Gewöhnung zur Verelendung des Fragens: Zuerst zum Widerspruch, dann zum militanten Nihilismus, heute zur Interesselosigkeit. Will man das gähnende Desinteresse nicht verantworten, dann wird man die Rede von den Aporien als das kennzeichnen, was sie ist – als eine Rede von der Krise. Wissenschaftstheoretisch folgt aus solcher Bezeichnung zwar gewiß nicht (auch dann nicht, wenn dies bei angeblichen Praktikern Mode wurde) ein Feldgeschrei gegen die Exegeten. Wohl aber folgt aus dem Hinweis darauf, die Rede von den Aporien spreche von der Krise, eine Ballrückgabe an die Exegeten. Diese, so scheint es, müssen sich fragen, ob ihr Feststellungsverfahren, das auf Aporien hinausläuft, ob ihre exegetische Methode nicht zuerst infrage gestellt werden müsse, damit in der Exegese statt der Aporien sich die Frage nach Jesus stelle.

In einer ausgezeichneten Reflexion, die den vorliegenden Band empfehlenswert macht, stellt sich Bernhard Welte der bei Beilner anvisierten Vorfrage zur Frage nach Jesus: „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen" (151–180). Der Religionsphilosoph Welte weist hin auf den Unterschied zwischen dem sich gleichbleibenden „Anspruch" und der an geänderte Welthorizonte gebundenen „Überlieferung" jeder – und also auch der Jesus-Christus-Aussage (154ff, 164ff). Die „Krise" erwächst aus den Sprüngen zwischen den Denkformen, in der Überlieferung also: Die „Kontinuität der... Form des Denkens und Fragens" nach Jesus kann nicht nur abbrechen, sie bricht tatsächlich manchmal ab (167). Die Differenz zwischen den neutestamentlichen Jesus-Erzählungen bzw. Christusformeln einerseits und den griechisch-philosophischen Fragen nach dem „Wesen" oder der „Natur" Jesu Christi seit Nikaia zeigt den Tatbestand eines solchen Abbrechens an. Schon diese Krise zwischen neutestamentlicher und patristischer Christusansage und noch einmal die Differenz zwischen den genannten und unseren Interessen kann nicht gelöst werden mit dem herkömmlichen Mittel der Explikation schon bekannter Aussagen. Sie ist aber auch nicht bewältigt mit der Feststellung, aporetisch unvermittelbar stünden sich verschiedene Denkformen gegenüber. Denn den Einstieg zur Lösung gibt nur eine „geschichtliche" Glaubensauffassung, die Herkunft und Art der Gedanken, die sich ein Mensch über das zu Glaubende macht (162f), ernst nimmt. Der Ernst der Lage als die Anfrage einer je gegebenen Jetztzeit ruft die „Übersetzung in neue Sprache, neue Leitlinien und Fragen und Denksysteme und Differenzierungen" herbei (167). Welte nimmt die Frage nach Jesus ernst und begründet diesen Ernst mit der Parallelverschiebung des „Welthorizontes", die gesellschaftlich und geschichtlich bedingt ist (164).

Ladislaus Boros zeigt mit seinem Meditationsmuster „Scheitern im Schicksal Jesu" (365–379), daß das Achten auf die von Welte benannte Verschiebung im Welthorizont die Sprache Gottes in Jesus nicht verrät, sondern als Existenzfrage dem fragenden Menschen nahe bringt. In einer exegetisch verantwortbaren Ausfaltung der „Gottesknecht"- und „Menschensohn"-Titel spricht Boros von der „Einsamkeit der Fülle", die in Jesu Leben als dessen Existenzweise aufbrach (368f). Nachdenklich interpretierend „übersetzt" Boros schließlich Mk 15,34 „Mein Gott, warum hast du mich verlassen" in unseren Welthorizont, wenn er sagt: In seiner Todesnot hat Jesus „noch einmal und diesmal endgültig ja gesagt zu allem, was wir Menschen sind, also auch zu unserem Nein. Somit wurde er für uns das Ja unseres Lebens" (378).

Weil Boros unsere Frage nach Jesus weder reduziert auf metaphysische Allgemeinheiten, die heutige Menschen für Plattheiten halten, noch auf ein evolutives Reich-Gottes-Modell, das die Fragen zwar aktualisiert aber im Modell verharmlost, noch auf je zwei festgestellte Aussagereihen, deren Verhältnis zueinander aporetisch bleibt –, weil Boros dies alles vermeiden kann, wenn er Existenzweisen als im Leben bestandene Erfahrungsweisen miteinander vergleicht, deshalb gelingt es ihm, die Krise zu sehen und sie im Sinne Weltes mittels der Parallelverschiebung zu meistern: Die Frage Jesu ist unsere Frage. Das wird zur Aussage, weil unsere Frage die Frage Jesu, die durchgestandene Frage Jesu war: Ja auch zu unserem Nein.

Vom sonst so kritischen Ansgar Paus hätte man sich anstelle der wenig sagenden Einleitung zum vorgelegten Sammelband eine wissenschaftstheoretische Kritik der Beiträge gewünscht. Der Standortfindung und Planung des Kuratoriums der Salzburger Hochschulwochen wären damit Kriterien für die Weiterführung dieser immer noch wichtigen Veranstaltung an die Hand gegeben worden.

Regensburg Norbert Schiffers

Hasenhüttl, Gotthold: **Füreinander dasein.** Brennpunkt moderner Glaubensproblematik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1971). 201 S. kart. DM 18.–

Es handelt sich um eine Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und noch unveröffentlichten Abhandlungen, die der Vf. in drei thematischen Abschnitten vorlegt: I. Verstehen, II. Gemeinde, III. Gott.

Im ersten Abschnitt seines Buches zeigt sich G. Hasenhüttl nicht nur als guter Kenner, sondern weitgehend auch als Schüler R. Bultmanns. Sein theologisches Wahrheitsverständnis – Wahrheit ist nicht objektivierbar, vollzieht sich im Dialog (17), besitzt personalexistentialen Anrede- bzw. Begegnungscharakter und fällt letztlich mit „Liebe" zusammen (21), – wie auch sein Einbringen der Entmythologisierung in die dogmatische Reflexion (22–32) sind eindeutig bultmannianisch geprägt. Die Fragen, die sich aus

einer solchen Bultmann-Rezeption für den katholischen Dogmatiker ergeben, werden besonders in einem einschlägigen Vortrag aus dem Jahre 1966 (33–52) klar und redlich ausgesprochen. Daß es dabei zu einer gewissen Abwertung der herkömmlichen katholischen Theologie und zu einer Überbewertung des „existentialen Ansatzes" kommt, könnte man als Folge ökumenischer Entdekkungsbegeisterung verbuchen. In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum Vf. bei seiner Analyse des Dogmenbegriffs den Akzent vorwiegend darauf legt, daß Dogma zeitbedingter Ausdruck der glaubenden Gemeinde ist, vorläufige „Sprachregelung" mit einem „gewissen verpflichtenden Charakter" (48) und auf jeden Fall „menschliche Aussage", die „immer in einer Differenz zur Wahrheit" des geoffenbarten Gotteswortes steht (47). Das führt freilich da und dort zu einem Stehenbleiben an der Schwelle der eigentlichen hermeneutischen und sprachwissenschaftlichen Problematik. Der Leser erfährt, worin die Relativität und die Vorläufigkeit dogmatischer Aussagen bestehen, nicht aber, ob und wie der spezifische Aussage-, Wahrheits- und Orientierungscharakter des Dogmas hermeneutisch und sprachtheoretisch begründet werden kann. Die leicht zu leistende Kritik geht kaum in die schwierige Grundsatzreflexion über, ein Einwand, den man auch etwa den sonst mutigen Stellungnahmen H. Küngs zur Unfehlbarkeitsproblematik machen konnte.

Im zweiten Abschnitt, wo Vf. seine Gedanken zur Thematik „Kirche und Amt" anbietet, hat der Rezensent den Eindruck, Hasenhüttl gelinge es nur sehr schwer, seine Emotionen gegen die ekklesiale Institution so weit zu meistern, daß er von dieser mit ungetrübter wissenschaftlicher Sachlichkeit und Genauigkeit zu reden vermag. Der bisher unveröffentlichte Vortrag „Abschied von Hochwürden. Zur Entmythologisierung des Priesterbildes" (104–113), ist für ein solches affektbetontes Theologisieren besonders charakteristisch. Im Sog von Nietzsches Priester-Kritik wird die Frage gestellt: „Sind also die Priester wirklich eine Mischung von zölibatären Eisbären, von schlauen Füchsen und falschen Schlangen? Oder sind sie das ausersehene Opferlamm, das für unsere Sünden sich Gott weiht und den Gott der Religionsgeschichte versöhnt?" (104). Nach einem solchen Start gelingt es dem Vf. nicht mehr, seine „Denkrakete" auf den Boden einer religionswissenschaftlich und theologisch sauber durchgeführten Reflexion zurückzuholen. Was von der Religionsgeschichte und vom NT angeführt wird, bleibt polemisch gefärbt. Und das „neue Priesterbild", das danach skizziert wird (man wundert sich, warum Vf. sich des Wortes „Priester" trotz aller Ablehnung noch bedient), bleibt in einigen vagen Gedanken an Menschsein, personales Engagement, Liebe und „Für-andere-dasein" stecken (109–113). – Ein anderer Beitrag, „Hirten, die sich selbst weiden" (Untertitel: „Biblische und philosophische Aspekte zum kirchlichen Hirtenbild") besitzt wissenschaftlicheren Charakter. Literaturgeschichtliches, religionsgeschichtliches und biblisches Material wird sauber und anregend referiert. Doch kommt bald auch da die schon erwähnte Tendenz zur Geltung: das Thema „Hirteninstitution" erscheint im Kontext eines recht negativ bestimmten Institutionsbegriffs. J.-P. Sartres Gruppen-Theorie wird zu Hilfe gerufen, um die Fraglichkeit einer institutionalisierten und hierarchisierten Hirtenfunktion aufzuzeigen, wobei Sartres Theorie mit dem Thema des „allgemeinen Priestertums" kombiniert wird (79f). Die Überlegungen finden ihren Abschluß im Heideggerschen Gedanken an „den Hirten des Seins". Dabei wird deutlich spürbar, welche verschiedenen Sprachspiele Vf. zusammenzubringen pflegt, ohne immer deren möglicher bzw. unmöglicher Vermittlung eingedenk zu sein. – In einem dritten ekklesiologischen Beitrag: „Das kirchliche Vorsteheramt, seine Funktion und seine Entwicklung" (86–103) legt Vf. seine These vom Amt des Gemeindeleiters bzw. des „Vorstehers" im Rahmen des „allgemeinen Priestertums" dar und verbindet diese mit seiner These von der charismatischen Struktur der Kirche. Beide Thesen erhalten ihre Begründung in einer recht persönlichen Interpretation des NT und des 2. Vaticanum. Was sich aus den so begründeten beiden Thesen für das gegenwärtige Amtsverständnis ergibt, ist jene Unterscheidung zwischen „Grundstruktur" und „Hilfsstruktur", die Hasenhüttl bereits in seiner Habilitationsschrift, „Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche" (Freiburg 1969) ausgearbeitet hatte. Demnach gehören der Episkopat, der Presbyterat und der Diakonat „nicht nur in die Ordnung /.../ der Charismen, sondern sind zugleich Hilfstruktur, die soziologisch notwendig geworden ist". Sie mögen „als gottgewollt verstanden werden", haben aber „nicht die Bedeutung kirchlicher Grundstruktur, sondern zeitlich bedingter Hilfsstruktur" (99f). Sie sind Früchte einer „menschlich-geschichtlichen Entwicklung", nicht aber notwendige Bestandteile des „Christusleibes", der grundsätzlich und völlig charismatisch strukturiert sein soll (vgl. 100). Nach dieser Unterscheidung (die der Rezensent nicht problemlos nachvollziehen kann), kommt es zur praktischen Forderung, der Vorsteher solle vor allem die Funktion des Koordinierens in der Gemeinde erfüllen (101, vgl. 94, 99). Damit wird im Vorsteheramt jener Dienst an der Einheit anerkannt, der auch für die genuin katholische Überlieferung immer ein Wesensmoment des Episkopates ausmachte. Daß dieser Dienst an der Einheit nicht ohne jegliche Institution sein kann, scheint dem Vf. inzwischen klar geworden zu sein. Das zeigt sein Concilium-Aufsatz (Januar 1974, 7–11), wo er die Konzeption „einer Kirche als ‚Institutionalisierung' der Herrschaftsfreiheit" positiv in Erwägung zieht. Er macht sogar den Vorschlag, das Liebesgebot in diesem Bereich zu „institutionalisieren" und in Rom eine „congregatio ad fovendam caritatem", die über dem Papst stünde, einzurichten (ebd. 11). Letzterer Vorschlag ist im Kontext des Hasenhüttl'schen Denkens durchaus verständlich: für dieses Denken hat die „Liebe" immer und überall das letzte Wort (vgl. 62, 11,2 122, 124f). Diese Eigentümlichkeit hat freilich Vorteile und Nachteile. Ein Vorteil davon ist eine unbestreitbar große Menschlichkeit in der theologischen Bemühung. Ein Nachteil davon ist eine „weiche" Ekklesiologie, die etwa die harten soziologischen und politischen Wirklichkeiten leicht übersieht. Damit die „Liebe" als theologisches Prinzip fungieren kann, müßte ihr Begriff schon klarer und differenzierter erfaßt werden, als dies hier der Fall ist.

Der dritte Abschnitt des Buches ist dem Gottesproblem gewidmet. Sofort ändert sich der Ton. Er ist ruhig und ohne Spur von Polemik. Die Beiträge bieten gut gewähltes, wissenschaftlich bearbeitetes Informationsmaterial an. Dieser dritte Abschnitt ist ohne Zweifel der lesenswerteste Teil des Buches. Die Probleme werden klar und ohne Minimalisierung gestellt. Methodisch hervorragend ist der erste Beitrag über „Die Bedeutung des historischen Jesus als Glaubensgrund" (139–155). Auf eine kurze und hilfereiche Einführung in die sog. „Leben-Jesu-Forschung" und in die „Neubesinnung auf den historischen Jesus" folgt eine ausgezeichnete Problemstellung und Begriffsklärung, dann werden die verschiedenen Positionen von der „Entkerygmatisierung" bis zur „Kerygmalegitimierung" angeführt. Das ganze findet seinen Abschluß in einem Lösungsversuch, der durchaus überzeugend wirkt. In diesem Lösungsversuch spielen E. Käsemann und G. Ebeling eine erhebliche Rolle, Hasenhüttl weiß aber deren Forschungsergebnisse in ein persönlich durchdachtes Urteil mit erstaunlicher Ausgewogenheit und kritischem Vermögen zu integrieren.

Auch ein zweiter Beitrag des dritten Buchabschnittes, „Die Wandlung des Gottesbildes" (156–185), verdient uneingeschränktes Lob. Hier wird das gegenwärtige Gottesproblem bis in seine Radikalisierung im Thema vom „toten Gott" klar, präzis und sachgemäß dargestellt. Nicht nur die Gedanken, sondern auch das Grundanliegen Jean Pauls, Hegels, Feuerbachs und Nietzsches kommen angemessen zur Geltung, bevor die theologischen Versuche Tillichs, Bonhoeffers und der sog. Gott-ist-tot-Theologen analysiert werden. Die abschließenden Überlegungen über das biblische Gottesbild passen diesmal ganz und gar in die umrissene Problematik hinein. Das Fazit klingt hier plausibel: „Wollen wir dem biblischen Befund gerecht werden, so müssen wir sagen, daß sowohl die Gegenwärtigkeit Gottes betont wird wie auch das geschichtliche Handeln in der Treue seiner Verheißung, seiner Zukunft; das ‚Du' Gottes in der Anrufung wie sein ‚Er' im Ausruf" (184).

Man fragt sich, warum Hasenhüttl im vorliegenden Buch Arbeiten so verschiedener Art und Qualität zusammengestellt hat. Eine Mischung von wissenschaftlichen Abhandlungen und populären Gelegenheitsschriften lohnt sich selten und kann dem Gesamtniveau nur zum Schaden gereichen. Die Neigung, bestimmte theologische Themen (Jesus-, Gottesfrage) in voller Sachlichkeit und intellektuellem Einsatz, andere (Kirche, Amt, Charisma, Priestertum) mit Voreingenommenheit zu behandeln, trägt kaum zur Festigung des Vertrauens beim Leser bei. Es ist zu wünschen, daß Vf. seine wissenschaftliche Akribie und seine spekulative Begabung, die er etwa bei der Behandlung des Jesus- und Gottesproblems

gezeigt hat, mit einem ausgewogeneren ekklesiologischen Urteilsvermögen verbinde, und daß er sich dabei einer differenzierteren Theologie der Liebe bediene.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Pfleger, Karl: **Christusfreude. Auf den Wegen Teilhards de Chardin.** – Frankfurt/Main: Knecht (1973). 204 S. kart. DM 19.80

Karl Pfleger, der am 6. 10. 73 in bestaunenswerter Frische seinen 90. Geburtstag feiern konnte und sich seit seiner Erstveröffentlichung „Geister, die um Christus ringen" (1934) vielfach als ebenso tiefgläubiger wie weltoffener Interpret moderner christlicher wie nicht-christlicher Aussagen erwies, legt hier sein „geistiges Testament" (16) vor. Er selbst hat ja sein langes Leben lang um „Christus gerungen", um ein tieferes Verständnis des Glaubens: „Glauben heißt eine intellektuelle Synthese vollziehen" (Teilhard; 179). Nun will er bezeugen, daß dieses Ringen ihm eine tiefe, einzigartige Freude geschenkt, und wer vor allem ihm dabei geholfen hat: „... Christusfreunde ... in langsamem Vorwärtstasten auf kleinen Wegstrecken mit Teilhard ..." (15) entstanden.

Man darf von dieser Schrift somit nicht erwarten (oder verlangen), daß sie die tiefen Fragen, die Teilhards großartige Konzeption aufwirft, wissenschaftlich prüft und schlüssig beantwortet: Muß Welt wirklich als ein Universum (oder gibt es zumindest ein Materie- und ein Antimaterie-Universum?), und muß sie als in Entwicklung auf einen Endzustand gedacht werden (oder gibt es ein „pulsierendes" Universum, in dem die gegenwärtige Vervollkommnung nur eine Zeitphase ist?); muß der Mensch als „der fortgeschrittenste Zustand, die sinnvollste, vollkommenste Gestalt und Verdichtung, in welcher der Weltstoff sich darbietet" (185) verstanden werden? Auch wenn man diese Fragen bejaht, bleibt die m. E. schwerwiegendste theologische Frage an Teilhard: Was wird aus seiner Intention, eine alles umfassende Konzeption zu geben, wenn es rein geistige Kreaturen gibt? Geistige Kreaturen also, die nicht den langen Anmarschweg des evolutiven Prozesses bis zur Bewußtwerdung ihrer selbst durchlaufen haben, sondern von Anfang an rein geistig waren und sind? Vergl. Lat. IV: „... condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam." Man schiebt gemeinhin heute diese Aussage, als hätte sie nichts mehr zu sagen, beiseite – woher weiß man das gesichert? Gibt es in der Tat keinen „Engel"?

Diese Fragen überprüft P. jedoch nicht, er folgt in seinen Darlegungen vor allem Br. de Solages und H. de Lubac, sich aber auch auf andere Deutungen wie die Cuénot's oder I.-Fr. Görres' stützend. In solch einer wissenschaftlichen Überprüfung sieht er auch nicht seine Aufgabe! Er hat eine größere: Seelsorger zu sein für die wahrhaft „Armen" in unserer Kirche – für jene Intellektuellen, die um den Glauben als einer „intellektuellen Synthese" ringen und dabei recht oft allein gelassen werden.

Schon als Student mußte sich P. mit dem Pessimismus Schopenhauers (100), dem Skeptizismus A. Frances (194) auseinandersetzen und nun sieht er sich mit der Aussage J. Monods konfrontiert:

„Der Mensch muß endlich aus seinem vieltausendjährigen Traum aufwachen, um seine totale Einsamkeit, seine radikale Fremdheit zu entdecken. Er weiß jetzt, daß er wie ein Zigeuner am Rand der Welt haust. Am Rand eines Universums, das taub ist für seine Musik, gleichgültig gegenüber seinen Hoffnungen, seinen Leiden wie seinen Verbrechen. Vielleicht kann er durch den Heroismus seines ethischen Wahrheitsfanatismus den Drang nach Selbstübersteigung befriedigen, der dem Menschen innewohnt und der ihm Lebensnotwendigkeit ist. ... Der alte Bund ist gebrochen: Der Mensch weiß, daß er allein ist in der herzlosen Grenzenlosigkeit des Universums, aus dem er durch einen Zufall aufgetaucht ist. Und nirgendwo steht weder sein Geschick noch seine Pflicht geschrieben. Er muß wählen zwischen dem Reich und der Finsternis" (193/94).

Trifft es zu, daß es keine andere Wahl gibt? Spricht Wissenschaft wirklich so eindeutig, wie Monod vorgibt, daß sie es tue? P. hatte zwar schon aus dem erschütternden Ringen P. Wusts um eine lichte Gewißheit und dessen Zeugnis im Schatten der Todesstunde: „Ich befinde mich in absoluter Gewißheit", erfahren, daß Seinsvertrauen dem Suchenden zukommen kann; aus dem Scheitern R. Schneiders, daß es ein Hinein-scheitern in den „hellen Tag" von Ostern geben kann – echte Freude im Glauben schenkte ihm erst Teilhard. „Nun hat meine Christusfreude ihren einstweiligen Höhepunkt erreicht mit Hilfe des Naturwissenschaftlers und Christusmystikers Teilhard de Chardin. Er hat die kosmische Gestalt Christi in einem gewaltigen Blitzstrahl zur Enthüllung gebracht" (146). Dreifach gestaffelt ist diese Freude: Wenn es wahr ist, daß Gott selber in Jesus von Nazaret die menschliche Natur angenommen hat, dann ist nicht nur „irgendwie" plausibel bzw. vertretbar, sondern zuinnerst begründet, daß „das menschliche Phänomen ... die Garantie dafür (ist), daß die aufsteigende und nicht die niedersteigende Tendenz das letzte Wort hat" (183). Wenn es wahr ist, daß Jesus für alle das Heil erwarb, „durch einen göttlichen Schmerz, in dem die ewige Liebe sich ausblutet über alle innerweltlichen Wunden hinaus" (U. v. Balthasar, 145), dann sind diese Wunden deshalb nicht nicht mehr real, sie sind aber „aufgehoben"; wenn es wahr ist, daß das Christuszeugnis nicht nur anthropologischer, sondern kosmologischer Dimension ist, dann haust einer sicher nicht „wie ein Zigeuner am Rande der Welt": Er, der universale Christus, der Pantokrator – und auch die sind keine Zigeuner, die in Ihm sein dürfen! „Das Leben hat nur einen Sinn und seine Rechtfertigung, wenn es einmal wenigstens, wenigstens am Ende Leben in Fülle und letzter Vollkommenheit wird. Mir hat eigentlich erst Teilhard, und zwar mit den Mitteln der heutigen Naturwissenschaft und seiner ‚konkreten Metaphysik', die Augen dafür geöffnet, daß der uferlos in Raum und Zeit eingebettete Kosmus evolutiv nichts anderes darstellen kann als den Aufbruch der Schöpfung zum absoluten Fest" (155).

Bad Honnef Heimo Dolch

Collantes, Justo SJ: **La Iglesia de la Palabra.** Bd. I und II. – Madrid: Biblioteca de Autores Christianos 1972. XL, 593 S., VIII, 395 S. [B.A.C. 338, 339. Historia Salutis. Serie de monografías de Teología dogmática] beide Bände Lw. Pta 550.–

Diese Arbeit gehört zur geplanten, lose erscheinenden, doch einem Grundkonzept – Heilsgeschichte – verpflichteten Dogmatik, die die Jesuitenprofessoren der Theol. Fak. Granada (Spanien) unter dem Titel Historia Salutis bei der B.A.C. in Madrid herausgeben. Die sich im vorliegenden Traktat – wie auch in der ihm als christologische Einheit vorangegangenen (vgl. ThRv 68, 1972, 160) – anmeldende Linie läßt den Sprung in Richtung auf das historische Denken erahnen, den die spanische Theologie in den zwei letzten Jahrzehnten gewagt hat: Bindungen an neoscholastische Traditionen, wie dies ähnliche Sammelwerke im gleichen Verlagshaus dokumentieren, wurden zugunsten einer das breitere Publikum ansprechen wollenden historischen Theologie abgestreift.

Vf. hat sich schon auf verschiedenen ekklesiologischen Gebieten betätigt: Die Pastoralbriefe wurden von ihm im Sammelwerk La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Nuevo Testamento II, B.A.C. 111, Madrid ²1965 kommentiert; die Verbindungslinien zwischen dem I. und dem II. Vatikanischen Konzil wurden von ihm auch einem breiteren Publikum (La cara oculta del Vaticano I, Madrid 1970) aufgeschlüsselt; den Erfordernissen der Lehre hat auch Vf. mit einer dreibändigen Ekklesiologie (Eclesiología católica, I.: La fundación de la Iglesia; II.: El misterio de la Iglesia; II.: La estructura de la Iglesia, Granada 1969/69) entsprochen.

Die hier rezensierte großangelegte Arbeit Collantes' beginnt mit einem hundertseitigen Umriß der Geschichte der Ekklesiologie von den Vätern bis zur Gegenwart. Da die Kirche in die heilsgeschichtliche Dynamik des göttlichen Mysteriums eingebettet betrachtet wird, wird demgemäß die Frage nach der Vorbereitung der Kirche im AT aufgerollt und mit umfangreichen exegetischen Hilfen erörtert. Der ntl Sprung von der Verkündigung des Reiches auf die Kirche wird eingehend thematisiert (I, bes. 272–280). Vf. entwickelt alsdann sein Bild von der Kirche unter den großen Metaphern „Volk Gottes" und „mystischer Leib Christi", wobei die eschatologische Ausgerichtetheit des neuen Volkes auf das Reich, das die Hauptlinie dieser Ekklesiologie ausmacht, sowohl ntl als auch von den kirchlichen Traditionen her (mystischer Leib) eingeholt und institutionell gestrafft wird. Dem schließt sich die Behandlung der apostolischen Hierarchie, der monarchischen Struktur der Kirche, der Sukzession und der Kollegialität an.

Der II. Bd. ist der Sendung der Kirche gewidmet. Logos-Palabra de Dios wird als Inhalt der Übermittlung der Kirche an die Welt zentral gewürdigt; hierin wird ein Hauptakzent des Sammelwerkes zur Sprache gebracht.

Dem Werk sind 12 Exkurse beigefügt: Einige bieten in zusammengedrängter Fülle wertvolles Material (z. B. Excursus III, über die verschiedenen Definitionen vom Wesen der Kirche I, 282–292; Exc. II, I, 234 über die Probleme der Eschatologie), einige wiederum sind eher paränetischen Zwecken geneigt: Exc. XI, über die Armut, II, 106–115, der Vorträge des Verfassers bei einer Klausurtagung des kolumbianischen Episkopats über aktuelle Probleme der Theologie wiederaufnimmt.

Dem Vf. ist keine wesentliche Seite der Lehre von der Kirche entgangen. Die Heranziehung der exegetischen Quellen wie auch die Verarbeitung der zahlreichen (angelsächsischen, skandinavischen, französischen, deutschen, spanischen) Sekundärliteratur sind beispielhaft. Auch die Lehre der Väter wird im historischen Kontext dargeboten. Auf brennende Fragen moderner Theologie (vgl. Säkularisierung I, 89–99) geht Vf. bedächtig und immer gut informiert ein. Besondere Hervorhebung verdient die Unbedingtheit, womit er Kirche dynamisch unter den Veranstaltungen der Heilsgeschichte aufgefaßt hat. Als willkommene Hilfe, Kirche eschatologisch als Zwischenzeit hinzustellen, ergibt sich dem Vf. die Exegese der Stiftung des Abendmahls. Eucharistie wird somit als Antizipation des eschatologischen Mahles des Gottesvolkes konstruiert. Vf. ist bestrebt, auch darin die Beantwortung der Frage nach der Rückführung des neuen eschatologischen Volkes Gottes auf den historischen Jesus zu begründen, was – bedenkt man die vermeintlichen institutionellen Vor-Zeichen der eucharistischen „Gemeinschaft" – den exegetischen Befund überfordert (I, 244–281). Im II. Bd. wird die Sendung der Kirche von der diakonalen Struktur derselben her aufgegliedert. Der Auftrag des Auferstandenen und die dem Raume der Intersubjektivität zwischen Jüngern und Auferstandenem gehörenden „Sendung" wird nicht so zentral gewürdigt wie die kirchenstiftende Feier des Abendmahls: Wird doch die Problematik von der Weiterführung der „Sache Jesu" (wie trägt diese Theologie der Sendung Rechnung?) wie auch jene der politischen Theologie (wo Sendung in pseudomorphosen Fassungen abgleitet) kaum berührt, was, liest man die temperamentvollen Ausführungen des Vf.s gegen die Linken und die Rechten im Vorwort seines Buches, seine Billigkeit haben mag.

Bamberg Ignacio Escribano-Alberca

Boff, Leonardo: **Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung.** Versuch einer Legitimation und einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. – Paderborn: Bonifatius-Druckerei (1972). 552 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Bd 28) Ln DM 45.–

Der Vf. ist Brasilianer, Professor an der Phil.-Theol. Hochschule der Franziskaner in Petrópolis (Brasilien) und mittlerweile einer der bekanntesten Theologen Lateinamerikas. Das vorliegende umfangreiche Werk ist seine Münchner Dissertation (bei Prof. L. Scheffczyk).

Die Einleitung (17–47) geht der Frage nach der Legitimation der Kirche in der Neuzeit nach und stellt diese Frage explizit in ihrer Bedeutung für eine Grundaussage der Ekklesiologie. Vf. referiert kurz die Versuche der historischen, religions-soziologischen, transzendentaltheologischen und struktur-funktionalistischen Methode. Er selber sieht, ausgehend vom II. Vaticanum (vgl. die Aussagen über „signum" und „sacramentum" in Lumen Gentium), seine Position („struktur-funktionalistisch") als Vermittlung „zwischen der Kirche in ihrer Andersartigkeit und der Welt als latenter Kirche und ‚anonymen Christentum'" (37). Vf. sucht darin nach einer alle anderen möglichen Aussagen über die Kirche tragenden „Grundaussage" (42f) und ihrer historischen und systematischen Legitimation.

Da das II. Vaticanum einen Gipfelpunkt des sacramentum-Gedankens darstellt, bemüht sich Vf. zunächst um einen Zugang zum sakramentalen Denken überhaupt. Das geschieht im Teil I (49–181). Zunächst wird der exegetische und patristische Befund befragt (49–82) und in seiner ganzen Ausfächerung vorgestellt. Das Wortpaar sacramentum-mysterion, im NT und bei den Vätern Aussage über den sichtbar-unsichtbaren Heilsplan Gottes überhaupt, gilt erst dann im Blick auf die Kirche und muß in dieser Spezifizierung gesondert untersucht werden. Vf. geht dieser Linie vom NT bis J. M. Scheeben nach (83–123). Der Durchblick ist von großer Dichte, mit den Schwerpunkten naturgemäß bei der Patristik und der Tübinger Schule. Es folgt sodann ein philosophisch-systematischer Versuch über die „Legitimation und Grenzen einer sakralen Denkweise" (123–181), mit jeweils kurzen geistesgeschichtlichen, naturwissenschaftlichen und psychologischen Exkursen. Die abschließende theologische Legitimation des Sakramentalen erfolgt von der transzendentalen Christologie K. Rahners her: Alles Geschaffene trägt die „menschlich-christlich-sakramentale Prüfung in sich selbst" (181).

Der II. Teil der Arbeit untersucht die „Kirche als Sakrament in der Theologie der letzten hundert Jahre". (182–375), eigentlich eine dogmen- und theologiegeschichtliche Untersuchung für sich. Die in Frage kommenden Texte des I. wie des II. Vaticanums werden genetisch und systematisch analysiert. Die Entwicklung von der mehr statischen Auffassung des „signum elevatum in nationibus" (Vaticanum I) bis hin zum Gedanken des „instrumentum salutis" (Vaticanum II) wird mit großer Akribie nachgezeichnet. Es folgen kürzere systematische Zusammenfassungen der mehrschichtigen Gedankengänge in drei Kapiteln: Die Kirche wird darin beschrieben als Sakrament in transzendentaltheologischer Sehweise, mit besonderen Verweisen auf Scheeben, Rahner u. Schillebeeckx (295–330); es folgt ein Kapitel über die Kirche als Sakrament in kategorial-ontologischer Betrachtung (330–360) und über die Kirche als „Sakrament des Pneuma" (361–375).

Teil III untersucht sodann die „Auswirkungen der Lehre von der Kirche als Ganzsakrament auf andere Fragenkomplexe der Ekklesiologie" (377–498). Vf. handelt von den Auswirkungen seiner Konzeption u. a. auf die traditionelle Lehre von den sieben Sakramenten, auf den Ökumenismus, die anderen Religionen, die Frage nach einer kosmischen Ekklesiologie und Christologie (so z. B. bei Leibniz, Blondel, Teilhard). Die Ambiguität und Ambivalenz jeden Zeichens, welche auch dem „sacramentum Kirche" anhaften können, werden in dem Abschnitt über das „syn-bolische und dia-bolische Moment im Sakrament" (476–498) kritisch besprochen: „Zeichen und Sakrament sind von ihrem Wesen her etwas ganz Konkretes, Praktisches und Funktionales, das die Menschen leicht anspricht. Die Kirche als Sakrament und Zeichen kann das nur erfüllen, wenn sie sich endlich dazu entscheidet, ein ständiges Verhalten und eine dauernde, sich immer kritisch aktualisierende Entsprechung zwischen ihr und den Menschen und ihren Gesellschaftsformen zu pflegen. Erst dann kann sie das Sakrament Gottes und Christi, seiner Liebe, Hoffnung und seines Heiles inmitten der Welt sein" (498).

Der abschließende Teil IV trägt den Titel des gesamten Werkes: „Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung" (499–537). Er behandelt zusammenfassend von der sakramentalen Funktion der Kirche angesichts der Erfahrung der Welt als Natur, der Welt als Geschichte, der Welt als hominisierter Welt, der Säkularisierung und der Revolution. Die Funktion der Kirche wird darin als kritische beschrieben, ja das Ganzsakrament „Kirche" könne positiv als ein revolutionstheologischer Begriff verstanden werden, insofern die Kirche permanent und ständig erneuernd Trägerin eines absoluten Sinnes und Zeichens seiner ständig erneuerten Verwirklichung zu sein hat. „Eine Kirche, die sich von der Welterfahrung her versteht, bringt das Reich Gottes in seinem weltlichen Bezug ans Licht und dadurch die Umwälzung, die mit dem Verhalten Jesu gegenüber dem Bestehenden zur Sprache gekommen ist. Eine solche Kirche ernährt sich von einer Utopie, nämlich des Reiches Gottes, einer Utopie für das menschliche Vermögen, aber einer Realität in der Kraft Gottes, die sich schon in unserer Welt mit ihrer Verwirklichung in der Person Jesu kundgetan hat und sich dadurch als die wahre und reale Zukunft aller Menschen gezeigt hat. Von dieser Zukunft ist sie ein Zeichen, für ihre allmähliche Verwirklichung in der Geschichte ein Instrument" (536–537).

Die Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und der Personen beschließen das Buch (538–552).

Eine kritische Würdigung des gesamten Entwurfes wird zunächst zwangsläufig geneigt sein, auf die Fülle des dogmengeschichtlichen, philosophischen und theologischen Materials abzuheben. Diese Fülle ist in der Tat eindrucksvoll. Obwohl dabei die naheliegende Gefahr der Kompilation und mannigfacher Wiederholung nicht ganz vermieden werden konnte, ist jedoch festzustellen, daß Vf. weniger extensiv als vielmehr intensiv zu arbeiten bestrebt war. M. a. W.: Er sichert seine Grundformel der Ekklesiologie auf mannigfache Weise gegen jedwede Engführung ab und stellt sie in einen umfassenden historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Der Gedanke der Kirche als des universalen Heilszeichens erweist sich darin als Konvergenzpunkt verschiedener Strömungen theologischer Tradition.

Unverkennbar ist vor allem zunächst, daß die ekklesiologischen Texte des II. Vaticanums den ntl. und patristischen Gedanken des mysterion-sacramentum in neuer Akzentuierung aufnehmen. Weiter ist zu betonen eine starke Prävalenz des pneumatologischen Ansatzes gegenüber dem inkarnatorischen (vgl. 361ff), was den Vf. zur Definition „Kirche als Sakrament des Pneuma" führt. Keine Frage, daß darin bereits – theologisch gesehen – der Ausgangspunkt für eine instrumentale Auffassung von der Kirche liegt. Gleichzeitig ist aber zu betonen, daß in die Grundformel des II. Vaticanums und vor allem in die Interpretation, welche Vf. ihr gibt, ein empirischer, vom neuzeitlichen Denken mitbestimmter Ansatz miteingeht: „Die Kirche besitzt eine doppelte Funktion, und zwar: Repräsentant Gottes und zugleich Repräsentant der Menschheit zu sein; sie hat eine Ausdrucksfunktion (vom Menschen her) und eine Zeichenfunktion (von Gott her); sie ist Instrument und Zeichen: also Sakrament." (36) M. a. W.: Heil ist immer vermitteltes Heil. Das, was von „oben" angezeigt wird, kann nur von „unten", heute im säkularen Erfahrungshorizont, ergriffen werden.

In dieser Vermittlungsposition zwischen Welterfahrung und Glaubenserfahrung könne, so wird immer wieder betont, die Kirche nur „struktur-funktionalistisch" legitimiert werden. Unbefriedigend bleibt bis zum Schluß, daß diese schon programmatisch im Titel mitgegebene

Definition an keiner Stelle von ihrem eigentlichen Ursprung her, der Soziologie, geklärt wird, obwohl die Sache, um die es geht, hinreichend eingängig gemacht wird: Auch für die Kirche gelte in der Neuzeit, vor allem in einer planetisierten und hominisierten Welt, daß heute weniger nach der „Natur" und dem „Wesen", sondern vielmehr nach der Funktion, nach Struktur und Sinn gefragt wird. Das stellt der Kirche heute die kritische Frage, wie sie mit dem, was sie historisch und gesellschaftlich ist, mit ihrem besonderen Bewußtsein, Zeichen des Heils zu sein, zu einer Verständigung der Ordnungen der Welt und der wirklichen Situation des Menschen gegenüber Gott und den anderen heute beizutragen hat. Die über alle möglichen Detailfragen hinaus wichtige Frage an diesen u. E. einzig dastehenden Entwurf wird die Frage sein, ob die vorgelegte Definition des „Sakramentalen" im Kern zutreffend ist und deswegen auch in ihren „kritischen" Konsequenzen trägt, z. B. im Blick auf eine unter bestimmten Umständen gegebene Theologie der Revolution bzw. Theologie der Befreiung. Die Frage ist u. E. voll zu bejahen. Vf. unterschlägt nichts und interpretiert nichts fort. Anderseits sei zugegeben: manche Akzentuierungen, gerade in den Konsequenzen seines Ansatzes (Teil IV), ergeben sich aus seinem theologischen und säkularen Ansatz. Daß Theologie nicht nur von Gott, sondern auch vom Menschen her zu sprechen hat, sollte aber gerade am Sinngehalt und an der „Funktion" des Sakralen und Sakramentalen aufgewiesen werden.

Hier befindet sich der Kritiker bereits selber im hermeneutischen Zirkel. Darum noch einmal zum Vorgehen des Autors: Gerade die minutiösen Detailanalysen, die Fülle des angeführten Materials im exegetischen, patristischen und vor allem konzilsgeschichtlichen Bereich machen das vorliegende Buch zu einem überzeugenden Beispiel heutigen Problembewußtseins und zu einer konsequenten Anwendung der auf dem II. Vaticanum entworfenen Grundlinien.

Man wird schließlich angesichts der Unzahl der eingebrachten Aspekte, historischer wie systematischer, darüber streiten können, ob gerade für eine Dissertation weniger nicht mehr gewesen wäre. Eines ist jedoch gewiß: Das Werk besticht auch in allen Einzelfragen durch seinen Mut zur Geschichte wie zu der darin tradierten „Sache". Bei aller Erudition und Nüchternheit ist eine geheime Leidenschaft nicht zu verkennen.

Eine Monographie, welche die ekklesiologische Landschaft erfreulich belebt.

Werl Hermann Schalück OFM

Weber, Hermann J.: **Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie.** Von Alexander von Hales zu Duns Skotus. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1973). 410 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 91) kart.-lam. DM 75.–; sFr 93.80; öS 585.–

Nachdem bereits eine Monographie über die Auferstehungslehre der Frühscholastik aus der Feder von Richard Heinzmann (1965) vorlag, war es naheliegend, die Untersuchung über denselben Gegenstand auf die Hochscholastik auszudehnen. Dieser Aufgabe unterzieht sich die vorliegende umfangreiche Dissertation, die von Prof. M. Schmaus angeregt und unter Leitung von Prof. J. Auer ausgearbeitet wurde.

Die Arbeit zerfällt in drei Teile. Der erste, zwar kurze, aber sehr wertvolle Teil (13–41) behandelt die Quellenlage. Der Reihe nach werden die einzelnen Autoren mit ihren gedruckten und ungedruckten Werken besprochen, die in der in Frage kommenden Zeit wichtige Aussagen über die Auferstehungslehre gemacht haben, angefangen von Alexander von Hales bis Johannes Duns Scotus. Mit Alexander beginnen die Sentenzenkommentare, die die eschatologischen Fragen im Anschluß an Petrus Lombardus am Ende des vierten Buches erörtern (d. 43–50). Neben den Sentenzenkommentaren kommen als Quellen für die Auferstehungslehre zahlreiche Quaestiones disputatae und Quaestiones quodlibetales in Betracht, ferner einzelne Abschnitte in den beiden Summen und im *Compendium theologiae* des Thomas von Aquin und im *Breviloquium* Bonaventuras. Förmliche Traktate über die Auferstehungslehre überlieferten Albert d. Gr., Aegidius von Rom und Augustinus Triumphus von Ancona. Die exegetische Literatur mußte wegen der übergroßen Fülle des Stoffes außer acht bleiben.

Der zweite Teil (43–122) behandelt unter der Überschrift „Problemgeschichtliches zur Auferstehungslehre" Vorfragen zur eigentlichen Auferstehungslehre. Zuerst wird die Stellung der Eschatologie im theologischen System der Hochscholastik betrachtet, wobei die heilsgeschichtliche Perspektive der theologischen Systematik (eductio-reductio-Schema) und die eschatologische Ausrichtung der einzelnen Traktate hervorgehoben wird. Ein besonderes Kapitel ist der Stellung der Auferstehungslehre in der Eschatologie gewidmet. Ein weiteres Kapitel behandelt die Fragestellung der Auferstehungslehre. Dabei werden zwei Fragekreise unterschieden, ein anthropologischer und ein christologischer. Der erstere behandelt die Fragen der materiellen Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib, der Integrität des Auferstehungsleibes und der Universalität der Auferstehung. In der Frage der Identität stoßen die aristotelisch-thomistische Richtung und die augustinisch-franziskanische Richtung aufeinander. Der christologische Fragekreis betrachtet das Verhältnis der Auferstehung zu Christus. Hierher gehört die Frage nach der Ursache der Auferstehung sowie die Frage nach der Qualität der Auferstandenen, die in einer Verähnlichung mit Christus, dem Auferstandenen, gesehen wird. In Zusammenhang mit Christus stehen auch die Fragen nach der Zeit und dem Ort der Auferstehung und des Gerichtes. Neben den beiden Fragekreisen werden naturphilosophisch beeinflußte Fragen unterschieden. Die Scholastiker bedienen sich nämlich der zeitbedingten naturphilosophischen Anschauungen, um die Andersartigkeit der menschlichen Existenz in der Verklärung darzustellen.

Der dritte Teil (123–347), das Kernstück der Untersuchung, hat die inhaltliche Darstellung der scholastischen Auferstehungslehre zum Gegenstand. In einem philosophiegeschichtlichen Überblick werden zunächst die anthropologischen Voraussetzungen der Auferstehungslehre dargelegt: die Lehre von der Einheit des Menschen, vom Tod und von der Bewertung des Leiblichen. Während in der Frühscholastik die neuplatonisch-augustinische Auffassung herrschend ist, nach der Leib und Seele förmliche Teile des Menschen sind, setzte sich in der Hochscholastik unter aristotelischem Einfluß die Auffassung durch, daß sich Leib und Seele wie Materie und Form verhalten und eine substanzielle Einheit bilden. Die augustinische Richtung nahm neben der vernünftigen Seele noch weitere Formen an, Thomas hingegen nahm in engerem Anschluß an Aristoteles die Seele als einzige Form an, die die *materia prima* zum menschlichen Leib gestaltet. Der Tod als Trennung des geistigen und des materiellen Prinzips läßt die Seele in einem unnatürlichen, defizienten Zustand, als „Krüppelwesen" zurück. Der Leib hört auf, ein menschlicher Leib zu sein und kann nur in äquivokem Sinn als Leib bezeichnet werden. Im Gegensatz zur manichäischen Leibfeindlichkeit der Katharer ist allen Theologen der Hochscholastik eine hohe Wertschätzung des Leibes eigen.

Die Darstellung der von der Anthropologie geprägten Auferstehungslehre beginnt mit dem Aufweis der Auferstehung. Rationelle Argumente suchen die Möglichkeit und die Angemessenheit der Auferstehung zu erweisen. Ihre Wirklichkeit wird durch Schriftzeugnisse des Alten und des Neuen Testamentes erhärtet. Als klassische Beweisstelle gilt Ijob 19,25–27 in der Fassung der Vulgata. Daß die Auferstehung nicht als ein „Anhängsel" zur schon vollendeten Glückseligkeit betrachtet wird, zeigen die folgenden Ausführungen über die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung. Mit Augustinus lehren die Scholastiker, daß die Auferstehung einen wesentlichen Zuwachs der Seligkeit bedeutet. Mit guten Gründen vertritt Vf. die Meinung, daß Thomas in der S. th. 1/II q. 4 a. 5 ad 5 ebenso wie im Sentenzenkommentar nicht bloß eine extensive, sondern auch eine intensive Vermehrung lehrt. Terminologisch sollte man jedoch die Begriffspaare intensiv – extensiv und essentiell – akzidentell auseinanderhalten. Das Hauptproblem der Auferstehungslehre ist das der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib. Die Theologen der Scholastik greifen auf Augustinus zurück, der sich schon eingehend mit den Einwänden der Auferstehungsgegner auseinandersetzte und letztlich auf die Allmacht Gottes zurückgriff, der die fehlende Materie ersetzen oder neu schaffen kann. Thomas bahnte eine neue Lösung an, die in konsequenter Anwendung der anthropologischen Grundformel *anima forma corporis* den Grund der Identität allein in die Seele als Form des Leibes legte. Thomas bietet den Ansatz zu dieser neuen Lösung, hat aber die letzte Konsequenz noch nicht gezogen. In der Zeit nach Thomas tragen Schüler und Anhänger die neue Identitätslehre als möglich vor: Aegidius von Rom, Jakob von Viterbo, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz, Durandus von St. Pourçain, Johannes von Neapel. Mit der Identität hängt die Integrität des Auferstehungsleibes zusammen. Einhellig lehren die Scholastiker, daß alles, was zum wirklichen Leib gehört, auferstehen wird. Die Seele als die Form

des Leibes prägt sich wie im Pilgerstand so auch im Endstand in der Materie aus. Die Frage der Universalität der Auferstehung wird nicht von allen Theologen behandelt, weil sie in dem Aufweis der Auferstehung bereits implizit enthalten ist. Ihre Begründung ergibt sich aus der Eigenart der menschlichen Natur, die in ihrem geistigen Prinzip ein natürliches Verlangen nach dem Leib hat, und aus dem Vergeltungsgedanken.

In einem zweiten Kapitel kommt der christologische Fragekreis zur Sprache. In der Frage, ob die Auferstehung natürlich ist, unterscheiden die Theologen. Die Einheit von Leib und Seele ist der natürliche Zustand des Menschen; die Trennung ist ein unnatürlicher Zustand. Die Wiedervereinigung ist insofern natürlich. Der Akt der Auferstehung ist jedoch übernatürlich, weil er nicht von den Kräften der Natur bewirkt wird. Die Frage nach der Ursache der Auferstehung betrifft die Verknüpfung der Auferstehung mit dem Heilswerk Christi, insbesondere mit der Auferstehung Christi. Allgemein lehren die Theologen, daß die Auferstehung Christi *causa exemplaris* unserer Auferstehung ist. Christus als das Haupt des Leibes wird sich die Glieder seines Leibes gleichgestalten gemäß Phil 3,21. Christus ist auch *causa efficiens* der Auferstehung. Seiner Gottheit nach ist er, wie Bonaventura sagt, erstes Prinzip derselben; seine Stimme, die die Toten aus den Gräbern ruft, dient als Werkzeug. Nach Thomas ist die Auferstehung Christi oder genauer der auferstehende Christus *causa efficiens* und *causa exemplaris* unserer Auferstehung. Die Menschheit Christi ist, wie er mit den griechischen Vätern sagt, das Werkzeug seiner Gottheit. Alles, was er in seiner Menschheit getan und gelitten hat, war in der Kraft seiner Gottheit für uns heilwirkend. So ist auch die Auferstehung Christi in der Kraft seiner Gottheit werkzeugliche Ursache unserer Auferstehung. Die Lehre des Thomas hat verschiedene Auslegungen gefunden, mit denen sich Vf. kritisch auseinandersetzt. In der Hochscholastik blieb die Lehre des Thomas ohne größeren Einfluß. Gemeinsam ist aber allen Theologen der Hochscholastik die Überzeugung, daß das Leiden und Sterben Christi die Verdienstursache der ganzen Erlösung ist, in der die Auferstehung inbegriffen ist.

Was den Zeitpunkt der Auferstehung betrifft, so lehren die Scholastiker allgemein die gleichzeitige Auferstehung am Ende der Welt. Für einzelne nehmen sie aufgrund eines besonderen Gnadengeschenkes eine Vorwegnahme der Auferstehung an (Mt 27,52). Der Zeitpunkt des Eintrittes der Endereignisse läßt sich nach allgemeiner Auffassung nicht berechnen. Eine Ausnahme macht Petrus de Trabibus, der mit seinem Lehrer Petrus Johannis Olivi der Meinung ist, daß in der Schrift der Lauf der Welt und der Kirche *implicite* und *occulte* enthalten ist und von einzelnen aufgrund besonderer göttlicher Erleuchtung erkannt werden kann. Wie der Zeitpunkt, so ist auch der Ort der Auferstehung und des Gerichtes unbekannt.

Der letzte Abschnitt des christologischen Fragekreises ist dem verklärten Leib gewidmet. Unter Hinweis auf Eph 4,13 lehren die Scholastiker mit Augustinus, daß die Auferstehenden im Lebensalter Christi auferstehen werden, in einem natürlichen Vollkommenheitszustand. Der auferstandene Christus ist auch das Richtbild der Verklärung, die unter dem mystischen Bild der Brautgaben (dotes) dargestellt wird.

In einem Anhang (351–387) werden handschriftliche Texte einiger der behandelten Autoren vorgelegt. Es ist keine kritische Ausgabe beabsichtigt, sondern nur eine vorläufige, die eine hinreichende Textgrundlage bietet. Folgende Autoren kommen zu Wort: Petrus de Trabibus, Augustinus Triumphus von Ancona, Wilhelm von Ware, Petrus von Auvergne, Johannes Quidort von Paris, der Anonymus von Brügge 491 und Jakob von Metz. An einigen Stellen scheint mir der Text unrichtig abgeteilt zu sein. Vgl. S. 371, 1–3; 372,5; 377,23. An anderen Stellen ist der Text zu ergänzen oder zu korrigieren: S. 353,27: nach propinquius ergänze: ad oder post; S. 355,9–10: statt quam: qua, Komma nach comparantur; S. 360,37: statt as: ad; S. 361,20: statt est vermutlich: ex; S. 364,6: statt retribuatur: retribuantur; S. 368,18: statt diversas vermutlich: divisas; S. 370,31: statt sive: suae; S. 375,14: statt sicut: sint; S. 376,28: nach unumquodque ergänze: ad; S. 380,19: vor iterum ergänze: si; S. 385,15: statt esse: esset; S. 386,19: statt da: ad.

Auch in den Anmerkungen werden viele Texte aus gedruckten und ungedruckten Quellen angeführt. Stellen aus der unter Hugos Werken gedruckten Summa sententiarum werden zu Unrecht Hugo von St. Viktor zugeschrieben (221).

Zu der umfassenden Quellenkenntnis tritt eine ausgedehnte Literaturkenntnis. Die Anmerkungen sind häufig geradezu überfüllt von Literaturhinweisen. Nicht selten sind sie von kritischen Stellungnahmen begleitet. Am Schluß der Untersuchung steht ein umfangreiches Literaturverzeichnis, das aber nicht sehr übersichtlich ist, weil der Vorname jeweils dem Hauptnamen vorangestellt ist, und unvollständig ist, weil viele Werke, die im Text nur mit dem Namen des Autors angeführt sind, fehlen. Bei Festschriftartikeln wird der Fundort ohne Angabe des Titels der Festschrift, des Ortes und des Jahres des Erscheinens bloß mit dem Namen des Geehrten angegeben, z. B. „Schultefestschrift 142–168". Dies mag genügen, wenn der volle Titel der Festschrift unter dem Namen des Geehrten angeführt wird, wie es bei einigen geschieht, aber nicht bei allen. Die genannte „Mercierfestschrift" ist gar keine Festschrift, sondern eine Sammlung von Referaten einer Studientagung, die unter dem Titel „Aristote et Saint Thomas d'Aquin", Louvain-Paris 1957, erschienen ist (140 ist der Fundort richtig angegeben). Die „Seppeltfestschrift" ist mit dem 4. Jahrgang der MThZ (1953) identisch; darum würde besser diese als Fundort angegeben. Mit der Angabe „Florafestschrift" ist kaum jemand gedient. Ein Personenverzeichnis und ein Sachverzeichnis fehlt.

Die umfangreiche Arbeit stellt einen umfassenden, soliden und zuverlässigen Beitrag zur Kenntnis der scholastischen Eschatologie dar.

Eichstätt Ludwig Ott

Kramer, Hans: **Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen.** Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. 325 S. kart. DM 56.–

Die Arbeit greift ein heute in Moraltheologie und Pastoral gleich drängendes Problem auf. Zu selbstverständlich und ohne genügend vertiefte theologische Besinnung sind einerseits im christlichen Denken bestimmte Lebensentscheidungen stets als unwiderruflich ausgegeben worden. Anderseits scheinen solche Bindungen dem heutigen Menschen infolge psychischer Hemmungen und Schwächen oder infolge des Ausfalls stabilisierender sozialer Hilfen oft nicht mehr verantwortbar. Dabei handelt es sich um so grundlegende Vollzüge wie die Glaubensentscheidung, wie die Ehe oder das religiöse Gelübde. Es ist dem Verfasser und der Theologischen Fakultät Würzburg, die die Untersuchung als Habilitationsschrift angenommen hat, deshalb zu danken, daß das aktuelle Thema aufgegriffen und behandelt wurde.

Vf. reißt das Thema an, indem er in einem einleitenden Abschnitt zeigt, wie kirchliche Lehre und kirchenrechtliche Praxis in Hinsicht der unwiderruflichen Entscheidungen nicht leicht in Übereinstimmung zu bringen sind. „Weil eine Reihe von Entscheidungen, die man traditionell als unwiderruflich ansehen möchte, in einem religiösen Kontext stehen" (31), und weil es sich bei ihnen um die Haltung der Treue handelt, wird im zweiten Abschnitt zur biblischen Grundlegung die Treue Gottes im Alten und Neuen Testament und die vom Menschen im Bundesverhältnis geforderte antwortende Treue dargestellt. Dem Untertitel der Arbeit gemäß, die hauptsächlich die moralanthropologischen wie moraltheologischen Voraussetzungen der gemeinten Entscheidungen behandeln will, macht dann „das Reifen der Person zu Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungsbereitschaft" als dritter Abschnitt über ein Drittel der Arbeit aus (65–215). In ausführlicher psychologischer Entfaltung werden die zur Entscheidung nötigen inneren Schritte, ihre Gestalt und Bedeutung, ihre Entwicklung und ihre möglichen Behinderungen dargestellt. Als solche sind wichtig die Wahrnehmung als Grundfähigkeit des Menschen, das Wertintuieren als Vorstufe der Entscheidung und das Wertwählen. Vf. stützt sich dabei breit auf die einschlägige psychologische Forschung. Die Wahrnehmung fordert nicht nur rezeptive, sondern auch produktive Imagination. Zur Entwicklung eines reichen Werterfassens helfen dem Menschen die ihn begleitenden Grundgestalten (Mutter, Vater, Geschwister usw.) bedeutsam mit. Um das Wertwählen darzustellen, knüpft der Autor in glücklicher Weise an die überlieferte Tugend der discretio an. Dies erweist sich als nötig, „weil ausdrückliches Wissen um die Entscheidung des Menschen in den gegenwärtigen psychologischen Wissenschaften noch so spärlich ist, daß die Hand- und Wörterbücher der Psychologie das Stichwort ‚Entscheidung' nicht aufführen und von dorther kein Beitrag zur Diskussion um unwiderrufliche Entscheidungen zu erwarten ist" (173). So gelingt es dem Autor, das personale Ich als Träger der Entscheidung und ebenso die Voraussetzungen der Selbstverfügung sowohl in der sozialen Umwelt wie nach den selbst geübten Vorentscheidungen deutlich zu machen. Das Gewissen ist schließlich der innere Ort, an dem der Entscheidungsvorgang zum Ziel kommt. Es nimmt auch die transzendenten Normen in seinen Spruch mit auf, steht aber seinerseits, weil „der geistigen Oberschicht mit Wissen und Wollen näher zugeordnet" (200), in einer fruchtbaren Spannung zum Gemüt, so daß im Blick auf die sittliche Entscheidung und ihre letzte, individuelle Unergründbarkeit vom „Inkognito der Person" (200) oder von der „kardialen" oder „kultivierten emotionalen Mitte der Person" (272) gesprochen

werden muß. Das Ergebnis der psychologischen Untersuchung wird am Ende in die Sätze zusammengefaßt: 1. Unwiderrufliche Entscheidungen sind grundsätzlich möglich. 2. Es gibt Menschen, die zu endgültigen Entscheidungen psychisch und sittlich nicht fähig sind. 3. Reifungsverzüge, welche Lebensentscheidungen behindern, sind in sittlicher Forderung und Imputation zu beachten (211ff).

Im zweiten, theologischen Teil stellt Vf. die Tugend der Treue als das ethische Fundament unwiderruflicher Entscheidungen dar. Hier begegnen wir den wichtigsten und selbständigsten Thesen der Arbeit. „Die Moraltheologie im katholischen Raum hat die Diskussion um die Tugend der Treue noch kaum aufgenommen" (218), stellt der Autor fest. Seiner Kritik, Treue sei mehr als nur Teil der Gerechtigkeit oder Vertragstreue, wie sie bisher verstanden wurde, ist wohl recht zu geben. Nach ihm ist Treue erst als Selbsttreue und Beharrungskraft völlig bestimmt. Als solche nimmt sie bestätigend die Vergangenheit auf und entwirft sich in die Zukunft, in der Treue gewinnt die Person ihr Selbstsein. Steht sie in ihrer Beharrung einem Aufgehen in Aktualität entgegen, so unterscheidet sie sich von ichbezogener Unbeweglichkeit durch ihre personale Bezogenheit auf das Du oder Wir. Auch in einer sich Sachen zuwendenden Treue versucht der Autor noch einen personalen Bezug festzustellen, zuletzt als „Treue in einer als Schöpfung anerkannten Welt". Hier gälte es wohl, die wirkliche Tugend der Treue phänomenologisch noch deutlicher von rein natürlichem Beharrungsvermögen zu unterscheiden. Eindringlich zeigt die Untersuchung, wie die Treue Reife voraussetzt, aber ebenso umgekehrt zur Reife der Person wesentlich beiträgt, wie Treue eine Grundqualität menschlicher Gesinnung und Haltung ist. Es gibt Stufen der Treue gemäß den Reifestufen, nach dem Objektbereich und nach dem Verpflichtungsgrad. Vf. fordert Toleranz gegen reife Entscheidungen und gegenüber Änderungen von Entscheidungen. Grundsätzlich aber stellt er fest: „Treue als solche ist unwiderruflich; Entscheidungen zu einzelnen Existenzformen in Treue können mit sittlicher Berechtigung nur widerrufen werden, wenn dadurch die Möglichkeit geschaffen wird, die Treue in angemesseneren Formen zu verwirklichen. Reife Entscheidungen zu den Höchstformen menschlicher Treue sind in sich ethisch unwiderruflich und gelten für das ganze Leben" (244).

Die so gewonnene grundsätzliche Erkenntnis wendet Vf. in einem letzten Abschnitt der Arbeit auf die einzelnen als unwiderruflich geltenden Entscheidungen an, auf die grundlegende Glaubensentscheidung, auf das Gelübde, die Ehe und auf Versprechen und Eid. Von seiner Darstellung der Treue aus versucht er jeweils ein neues, vertiefteres Verständnis dieser Vollzüge zu gewinnen und vor allem auch die jeweiligen psychischen Voraussetzungen für eine wirklich freie und reife Entscheidung klarzulegen. Es ist ihm besonders daran gelegen, den personalen Charakter der Vollzüge gegenüber einer einseitig rechtlichen Betrachtung zu unterstreichen. Im einzelnen ergeben sich dabei eine Reihe wichtiger Hinweise für die moralische Wertung und pastorale Behandlung besonderer Situationen. Als Beispiele seien nur genannt die Forderung nach einer vertieften theologischen Begründung der sogenannten evangelischen Räte (279ff), die Warnung vor einer projektiven Übererwartung und Überbewertung der Ehe (282; 294) oder die Kritik an Häufigkeit und Leichtigkeit des Eides (310).

Die Gesamtkonzeption der verdienstvollen Arbeit leidet unter einer gewissen Einlastigkeit. Die psychologische Darstellung der Entscheidungsfähigkeit ist recht breit angelegt und enthält zum Teil allgemein bekannte Erkenntnisse aus der Literatur, die nicht so ausführlich hätten wiederholt zu werden brauchen. Dafür hätte man lieber einen grundsätzlichen Abschnitt über das die Entscheidungen bleibend durchtragende Ich der Person gefunden, über das gewiß dann anläßlich der Treue einiges gesagt wird. Angesichts des weit verbreiteten aktualistischen oder vitalistischen Mißverständnisses heute wäre das zum Thema wichtig gewesen. Mehr am Rand sind einige Urteile abgegeben, die einer Überprüfung bedürfen. Ist es wirklich so, daß die Darstellung der discretio im Exerzitienbuch des Ignatius „uns Heutige magisch-mythisch anmuten will"? (170). Ist das eine Zeitlang modische Schlagwort vom „katholischen Bildungsdefizit" (man bedenke dazu unser gegenwärtig allgemeines Bildungsfiasko!) wirklich Ursache für eine geringere Kenntnis der Weltwirklichkeit und mangelnde Entscheidungsfähigkeit unter Katholiken? (175). Ist es schließlich wirklich nur „disziplinarische Härte", die bei aller Würdigung anthropologischer Erkenntnisse an der Unauflöslichkeit der Ehe als Ordnung der Kirche festhalten läßt, wie unter Verweis auf R. Peschs „freie Treue" behauptet wird? (298).

Heidelberg Richard Hauser

Bischofberger, Erwin: Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentalethik John Henry Newmans. – Mainz: Grünewald (1974). XVIII, 242 S. kart. DM 32.–

Wer heute noch Newman liest, weiß, daß in den umfangreichen Predigtbänden des großen Oxforders, in dessen Universitätskonzept für Dublin und erst recht in der Zustimmungslehre „Grammar of Assent" Fragen zur Moral dominieren. F. M. Willam hat belegt, warum Newman sich der Ethik zuwandte. Willam zitiert: „Der Veranlagung meines Geistes hat mich nie zur Metaphysik hingeführt. Sie ist vielmehr ethisch, logisch und praktisch orientiert." Die Fabel von Newman als dem „Oxforder Platon" ist ein Märchen, kolportiert, um den Konvertiten vor einem albernen Modernismusverdacht zu schützen. Newman war als Engländer Pragmatiker; als Religionsphilosoph war er weit weniger erkenntnistheoretisch denn organologisch interessiert; seine Pastoraltheologie war anthropologisch und von diesem Ansatz aus transzendentalphilosophisch begründet. F. M. Willam und E. Sillem haben gegen die platonische Interpretation von M. Nédoncelle nachgewiesen, daß für Newman der scheinbare Gegensatz von pragmatischem Ansatz und organologisch-transzendentaler Gedankenführung überwunden war in des Aristoteles Nikomachischer Ethik. Bischofberger fügt dieser Newmaninterpretation eine interessante Variante hinzu, wenn er den Einfluß der Stoa auf Newmans Denken belegt (170–179): Das Gewissen als Wächter Gottes im Menschen ruft zur freien Entscheidung für die transzendente Gottheit, der der Mensch sein Leben verdankt und die er lieben soll, will er zur inneren Ruhe und Gelassenheit finden. Ethik wird nicht kosmologisch eingebunden in einen Stufenbau der Welt, sondern als Auftrag aus dem Innern des Menschen verstanden.

In Entsprechung zur Analyse der Quellen für Newmans Denken wird vom Vf. konsequent eine systematische Gliederung entworfen, die Newmans eigene (und selten systematische) Gedanken zur Ethik vorstellt.

Die Lehre von der Zustimmung wird im ersten Hauptteil (15ff) unter die Perspektiven von Akt, Erfahrung und Tugend gebracht und damit prinzipiell auf vorreflexe Annahmen zurückgeführt (33ff), die als Prinzipien die Argumentation zwar tragen, von ihr aber rückläufig nicht infragegestellt werden können. Was sie indessen zeigt, ist, um mit Newton zu sprechen, der praktisch-axiomatische, hier ethische Charakter solcher Prinzipien (39ff) und mit dem axiomatischen Ansatz zugleich das Erkennensproblem von Wahrscheinlichkeit und Gewißheit (53ff).

Der zweite Hauptteil (84ff) bestimmt und analysiert als Ort der Axiome aus den vorreflexen Annahmen das Gewissen. Es ist der Grund für das Verständnis von Existenz (88ff) und damit für Freiheit und Verantwortung (90ff), also für das, was den Menschen unbedingt angeht (101ff) und damit für die Verwiesenheit auf Gott (117ff) und für die Verantwortung der Welt (130ff).

Im dritten Hauptteil (182ff) wird im Rückgriff auf die Analyse der axiomatischen Prinzipien und deren Sichmelden im Gewissen der Weg vom Gewissen zum Glauben nachgezeichnet (182ff). Die Entscheidung fällt, wenn der Mensch wählen muß, entweder sich selbst oder Gott zu lieben. Denn beide Wirklichkeiten stellt das Gewissen der Erfahrung vor. Wählt der Mensch Gott, so ist dies keine Entscheidung der Natur, sondern ein Wagnis der Liebe. Also gehören Liebe und Glaube zusammen (190ff). Ist aber die Liebe zu Gott Liebe des Heiligen, dann ist lebendiger Glaube als Liebe verwiesen auf Heiligkeit (200). In den Folgen der Rechtfertigung aus dem lebendigen Glauben kommt es zur Ermächtigung von Heiligkeit und Liebe – und nicht nur zu Verwiesenheit auf beide – beim Menschen (209ff). In der Selbstrealisierung wird damit die Entscheidung konkret (211ff).

Wichtig, weil über Newman's Reflexionen hinausgreifend und damit kritisch, sind dem Rez. die Fragen des letzten Abschnitts dieser Arbeit (221ff). Hier wird mit Schillebeeckx, Løgstrup und Rahner gefragt, wie bei der lastenden Unzulänglichkeit des Gewissensanspruchs für die Entscheidung in konkreter Situation die sittliche Entscheidung über Newmans Gewissens-Axiomatik hinaus ontologisch begründet werden kann. Wer sich der existentiellen Kontrasterfahrung von Gewissensanspruch und menschlicher Möglichkeit stellt, der wird Newman's fröhlichen Optimismus nicht teilen können, der da annimmt, der Mensch brauche nur seinem Gewissen zu folgen und jede konkrete Entscheidung sei damit gemeistert. Schließlich gibt es „sittliche Werte" und „nicht-sittliche Tatsachen", die beide auf konkrete Entscheidungen einwirken (222ff). Im Ernstfall heißt das: Ohne die ontologische Verankerung der sittlichen Forderung, von der K. E. Løgstrup als in Deutschland vergessener dänischer Religionsphilosoph zu sagen weiß, ist Ethik nicht zu begründen. Es gehört mit zum Verdienst des Vf., zusammen mit seinem Lehrer Bruno Schüller auf Løgstrup's Arbeit hingewiesen zu haben (228ff).

Mit dem zum Studium ermunternden Vorwort von Heinrich Fries zur Arbeit kann Rez. die endlich einmal wieder Neues und

Kritisches einbringende Arbeit zur Newmanforschung von Erwin Bischofsberger empfehlen. Und dies nicht nur als Beitrag zur Newmanforschung, sondern auch als Anregung für Ethiker.

Regensburg Norbert Schiffers

Pöll, Wilhelm: **Das religiöse Erlebnis und seine Strukturen.** – München: Kösel 1974. 304 S. Ln DM 38.–

Angesichts der Tatsache, daß die Religionspsychologie in den letzten Jahrzehnten methodisch und sachlich ihren Arbeitsbereich gewaltig erweitert hat, kann man das neue Werk eines hervorragenden Forschers, der Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie und auch katholischer Theologe ist, nur freudig begrüßen. Aus umfassender Kenntnis der Verfahrensweisen und Ergebnisse sowohl der Allgemeinen Psychologie wie besonders der Religionspsychologie, unter Einbeziehung der Religionsgeschichte und von Zeugnissen des religiösen Lebens im Alltag greift Vf. das Zentralproblem, eben das religiöse Erlebnis, zu einer phänomenologischen Erhellung heraus.

– Es wird zunächst klargestellt, daß man unter dem Terminus „Erlebnis" nicht etwa nur einen Zustand außergewöhnlicher emotionaler Ergriffenheit zu verstehen habe, sondern – nach dem Sprachgebrauch der Allgemeinen Psychologie – auch jeden schlichten bewußten Vorgang, der sich in der Seele eines auf die Welt des Göttlich-Heiligen bezogenen Menschen abspielt. Wenn aber die Arbeit auf diesem nur schwer zugänglichen Gebiet zuverlässig sein soll, dann müßten auch alle Methoden, soweit sie wissenschaftlich zu rechtfertigen sind, in Betracht gezogen werden. Was phänomenologische und empirische Untersuchungen herausgestellt haben, wird dann in eingehenden Analysen und in kritischer Beurteilung unter der Frage beleuchtet, welche Strukturelemente ein genuin religiöses Erlebnis konstituieren. Es kommt zunächst die materiale Seite des Phänomens, d. h. der göttlich-heilige Pol bzw. das Gottesbild zur Sprache. Nach den zugrundeliegenden Beobachtungen gehört es zum Wesen der Religiösität, daß der Mensch die Wirklichkeit Gottes wenigstens einschlußweise bejaht. Da Gott aber ein „verborgener" Gott ist, bleibt die Möglichkeit einer unterschiedlichen Auffassung oder gar der Verzerrung des Gottesbildes. Vor Gott fühlt sich der Mensch indessen in seiner Existenz zutiefst betroffen, was dann zu vielen Antriebsregungen und zur Aktivität führen kann. Bereits diese Ausführungen, die auf gründlicher Auseinandersetzung mit modernen Autoren beruhen, sind lebensnah und im Hinblick auf Gegenwartsdiskussionen sehr aufschlußreich. – In einem weiteren Kapitel wird das Zusammenspiel von Gedanken, Vorstellungen, Willensakten, Wertungen und Gefühlen, d. h. die funktionale Struktur untersucht. Es ist einleuchtend, wenn Vf. hervorhebt, daß es keine spezifisch religiösen Gefühle geben könne, und wenn er anderseits den Gedanken und auch dem Willen eine größere Bedeutung zuschreibt, als man es hier und da tut. – Da die seelischen Vorgänge an sich aber noch nicht ein volles Verständnis des Gesamtphänomens vermitteln, war eine Erörterung über ihre Verwurzelung notwendig. Das führte zur Frage der personalen Struktur. Was die großen Empiriker Girgensohn und Gruehn bereits gesehen haben, insofern sie die Ichfunktionen als wesentlich bezeichneten, wird jetzt im Anschluß an neuere Erkenntnisse dahin ergänzt, daß es letztlich die Person ist, die das religiöse Erlebnis bestimmt und trägt. – Viel Raum wird dann der Problematik der Einstellung, d. h. der Bereitschaft als einer bedingenden Voraussetzung für die Religiösität geschenkt. Es kann nicht bezweifelt werden, daß eine positive religiöse Einstellung nicht angeboren ist, sondern erworben wird, z. B. durch persönliche Erfahrungen, durch das Erleben von Vorbildern oder auch durch die Verbindung mit einer Gemeinschaft. Bei allem Wert, den das Erleben der Vater-Mutter-Imago hat, ist daran festzuhalten, daß bei fehlender Elternerfahrung dem Kinde dennoch manche Wege zum religiösen Leben offenstehen. In diesem Zusammenhang will Vf. auch dem aus der Tiefenpsychologie bekannten Begriff des Archetypus, einer Urbezogenheit des Menschen auf Gott bzw. Christus, eine gewisse Berechtigung zugestehen. Daß aber der menschlichen Natur ein direkt religiöses Grundbedürfnis eigen sei, muß verneint werden, wenn auch freilich nach Ausweis der Anthropologischen Psychologie in der Seele ein Drang des Über-sich-hinaus-Seins ist. Darüber, wie sich die Einstellung im Leben positiv auswirken, aber auch verfälscht werden und zu Täuschungen führen kann, welche Motivationen und Tendenzen hier anzutreffen sind, belehrt ein in theoretischer wie praktischer Hinsicht sehr instruktives Kapitel. Nicht weniger interessieren die Ausführungen, in denen von den Entstehungsbedingungen der Religiösität die Rede ist. Da wird auf die Bedeutung des Wortes, besonderer Situationen im Leben, der sinnenhaften und der spirituellen Kontakte mit dem Bereich des Heiligen hingewiesen. Es lag nahe, auf das aktuelle Drogenproblem, die Frage, ob mit Hilfe von chemischen Mitteln echte religiöse Erlebnisse hervorgerufen werden könnten, einzugehen. Gegenüber auffallenden Berichten aus experimentellen Untersuchungen gibt Vf. eine phänomenologische Echtheit der Drogenerlebnisse zu; im übrigen beruft er sich auf ethisch-theologische und medizinisch-psychologische Gründe, die eine solche Praxis einfach verbieten.

W. Pöll hat durch seine tiefgründige Untersuchung viele neue Erkenntnisse in erster Linie für die wissenschaftliche Religionspsychologie gebracht. Und er hat recht, wenn er den noch jungen Wissenszweig in Anbetracht des besonderen Gegenstandes als eine Hilfswissenschaft der Theologie anerkannt wissen will. Man kann nur wünschen, daß sein Buch auch den Weg zu den Theologen, besonders den Vertretern der Fundamentaltheologie und der Praktischen Theologie finden möge.

Bonn Alfons Bolley

Houtart, François / **Rousseau,** André: **Ist die Kirche eine antirevolutionäre Kraft?** – (München/Mainz): Chr. Kaiser/Matthias Grünewald (1973). 315 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Sozialwissenschaftliche Analysen. Nr. 8) Sn. DM 35.–

Das Buch, zuerst in französischer Sprache erschienen, gehört zur Gattung jener Modetheologien, die in den letzten Jahren rasch aufeinander gefolgt sind, inzwischen aber an Attraktivität ziemlich verloren haben. Die Frage, ob die Kirche antirevolutionär ist, wird nicht thematisch, sondern anhand von „Tatsachen" und „Praktiken der Vergangenheit und der Gegenwart" untersucht.

Welcher Art diese Tatsachen sind, kann man bereits an den Überschriften der einzelnen Kapitel ablesen. Zunächst werden im ersten Teil „Die Lehren der Vergangenheit" erörtert, insbesondere der Konflikt der Kirche mit der französischen Revolution und das Verhältnis der Kirche zur französischen Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts. Wie dürftig und einseitig das Problem Revolution gesehen wird, zeigt ein Blick in das Werk Hans Maiers „Revolution und Kirche", das die Autoren anscheinend nicht zur Kenntnis genommen haben. Und auch die Sprache verrät die Richtung: Von der Struktur des christlichen Sozialdenkens beispielsweise heißt es: „Patronage der herrschenden Klasse und korporative Organisation innerhalb eines eindeutig konterrevolutionären Modells, in dem vorausgesetzt wird, daß die Kirche als einzige in der Lage ist, das soziale Problem zu lösen" (81).

Aus dieser Perspektive nimmt es nicht wunder, wenn im zweiten Teil als Tatsachen „Die Kubanische Revolution" (3. Kap.), „Die Kirche und die Revolution in Lateinamerika. Der Fall Camilo Torres" (4. Kap.), „Die Kirche und der Vietnamkonflikt" (5. Kap.) sowie „Die revolutionären Bewegungen in Südafrika" (6. Kap.) behandelt werden. Ohne besondere Differenzierung und ohne die Frage zu stellen nach den Ursachen und Wirkungen, auch nach den Zielen und Möglichkeiten christlich-sozialen Handelns werden hier Äußerungen und Verhaltensweisen der „Institution" Kirche an den revolutionären Erwartungen marxistischer Prägung gemessen. Selbstverständlich gibt es in der Welt nur ein Böses: den „Kapitalismus". Diese ideologische Vorprogrammiertheit läßt den Gedanken gar nicht aufkommen, ob etwa das südvietnamesische Volk von den kommunistischen „Brüdern" aus dem Norden terrorisiert wird, ebensowenig wie das Scheitern des sozialistischen Experiments in Kuba bedacht wird, wo die Armut zwar gleichmäßig verteilt, aber nicht überwunden wurde. Die Unterdrückung des tschechoslowakischen Freiheitswillens 1968 paßt ebenfalls nicht in dieses Schema, auch nicht die Verfolgung der Intellektuellen in der Sowjetunion oder die Unterdrückung der Christen in den verschiedenen Ländern des Ostblocks.

Im dritten Teil sollen die „Anfänge einer neuen Problematik" aufgezeigt werden. Dabei wird zunächst die Haltung der Kirche während der „Maiereignisse 1968 in Frankreich" analysiert. Die auch von der Kirche in wachsendem Maße geteilten Sorgen um eine sozialgerechte Entwicklung geraten jedoch unversehens in ein merkwürdiges Licht, insofern sie mit Appellen bestimmter Gruppen durchmischt werden. Folgende Zitate sprechen für sich: „Die Gegenwart der Kirche in der Revolution setzt die Gegenwart der Revolution in der Kirche, in ihrem Lebensrhythmus, ihren Denkgewohnheiten, ihren Kollektiven wie individuellen Äußerungen voraus und erfordert sie" (236). „Objektiv betrachtet unterstützen die etablierten Kirchen das kapitalistische System ... Die Kirche sanktioniert die tatsächliche Unterdrückung des Kapitalismus, den sie weder analysieren noch infrage stellen will oder kann. Die Strukturen der Kirche führen zur Entfremdung. Sie bringen die Christen dazu, ihre Verantwortung Hierarchien zu überlassen, die am Rande der Gesellschaft angesiedelt sind. Diese mächtigen Apparate gehören in vollem Umfang zum Establishment, das mit den heutigen Bedürfnissen der Gemeinschaft der Christen nichts mehr gemein hat. Die übrigen Strukturen, die Ideologie, die Theologie, die um so leichter über die Welt redet, je weniger sie sich darin engagiert, sind gleichzeitig selbst entfremdet und bewirken Entfremdung" (236f). „Zerschlagen wir die Priesterklasse. Sie will es selbst. Vertreiben wir die Mandarine ... Was wir erleben, findet in der gegenwärtigen Struktur der Kirche keine Ausdrucksmöglichkeit mehr. Wir fechten sie an, wir wollen sie neu schaffen" (237). Hier handelt es sich zwar um zusammen-

gestellte Zitate verschiedener Gruppen, aber sie werden ganz offenkundig als „Tatsachen" ins Feld geführt. Das abschließende Kapitel ergeht sich über den Zusammenhang zwischen Religion und Revolution der politischen Beziehungen. Abgesehen davon, daß der gedankliche Duktus und auch die Sprache eher verworren bleiben, bildet das Fazit die Feststellung, die Frage, ob die Kirche von sich aus revolutionär oder antirevolutionär ist, sei sinnlos; sie könne nur lauten, „unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen die religiöse Institution sich im politischen Bereich artikuliert" (312). Sind also die Bedingungen revolutionär, dann müsse es auch die Kirche sein und dementsprechend eine neue Theologie. Obwohl verbaliter „die relative Autonomie des religiösen Bereichs" angesprochen wird (302–304), geräte somit die Kirche unweigerlich zu einer von den gesellschaftlichen Bedingungen abhängigen Variablen. Das Evangelium wird zu einer Etikette, aber besitzt keine gesellschaftserneuernde Kraft.

Sicherlich gibt es wie in der Gesellschaft so auch in der Kirche Tendenzen, den Status quo zu verteidigen, anstatt für Reformen und Veränderungen im Sinne der Sozialgerechtigkeit einzutreten. Aber man darf hier nicht den Teil für das Ganze nehmen und schon gar nicht einem Revolutionsmythos verfallen.

Wenn in der Einleitung betont wird, das Buch sei „nicht als originäres historisches Werk gedacht", sondern als nützliches Hilfsmittel für die Auseinandersetzung mit der Fragestellung, und stütze sich auf das Ergebnis von Sekundäranalysen, so trifft beides zu. Ein historisches Verständnis der Bedingungen und Entwicklungsprozesse ist ebensowenig zu entdecken, wie Primäranalysen, die die ideologische Auswahl der „Tatsachen" hätten korrigieren können und müssen. Schlimmer ist, daß durch diese Art von Literatur nicht nur das soziale Bemühen der Kirche und der Christen um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt diskreditiert wird, sondern auch die Legitimation der revolutionären Änderung unter extremen Bedingungen selbst, weil hier Revolution lediglich als Instrument zur Herbeiführung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung fungiert.

Augsburg Anton Rauscher

Küng, Emil: **Wohlstand und Wohlfahrt.** Von der Konsumgesellschaft zur Kulturgesellschaft. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972. X, 219 S. (St. Galler Wirtschaftswissenschaftliche Forschungen, Bd 28) Lw. DM 49.–; br. DM 42.–

Der naive Fortschrittsglaube an ein geradezu unbegrenztes Wirtschaftswachstum, an jährliche Steigerungsraten des Bruttosozialproduktes, der Löhne und Gehälter und damit an einen ständig steigenden Wohlstand ist spätestens seit der Ölkrise ins Wanken geraten. Gewiß gab es auch vorher schon ein weit verbreitetes Unbehagen an der Konsumgesellschaft; aber es war vor allem die spätmarxistische Linke, die diese Kritik artikulierte und für ihre ideologischen Zwecke nutzte, wohingegen Wissenschaft und Wirtschaftspolitik immer noch, wie Vf. im Vorwort vermerkt, zur Hauptsache darauf ausgerichtet waren, „gleichsam die Magenfrage zu lösen, d. h. die Versorgung mit den Gütern des Marktes reichlicher zu gestalten... Wäre es nicht an der Zeit, die menschliche und gesellschaftliche Wohlfahrt in einem veränderten und viel umfassenderen Sinne zu interpretieren, als dies durch den herkömmlichen Wohlstandsbegriff geschieht?" Damit greift der international bekannte Wirtschaftswissenschaftler eine alte, leider lange verschollene sozialethische Fragestellung wieder auf, nämlich die nach dem Verhältnis von Wohlstand und Wohlfahrt.

Im ersten Teil zeigt Vf. das Ungenügen einer quantitativen Messung des Wohlstandes auf, weil das gewöhnlich zugrundegelegte Realeinkommen pro Kopf oder pro Haushalt und die darauf basierenden Kosten-Nutzen-Analysen das Problem nur inadäquat erfassen. Selbst die Einbeziehung einer gesellschaftlichen Nutzenfunktion läuft immer noch auf eine bloße Quantifizierung des Sozialproduktes bzw. der Wachstumsrate hinaus, ohne jedoch der anthropologischen und der menschlich-sozialen Bedürfnissituation gerecht zu werden. Der zweite Teil geht dem viel berufenen Unbehagen im Wohlstand nach, das letztlich in der „Verwirtschaftlichung des Lebens" wurzelt. Phänomene wie das Denken in Geldwerten, die durch den Wohlstand ausgelöste Verweichlichung und Verwöhnung, die Zivilisationskrankheiten und der Drogenmißbrauch, die Not der Sattheit, die Manipulation und Fremdbestimmung oder die künstliche Obsoleszenz der Produkte werden hier kritisch beleuchtet. Was nun die Bewertung des Wohlstandes betrifft, versucht der dritte Teil zunächst dessen positive Seiten herauszuarbeiten. Der Wohlstand gibt den Menschen mehr Annehmlichkeiten, mehr Sicherheit und mehr Freiheit. Mit Recht wendet sich Vf. gegen eine Verketzerung des Wohlstands als „Materialismus". Nicht der Wohlstand als solcher ist an der Verflachung und Veräußerlichung des Daseins schuld, sondern der Gebrauch, den die Menschen davon machen. Es sind, wie der vierte Teil aufweist, die Konsumentenhaltung, die Vernachlässigung der Dinge jenseits von Angebot und Nachfrage, der rücksichtslose Vermögensverzehr beim geologischen Kapital, die Bedürfnisspirale und die Anspruchsinflation, die den Menschen nicht zur Wohlfahrt kommen lassen. Hieraus erwächst die große Antinomie der gegenwärtigen Verhältnisse: Einerseits möchten die Mitglieder der Konsumgesellschaft nach wie vor in den Genuß von Zuwachsraten des Wohlstandes gelangen, andererseits verschlechtern sich die dafür notwendigen Voraussetzungen, nämlich die Unvermehrbarkeit der natürlichen Ressourcen und das Sinken der Arbeits- und Leistungsbereitschaft. Die Folge ist die weltweite „Anspruchsinflation", weil die Leute das Verhalten der Leistungsgesellschaft bereits preisgegeben haben, den Gepflogenheiten der Konsumgesellschaft aber unvermindert huldigen. Ob allerdings der Durchbruch zur Kulturgesellschaft gelingt, in der die Bedürfnisspirale aufgehört hat, sich weiter zu drehen, in der an die Stelle der „Konsumpflicht" die Umorientierung auf den Freizeitnutzen und die Kultur, auf die Bildung und auf den Sport, auf Meditation und Kontemplation erfolgt, in der Neid und Mißgunst sich nicht mehr auf die äußere Lebenshaltung, sondern eher auf die innere Zufriedenheit, auf den Grad des Wissens und Könnens, auf die gesellschaftliche statt auf die wirtschaftliche Position erstreckt, dies erscheint als eine hoffnungsvolle „Utopie".

Das Buch, das in einer sehr anschaulichen Sprache nicht nur die heutige wirtschaftswissenschaftliche Problemstellung vermittelt, sondern den ganzen humanen Horizont aufreißt, zwingt zum Nachdenken. Jedenfalls werden hier Maßstäbe aufgezeigt, die der weiteren Entwicklung unserer Gesellschaft Norm und Richtung sein können.

Augsburg Anton Rauscher

Reiner, Artur: **Ich sehe keinen Ausweg mehr.** Suizid und Suizidverhütung – Konsequenzen für die Seelsorge. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1974). 250 S. (Gesellschaft und Theologie, Abteilung: Praxis der Kirche, Nr. 17) Sn. DM 24.–

Unter dem Titel „Suizid und Suizidversuch – ein Appell an die Seelsorge" wurde die hier etwas gekürzt veröffentlichte Arbeit als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg angenommen. Daß neben den kompetenten Theologen wie H. Fleckenstein und G. Teichtweier auch noch P. Christian als Psychosomatiker von internationalem Rang sich gutachterlich um diese Dissertation zur Praktischen Theologie bemühte, weist auf die Ansprüche und Maßstäbe, die mit dieser Arbeit gesetzt werden.

In der Arbeit wird danach gefragt, welchen Beitrag die Seelsorge leisten kann, um bei suizidgefährdeten Menschen die Entwicklung zu einer lebensgefährlichen Krise zu verhindern.

Der erste Teil der Arbeit (S. 17–55) informiert über statistische und soziologische Fakten, durch die geklärt wird, welche Gruppen von Menschen suizidgefährdet sind und welche äußeren Faktoren nachweislich im Zusammenhang mit Suizidhandlungen stehen.

Daraufhin werden im zweiten Teil (57–126) Psychodynamik und Psychopathologie der Suizidhandlung erörtert, weil die Seelsorge nur bei Kenntnis der psychischen Gegebenheiten und Vorgänge prophylaktisch intervenieren kann.

Im dritten Teil (127–240), der überschrieben ist „Konsequenzen für die Seelsorge", werden typische Gruppierungen Suizidgefährdeter vorgestellt und seelsorgliche Möglichkeiten der Vorbeugung aufgezeigt, um suizidale Entwicklungen möglichst schon den Anfängen zu steuern. Besprochen werden die Gruppen der Menschen nach einem Suizidversuch, der Alten, der Kranken, der Menschen im Konflikt mit Sexualität, Liebe, Ehe und Familie, der jungen Menschen, der Alkohol- und Drogenabhängigen, der Straffälligen und schließlich der Trauernden.

In dem behutsam formulierten Nachwort (241f) wird die behandelte Problematik in den umfassenderen Rahmen der Praktischen Theologie eingeordnet. Es wird darauf hingewiesen, daß aus den gewonnenen Erkenntnissen sich weitere Einsichten ableiten lassen über die grundlegende Funktionen religiöser Erziehung im Problemkreis der Suizidgefährdung und Suizidprophylaxe. Weiterhin wird hingewiesen auf die Bedeutung, die der Gemeinde in Zukunft zukommen könnte und sollte in Hinsicht auf Selbstfindung und Sozialisation des Menschen, wodurch besonders die Aggressionsproblematik, die im Suizid ausagiert wird, aufgearbeitet werden könnte. Letztlich wird aufmerksam gemacht, daß, bedrängt von der Suizidproblematik, die Frage zu klären wäre, welche Modelle eine Gemeinde der pluralistischen Gesellschaft anzubieten hat, um den Menschen zur Überwindung der lebensgefährlichen Norm- und Richtungslosigkeit zu helfen.

Indem Reiner die Linien aufnimmt, welche die Psychiater E. Ringel, E. Stengel und der evangelische Theologe und Psychotherapeut K. Thomas gezeichnet haben, gelingen ihm für die seelsorg-

lichen Anliegen eine anthropologische Klärung und eine pastoraltheologische Weiterführung, die in einer ungewöhnlich eingängigen, nicht dramatisierenden und nie aggressiven Sprache einsichtig dargelegt werden. Neben den Pastoraltheologen werden die Seelsorger die vermittelten Einsichten zur Kenntnis nehmen.

R. unterläßt es, innerhalb seiner Darstellungen und Erörterungen explizit und ausführlich eine theologische Begründung für die pastorale Aktion in dem humanen Problemfeld um den Suizid zu geben. Er ist dazu wohl berechtigt, denn die Selbstverständlichkeit und das Engagement, mit dem sich Theologie und Seelsorge dieses fundamentalen Lebenskonfliktes annehmen, ist ein deutlicher Ausdruck dafür, welchen Werten und Maßstäben sich Theologie und Seelsorge verpflichtet fühlen.

In dieser Arbeit werden die ethischen Fragen um Willensfreiheit, Schuld und Sünde im Suizid nicht eigens behandelt. Dieser Bereich wird nur einmal gestreift (72) unter dem Aspekt, ob es nicht einen Eingriff in die persönliche Entscheidungssphäre bedeute, wenn man einen Menschen vor dem Suizid bewahrt. R. neigt zu der Ansicht, daß fast ausnahmslos von einer freien Entscheidung nicht die Rede sein kann. Damit schließt er sich der unter Psychiatern heute allgemein vertretenen These an, daß es einen „Bilanzselbstmord" aus einer persönlich anrechenbaren Entscheidung nicht gebe.

Auf diese Weise rührt die Arbeit, die pastoraltheologisch wichtige Informationen und Einsichten vermittelt, im Bereich der Moraltheologie an Fragen, deren Bearbeitung allgemein, aber auch in Hinsicht auf den Suizid drängend ansteht.

Wenn man auch die Frage, ob ein Mensch, der seinem Leben ein Ende setzen will, im Moment der Tat über eine solche Freiheit der Entscheidung verfügt, daß er eine sittlich gewichtige Stellungnahme leisten könnte – etwa als selbstherrlichen Eingriff in die Oberhoheit Gottes – fast immer verneinen muß, wie es die psychiatrischen Untersuchungen nahelegen, dann ist doch weiterzufragen nach den früheren personalen und sittlich bedeutsamen Stellungnahmen. Gab es da nur Unfreiheit, nur sozial oder psychisch einlinige Reaktionen und Mechanismen? Hier müßte noch weiter um die sittlichen Vorentscheidungen (Hengstenberg, Kramer, Furger) diskutiert werden, um die oft weit im voraus intern und in Freiheit geleisteten Orientierungen und Stellungnahmen der Person. Eine vorausliegende Freiheit müßte bedacht werden, wobei zu erörtern wäre, wie gewichtig die Einstellungen ethisch zu werten sind, die vielleicht erst in späten Konsequenzen zur Suizidhandlung führen.

Erneut ist damit hingewiesen auf ein drängendes Anliegen in der Moraltheologie, nämlich neue Klärungen in der ethischen Handlungslehre zu unternehmen. Gerade wenn R. im Anschluß an Ringel vom „präsuizidalen Syndrom" handelt und Stufungen in den Einstellungen und im Handlungsverlauf bis zur Tat beschreibt, die in der hier dagelegten Weise Schuld auszuschließen scheinen, dann ist zu verweisen auf die kriminologisch-psychiatrischen Untersuchungen von F. Stumpfl (Motiv und Schuld, 1961), an denen Ringel orientiert erscheint, in denen aber entgegen dem Duktus seiner Darlegung Freiräume für die Verantwortung aufgewiesen werden. Ethik und Moraltheologie müßten mit einer umfassenderen Anthropologie der Psychiatrie und Kriminologie nacharbeiten. Dabei würden zusätzlich noch die Einsichten einer personalen Tiefenpsychologie für die Freiheit als eine umfassend personale Befähigung und nicht nur als Ausrüstung eines punktuell verstandenen „Willens" Vorinformationen bringen.

Mit als praktischen Grund für die Aussparung der ethischen Fragen um den Suizid nennt R. die moraltheologische Dissertation von E. Donhauser, die in Würzburg vorgelegt werden sollte. Da die hochwertige Arbeit von Reiner nach einer systematisch-theologischen Ergänzung verlangt, sei hier angefragt, wie die Forschungsergebnisse von E. Donhauser, der nach Fertigstellung der Dissertation plötzlich verstorben ist, der theologischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können.

Münster Hans Kramer

Walter, Eugen: **Eucharistie.** Bleibende Wahrheit und heutige Fragen. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 125 S. (Theologie im Fernkurs. Hrsg. von der Domschule Würzburg, Bd 2) kart. DM 16.–

Das vorliegende Buch versteht sich als Arbeitsbuch für die Erwachsenenbildung und unterscheidet sich so dem Charakter nach deutlich von theologischer Spezialliteratur, die in letzter Zeit über die Eucharistie erschienen ist. Da ein so geartetes Buch immer auch starken Akzent auf die Übersetzbarkeit theologischer Aussagen legen muß, darf nicht nur auf die Aspekte, welche Vf. dem theologisch interessierten Laien (49) zumutet, geachtet werden, sondern es muß auch das didaktische Konzept befragt werden. Nach eigener Zielsetzung versteht W. sein Buch als Versuch, „die neuen Erkenntnisse der theologischen Wissenschaften, vor allem der biblischen, einzubringen in eine Zusammenschau der wesentlichen Aspekte dieses reichsten Sakraments" (9f). Dabei soll angesichts der tiefgreifenden Veränderungen, die „über unsere Gemeinden mehr hereingebrochen und hinweggegangen" sind, „als daß sie schon wirklich verarbeitet wären" (9), gezeigt werden, daß der Glaube „durch die Zeit hindurch sich identisch weiß mit sich selbst und mit seinem Ursprung" (9).

Aus der genannten Zielsetzung ergibt sich für Vf. die Gliederung des Buches, wobei die theologische Gesamtkonzeption im ersten Teil entwickelt wird (13–70), während der zweite Teil (71–119) ausgewählte Einzelfragen (Transsubstantiation, Entsakralisierung, Kommunionfrömmigkeit) angeht. Die dreigestufte Thematik des ersten Teiles – I. Die Vorfeier des Freudenmahls der Vollendung (13–31), II. Das brüderliche Gemeinschaftsmahl (32–47), III. Das Gedächtnis des Pascha-Mysteriums (48–70) – soll die Thematik dreier Abende gemeindlicher Erwachsenenbildung abgeben; die Themen des zweiten Teiles können je nach Interessenlage eines Kreises entsprechend ausgewählt oder durch andere ersetzt werden (vgl. 11).

In Abschnitt I des ersten Teiles setzt W. bei der eschatologischen Gestalt der Botschaft Jesu an, bestimmt von da aus die eschatologische Gestalt der Kirche und stellt in diesen Rahmen die Sakramente mit der Eucharistie im Zentrum. Dieser sicherlich begrüßenswerte Ansatz wird dann vom eschatologischen Kontext der Einsetzungsworte und von der Art der urchristlichen Eucharistiefeiern entfaltet, mit Hilfe theologischer Tradition vertieft und schließlich auf die Problematik der Erfahrbarkeit des Eschatons heute aktualisiert.

Abgesehen davon, ob man mit diesem Einstieg die Zuhörer eines Gemeindeabends leicht gewinnen kann, stellt sich hier schon das Problem der Übersetzbarkeit eschatologischer Tendenzen und Aussagen. Wenn der Begriff „eschatologisch" damit umschrieben wird, daß „die Zukunft schon begonnen habe, daß also in unsere Erfahrung hereinragt, was im Grunde unser Fassungsvermögen total übersteigt" (13f), dann müßte wohl auch dem theologisch interessierten Laien bewußtgemacht werden, daß in diesem Punkt ein Problem angesprochen ist, das in der Auseinandersetzung zwischen existentialer und politischer Hermeneutik nicht umsonst so hart behandelt wird. Sehr fraglich erscheint, ob der eschatologische Kontext der Einsetzungsworte (Lk 22, 15–18 parr) vorschnell so ausgelegt werden kann, daß „die Eucharistie ... geradezu als das Trinken im Reiche Gottes" erscheint (17). Der Vf. tut eigentlich selbst alles, diese Auslegung von Paulus und Thomas her gehörig zurückzunehmen. Der status quaestionis in s. th. III q 61 a 4 (nicht a 61 wie Anm. 2 S. 121 vielleicht versehentlich zitiert und auch nicht „aus dem ersten Artikel der Sakramentenlehre" [21]) ist bei Thomas ja gerade, ob es im Zeitalter der *„veritas"*, das die Zeit der *„figurae"* ablöst, überhaupt noch Sakramente als *„veritatis signa sive figurae"* geben könne, d. h., im Anschluß an die vom Vf. verwendete Terminologie, ob die eschatologische Erfüllung überhaupt noch der Zeichen bedarf (vgl. 17f). Zur Lösung des Problems muß Thomas ad 1 mit Dionysius den eschatologischen Überschwang durch die Einführung des *status medius* relativieren, wie W. richtig darstellt. Vielleicht hat die Realistik solchen Denkens manche eschatologische Begeisterung gedämpft. Wenn man Vf. dennoch zustimmen will, daß unsere Zeit die eschatologische Dimension neu entdeckt habe, und wenn man nur wünschen kann, daß gar manche gottesdienstliche Langeweile überwunden wird (vgl. 26), so wird man mit ihm aus der Struktur des „Schon" und „Noch-nicht" (22) für jene Nüchternheit plädieren, die in I 5 an die Stelle mancher pauschaler Aussagen (z. B. „Ohne das rechte eschatologische Verständnis ist die Gegenwart nicht zu ertragen" [23]; „Es hat sich zu wenig Gegenwart Christi ereignet" [26]) und gutgemeinter Appelle der Erneuerung (vgl. 24f) mit präziseren Formulierungen hätte treten können.

In Abschnitt II behandelt W. die Eucharistie als brüderliches Gemeinschaftsmahl. Er zeigt kurz, wie es heute zur Rückgewinnung des Mahlverständnisses kommen konnte, welchen religionsgeschichtlichen Hintergrund ein vertieftes Mahlverständnis hat, wie sich auf diesem Hintergrund das Mahlhalten Jesu, das Abendmahl und das urchristliche Herrenmahl ausnehmen und wie schließlich die kirchengeschichtliche Entwicklung vom „Mahle weg und wieder zum Mahle hin" (37) führen konnte. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung wird das

Verhältnis von Eurcharistie und Gemeinde bzw. von Kirche-Pfarrei-Gemeinde und Eucharistie bestimmt.

Man kann wohl nicht umhin, zu diesem Punkt einige kritische Bemerkungen zu machen. Abgesehen davon, ob der didaktische Prozeß der Themenabfolge theologisch so begründet werden kann, wie W. es (32) tut (als sei didaktische Entscheidung ein Reflex dogmatischer Prioritäten!), und abgesehen davon, ob zur Zeit Berengars „das Jahrtausend des Individualismus begonnen" hatte (33), wird vielleicht die religionsgeschichtliche Frühgestalt des Mahles zu sehr idealisiert (vgl. 35), die Einheit von „Juden und Heiden ... in diesem Denken" (35f) zu schnell konstatiert und das Mahlhalten Jesu zu unkritisch von „dieser tiefen Wirklichkeit des Mahles" (36) verstanden. Im übrigen sollte man m. E. die Frage, in welchem Verhältnis die Mähler des irdischen Jesus zu den nachösterlichen Gemeindemählern historisch standen und welche Stellung dann den Abendmahlstexten formgeschichtlich zukommt, bzw. wie es um die Historizität des Abendmahls überhaupt steht, in einer Erwachsenenbildung von heute nicht übergehen. Der Wert grober liturgiegeschichtlicher Überblicke, die in der Erwachsenenbildung sicher notwendig sind, soll hier nicht beurteilt werden. Doch würde man in einem Arbeitsbuch die angeführten Texte von F. v. Baader (34f; 39f), H. de Lubac (39) und den Bezug auf die Grundthese A. v. Harnacks gerne bibliographisch belegt sehen. Bei der Bestimmung von Eucharistie und Kirche-Pfarrei-Gemeinde wird man Vf. sicher zustimmen, daß zwischen Eucharistie und Kirche eine grundsätzliche Zuordnung besteht – so ist wohl das zitierte Wort de Lubacs (39) zu verstehen –, daß sich von der Eucharistie her auch das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortsgemeinde bestimmt – „Die Eucharistie feiernde Gemeinde ist zeichenhaft-real die Gesamtkirche" (42) –, und daß das Verhältnis von Eucharistie und Kirche deshalb neu zur Debatte steht, weil Pfarrei und Gemeinde heute nicht mehr einfach identisch gesetzt werden dürfen (vgl. 39,42). Durchleuchtet man aber die Konsequenzen, die W. daraus zieht, so kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, daß die Pfarrei als Wohnraum von Katholiken, als „juristisch von oben gefügte Ordnung" (42) gegen die Gemeinde als „sich selbst erfahrende Basis" (42), als Gruppe oder Teilgemeinde, als „Konventikel" (43) ausgespielt wird, so daß mit großem theologischen Gewicht eine Erneuerung abgelehnt werden kann, die angeblich bei Punkt Null anfangen will, indem sie „die Wirklichkeit der großen Gemeinden wegwischen oder beiseite lassen und uns auf Freundschaftskreise und -zirkel beschränken" sollte (44). Im Sinne des Autors wäre hier doch dafür zu plädieren, daß die eine Größe nicht gegen die andere ausgespielt wird, falls gilt, daß Eucharistie nicht nur pfarr-, sondern auch gemeindestiftend ist.

In Abschnitt III versucht W. den Opfercharakter der Eucharistie in den Mittelpunkt zu rücken, um so das zuvor entworfene Konzept des eschatologischen und brüderlichen Mahles vor einseitigem Verständnis zu schützen. Ausgehend von den biblischen Einsetzungsberichten – eine Synopse der Texte wird leider erst hier gegeben (50f) – wird gezeigt, daß trotz erkenntlicher Unterschiede „in allen vier Texten vom ‚Bundesblut' die Rede ist" (52). Mit Ratzinger wird gesagt, daß das ntl. Opfer in der sich selbst hingebenden Person Jesu besteht, so daß in ihm Kult und Kultkritik in gleicher Weise zur Erfüllung kommen (53). W. stellt sodann den Begriff der „memoria" in den Mittelpunkt und legt ihn im Sinne M. Thurians biblisch, O. Casels mysterien-theologisch und A. Voniers sakramental aus, um schließlich mit J. Betz in diesem Zusammenhang die Realpräsenz von der Aktualpräsenz her zu verstehen. Im Begriff des Pascha-Mysteriums sieht Vf. die verschiedenen Aspekte in geeigneter Weise zusammengefaßt. Die Diskussion über das Verständnis der Eucharistie als Mahlopfer oder Opfermahl, die W. kurz aufgreift, wird dahin entschieden, daß beide Aspekte nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen (53–61). Die Überlegungen schließen mit der kurzen Darstellung der ökumenischen Fragestellung des Verhältnisses von Mahl und Opfer (61–63) und mit der biblisch-theologischen Begründung des existentiellen Mitvollzugs des einen Opfers Christi durch den Christen (63–65).

Man kann diese Darstellung des Opfercharakters im Rahmen der Gesamtkonzeption des Autors für die Erwachsenenbildung sicher begrüßen, auch wenn der Begriff des Pascha-Mysteriums in diesem Rahmen nicht ohne weiteres zur Klärung beitragen wird, wie sich schon aus der sicher nicht unproblematischen Darlegung des Begriffes „Mysterium" (57) ergibt. Auch hätte man sich in der Auseinandersetzung mit der These Jungmanns gerne (neben R. Berger) H. Schürmann als Gesprächspartner gewünscht. So dankbar man Vf. sein muß, daß er gerade an diesem neuralgischen Punkt den Dialog mit der Ökumene nicht scheut, so sonderbar mag es erscheinen, wenn gegen den auf S. 61 zitierten Uppsalatext von 1968 eingewendet wird, es genüge noch nicht das „Bekenntnis zur Gegenwart Christi, der sich für alle Menschen geopfert hat – ein für allemal in der Vergangenheit –", sondern es gehe nach katholischem Verständnis um die „je neue Gegenwart nicht nur Christi, sondern seines Opfers" (61); denn dann mag man Vf. nach all dem zuvor Ausgeführten doch bescheiden fragen, ob jetzt Person und Werk Christi doch wieder auseinandergerissen werden und ob man theologisch (nicht nur vorstellungsmäßig) auf mehr verpflichtet werden kann als auf eine „Gegenwart Christi selber, der sein Leben für alle Menschen opferte und sich selbst ihnen als Lebensbrot gibt ...", wie der Uppsalatext formuliert. Man sollte in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß der von W. angeführte Begriff „repraesentare" (63) schon (bzw. noch) in Trient ein sakramentaler Begriff war, der gerade die sakramentale Präsenz des einmaligen Kreuzesopfers garantierte (auch wenn dort sonst Realpräsenz und Opfer heillos auseinandergerissen waren). Daß die Einmaligkeit des Opfers Christi den Einbezug der Gemeinde nicht aus-, sondern einschließt, wird mit Recht als Errungenschaft des ökumenischen Eucharistiedialogs herausgestellt (64).

Da der systematische Aufriß im Sinne einer eucharistischen Gesamtkonzeption mit dem ersten Teil zum Abschluß kommt und im zweiten Teil des Buches Einzelfragen aus dem Kontext „unserer gegenwärtigen geistigen, gesellschaftlichen, theologischen, kirchlichen, ökumenischen Situation" (71) aufgegriffen werden, die keine Vollständigkeit beanspruchen und die „für einen freieren und offeneren Gebrauch gedacht" sind (71), mögen die folgenden Bemerkungen zu den Ausführungen des Vf.s dem „offenen Gebrauch" zugute kommen.

Zur Frage der Transsubstantiation deutet W. zwar an, daß ein Substanzbegriff unter naturwissenschaftlichen Voraussetzungen heute höchst fragwürdig erscheint (73f), doch entsteht in den weiteren Ausführungen leicht der Eindruck, als habe die neuere Diskussion um Realpräsenz und Transsubstantiation nur einen positiven Ansatz durch die Bevorzugung personaler Kategorien, und als habe nicht seit den dreißiger Jahren die veränderte naturwissenschaftliche Sicht der Materie ein Verwandlungsdenken auf physikalisch-chemischer Basis in immer größere Aporien geführt. Die Ausschau nach personalen Kategorien ist eine Konsequenz davon. Wenn einige neuere Lösungsversuche kurz referiert werden, so mag man es bedauern, daß W. zu wenig die eigentliche Fragestellung herausarbeitet, inwiefern nämlich von neueren Denkansätzen her das Sein von Brot und Wein nicht mehr zuerst in ihrem Materiesein, sondern in ihrem Zeichensein-Für gesehen werden kann. Dies gilt zumindest für die Darstellung der Positionen von Ratzinger, Schillebeeckx und Welte. In diesem Zusammenhang dürfte eigentlich ein so wichtiger Aufsatz wie der von G. B. Sala nicht fehlen, da hier eine lange Diskussion an einen Höhepunkt kommt, an dem das Dilemma: Transsubstantiation oder Transsignifikation, ganz eindeutig zugunsten von Transsignifikation entschieden wird. (G. B. Sala, Transsubstantiation oder Transsignifikation? – Gedanken zu einem Dilemma, in: ZThK 92 [1970] 1–34). In den Darlegungen zur Entsakralisierung wird vielleicht zu vorschnell entschieden, worin sie im Bereich der Eucharistie – die allgemeineren Überlegungen sollen hier nicht zur Debatte stehen – besteht (gewöhnlicher Raum, Tisch statt Altar, Diskussion, Verzicht auf liturgisches Gewand, gewöhnliches Brot u. ä. [92]). Wenn sich darin bereits die „totale Entsakralisierung der Eucharistie" (92) manifestiert, dann fragt sich, welches Gewicht der richtige theologische Gedanke, daß die Eucharistie von ihrer Koppelung mit dem Kreuzesopfer nicht losgelöst werden dürfe (vgl. 93), angesichts der Säkularisierungsgefahr erhält. Wenn sich die feiernde Gemeinde diesem „Gehalt" der Eucharistie auch heute allen Ernstes zu stellen hat, dann ist die Frage nach „totaler Entsakralisierung" gerade kein Kriterium von außen, sondern von innen her. Oder sollte sich eine Eucharistie feiernde Tischgemeinschaft diesem Ernst nicht stellen können, nur weil überkommene Formen, die man für sakral hielt, dahinfallen? Im übrigen fragt sich, ob der Exkurs auf den geistesgeschichtlichen Horizont (94–98) mit gewagten Einzelthesen (vgl. 97f) lohnend ist, wenn dabei nur herauskommt, daß der „status medius" Versammlungsräume, Feste und Gemeindedienste verlangt, die – nimmt man nicht einen radikal atheologischen Standpunkt ein – weniger in ihrem Daß als in ihrer Art und Weise umstritten sind.

In der Frage heutiger Kommunionfrömmigkeit beklagt Vf. wenigstens zwischen den Zeilen den Verlust echten religiösen Vollzugs früherer Zeiten, wofür noch kein gültiger Ersatz gefunden wurde (vgl. die Alternativfrage S. 108). Eine mögliche Lösung sieht W. im Verständnis der Kommunion als Begegnung, die auch das Du-Gespräch mit Christus nicht scheut. Daß Vf. hier einen wunden Punkt anspricht, kann kaum bezweifelt werden. Dennoch wäre zu fragen, ob nicht an

die Stelle einer Kommunionfrömmigkeit eine „Liturgiefrömmigkeit" treten sollte, welche nicht erst im Einzelakt der Kommunion einen persönlichen (und kommunikativen!) Raum der Begegnung schafft, sondern welche die gesamte Feier für die Begegnung öffnet. Die Bedeutung des Wortgottesdienstes, von dem W. sicher aus thematischen Gründen nur in Nebenbemerkungen spricht (vgl. 37, 114), mit Schriftlesung, Predigt, Gespräch oder Meditation dürfte dabei sicher nicht zu gering angeschlagen werden.

Man sieht, daß W. gerade im zweiten Teil Fragen aufgreift, die dem Kirchgänger von heute auf den Nägeln brennen und die auch den sonst religiös Interessierten von heute ansprechen dürften (Warum überhaupt noch Gottesdienst; warum eigentlich noch Rückbezug auf das Sterben eines Menschen vor 2000 Jahren: was soll dessen Tod uns weiterhelfen; wie erfahre ich dessen rettende Kraft u. ä.) Hätte es sich für eine theologische Erwachsenenbildung nicht nahegelegt, diese Fragen (trotz theologischer Überlegungen [32]) bewußt in die Entwicklung der Gesamtkonzeption einzubeziehen, so daß sich mancher darin in seiner eigenen Fragestellung wiedergefunden hätte?

Abschließend sei bemerkt, daß die jedem Abschnitt beigefügten Fragestellungen und Texte, die hier nicht besprochen werden konnten, eine sehr wertvolle Hilfe für die Erwachsenenarbeit darstellen. Besonders die Gegenüberstellung von katholisch-lehramtlichen und ökumenischen Texten könnte ökumenische Gesprächskreise ermuntern, einen Consensus in der Eucharistiefrage auch in den Gemeinden ernsthaft zu suchen.

Bonn Josef Wohlmuth

Die fünf großen Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum, Christentum. Hrsg. von Emma Brunner-Traut. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 140 S. (Herderbücherei Bd 488) kart. DM 4.90

Das vorliegende Bändchen ist aus dem Volkacher Bund hervorgegangen und bietet eine sachkundige Einführung in die fünf großen Weltreligionen. Die Einzelbeiträge sind von unterschiedlichem Charakter und werden jeweils durch weiterführende „Literatur", eine „Diskussionsnotiz", die Anmerkungen und wesentliche Überlegungen im Anschluß an das Referat enthält, sowie durch eine „Zeittafel" abgerundet.

Nicht sehr überzeugend ist – rein formal – die Aufgliederung des Gesamtwerkes. Sie führt unter geographischen Gesichtspunkten „von den fernöstlichen über die nahöstlichen zur eigenen (Religion)" (11). Dies hat den Nachteil, daß das Christentum als ‚westlich-abendländische' Religion erscheint, obgleich seine Wurzeln doch im selben geographischen Raum wie die des Judentums bzw. des Islams liegen. Sinnvoller wäre eine Aufteilung unter genetischen oder typologischen Gesichtspunkten, also: Hinduismus – Buddhismus (wobei der „Hinduismus", streng genommen, die nachbuddhistische Religionsform Indiens ist), Judentum – Christentum – Islam. Eine solche Gliederung tritt schon – rein äußerlich betrachtet – einer religionswissenschaftlich gesehen unhaltbaren Aufgipfelung der Religionsgeschichte im Christentum entgegen und bringt zugleich die drei großen prophetischen Offenbarungsreligionen in eine historisch und typologisch richtige Zuordnung.

Der einleitende Abschnitt „Die großen Weltreligionen" (13–18) von der Herausgeberin erläutert die Absicht des Werkes und gibt als Zielgruppe vornehmlich Schüler, Lehrer, Religionspädagogen und Seelsorger an. Ihnen will das Buch über exaktes Faktenmaterial hinaus eine gediegene Interpretation der vorgestellten Weltreligionen bieten. Zugleich will die Publikation dem Leser dazu verhelfen, einen eigenen religiösen Standort zu überprüfen, d. h. „über die Ausformung der eigenen (sc. Religion) nachzudenken" (17). Vielleicht machen einige dabei die Entdeckung, „daß es weiter ist, vom gedachten Glauben zum konkreten zu gelangen, und außerdem, daß der heimische, konkret gelebt, mehr verheißt, als sie entbehren" (18).

Der erste Beitrag stammt aus der Feder des Indologen Peter Schreiner. In gefälliger, erfrischend unakademischer Weise entwirft er ein Bild des Hinduismus (19–37), das von einer Interpretation der Bhagavadgita ausgeht. In diesem literarischen Teilstück des großen Mahābhārata-Epos sieht Schreiner einen Kristallisationspunkt, von dem aus es möglich ist, die vielgestaltige Religionswelt Indiens einzufangen.

Nach einleitenden literarkritischen Bemerkungen zur Gita folgen Ausführungen zum Traditionsverständnis, Welt- und Menschenbild usw. Darüber hinaus erfahren wir Wichtiges über die „Tat- und Kampfesethik" (Heiler). Außerdem arbeitet der Vf. deutlich heraus, daß es eine einheitliche Klassifizierung der hinduistischen Vorstellungen vom Heiligen nicht gibt: monistische und theistische Denkweisen kennzeichnen den Reichtum indischer Anschauungen vom Numinosen.

Der Beitrag des Münsteraner Religionsgeschichtlers Adel-Théodore Khoury, eines ausgewiesenen Kenners der islamischen Theologie, handelt vom „Buddhismus" (40–61). Seine Darstellung verläuft traditionell: Der Religionsstiftung durch den Buddha folgt eine konzise Erklärung der „vier heiligen Wahrheiten", an die sich eine knappe Skizzierung des Theravāda- und schließlich des Mahāyāna-Buddhismus anschließt, wobei besonders die wesentlichen Strukturen des Heilsweges aufgezeigt werden. Im Anschluß daran erfolgt erfreulicherweise eine Vorstellung des tantrischen Buddhismus (Vajrayāna), die in den meisten Kurzdarstellungen über den Buddhismus gewöhnlich fortgelassen wird. Unverhältnismäßig kurz ist der letzte Abschnitt über den „Buddhismus heute" (59f), der kaum eine Seite ausmacht. Obgleich Khoury zu Anfang den legendarischen Charakter der ältesten Quellen betont, scheint er die Legende von den „vier Ausfahrten" des Prinzen Siddharta als durchaus historisch anzusehen. Geo Widengren hat nun in seinen „Prolegomena" zur „Historia Religionum" über „The Value of Source Criticism as illustrated by the biographical dates of the great founders" (I, 1–22) berichtet und deutlich darauf hingewiesen, daß in vielen religionsgeschichtlichen Arbeiten noch nicht das hohe Niveau alt- bzw. neutestamentlicher Quellen- und Literarkritik erreicht sei und man häufig unbefangen Historie und Legende verwechsle. Die von Khoury und anderen Autoren (z. B. A. Bareau) angeführte Stelle gehört für Widengren eindeutig zu den „most obvious legendary traits" (a.a.O., 4), die beispielsweise im Majjhima-Nikāya (I, 163) als eindeutiger Reflexionsvorgang interpretiert wird.

Qualitativer Höhepunkt des Bändchens sind die geistreichen Ausführungen des Tübinger Islamkundlers Josef van Ess über den „Islam" (67–84). Wie wohl nur noch in dem Beitrag über das Judentum wird hier der eigentlichen Intention des Unternehmens entsprochen, nämlich vergleichend darzustellen, was die Religionen untereinander verbindet bzw. unterscheidet. J. van Ess behebt Vorurteile, wie z. B. das der islamischen Ausbreitung durch „Feuer und Schwert" (mittelalterliche Legende) bzw. das des absolut unislamischen Fatalismus (Karl May) usw. Dies alles geschieht unter einer begrüßenswerten Reduzierung historischer Fakten auf typologischer Grundlage. Anhand von drei Rastern skizziert er die „Lebensmitte (G. Mensching) des Islam, indem er die Religion Muhammads mit dem Christentum vergleicht. In der Rubrik „Öffentlichkeit, nicht Innerlichkeit" charakterisiert er den Islam als eine orthopraxe Religion, während im zweiten Abschnitt davon die Rede ist, daß Religion und Politik, Weltliches und Geistliches im Islam eine untrennbare Einheit bilden. Entsprechend ihrer monistischen Denkweise hat die islamische Anthropologie ein integrales optimistisches Menschenbild entworfen, das von Muslimen oft dem angeblich christlich-pessimistischen entgegengestellt wird: „Der Islam kennt die Sünden, aber nur das Christentum kennt die Sünde ..." (75). Im dritten Unterteil wird die islamische „Rückwendung zur idealen Vergangenheit" betrachtet und die denkwürdige, schon zuvor erwähnte These entwickelt: „Das Ideal ist nicht introspektiv, sondern retrospektiv" (70) – wobei auf die christliche Religion abgehoben wird.

So richtig diese Ansicht zweifellos für den Islam ist, dessen Nationalstaaten sich heute geradezu auf den Urislam besinnen (z. B. Libyen unter Qadāfī), oder sogar über ihn zurück in die vorislamische Zeit (Ägypten, Nordjemen) hinausgehen, so unhaltbar scheint eine sich hierauf stützende typologische Kontrastierung mit dem Christentum zu sein. In einer „Typologie der Reformbewegungen", wie sie der Rezensent vorzulegen im Begriffe ist, wird deutlich, daß Rückwendung im Sinne von Repristination keineswegs typisch islamisch ist, sondern auch in christlichen Strömungen vorkam (‚reformari in pristinum'). Solche Rückwärtsbewegungen finden sich darüber hinaus sogar in anti-religiösen Bewegungen, was H.-J. Klimkeit für den modernen südindischen Raum nachgewiesen hat (z. B. in der Konzeption vom „Goldenen Zeitalter"). Fragwürdig erscheint dem Rezensenten auch die von J. van Ess durchgeführte Trennung von Geschichtsbild und Religion (78f). Sind dies wirklich zweierlei Dinge? Oder hängt ein bestimmtes Geschichtsbild nicht vielmehr von einer betreffenden Kultur bzw. Religion ab? (Judentum und Christentum sind linear-eschatologisch orientiert, während asiatische bzw. altorientalische Kulturen häufig ein zyklisches Geschichtsbild aufweisen!)

Diese bescheidenen Anfragen sollen der bei dieser Kürze schlechthin großartigen Darstellung keinerlei Abbruch tun. Der systematische Religionsforscher wird wohl stets an der fachwissenschaftlichen Einzelanalyse Korrekturen vornehmen müssen und die vielerlei Spezialforschungen sachgemäß ein- bzw. zuzuordnen versuchen.

Den vierten Beitrag über das „Judentum" (88–106) liefert A. M. Goldberg, der gleich zu Anfang die Unmöglichkeit betont, das

Wesen des Judentums (an sich) zu bestimmen. Statt dessen orientiert er sich am rabbinischen Judentum der Antike und kennzeichnet von dort aus die Bandbreite vorhandener Formen des Judentums. Als konstitutives Merkmal hebt er „das Prinzip des Stammes und das Prinzip des Bundesvolkes" (89) hervor.

Judentum ist nicht Bekenntnis oder Glaubenssystem, sondern vielmehr „geglaubte Geschichte" (90). Goldberg entwirft eine Phänomenologie des Gottesbildes, wobei allerdings die Behauptung verwundert, daß „der Monotheismus von Anfang an in aller Strenge durchgeführt ist" (94). Frühe Passagen des Alten Testamentes lassen aber doch unbezweifelbar ein Stadium der Monolatrie erkennen! Ausführlich behandelt Goldberg auch das Theodizee-Problem, das ganz im Gegensatz zum dualistischen Zoroastrismus gelöst wird. Gott ist für den Juden auch Schöpfer des Bösen. Der persische Dualismus ist indessen nicht unbestritten geblieben und im sog. „Zervanismus" fatalistisch gelöst worden. Wertvoll ist Goldbergs Korrektur des christlich-paulinischen Klischees: Torah sei Gesetz. Daß die Torah jedoch ihrerseits gnadenhafte Selbstbekundung Jahves ist, hat eine apologetisch eingestellte Theologie vielfach übersehen. So werden eine Reihe von Parallelen zur christlichen Religion erkennbar, wobei jedoch am Ende ein alles entscheidender Unterschied in folgender Tatsache gesehen wird: „Aber dieser Messias ist niemals inkarnierter Gott, fleischgewordenes Wort. Hier dürfte die Grenze zwischen den messianischen Vorstellungen des Judentums und des Christentums unüberschreitbar sein" (104).

Im abschließenden fünften Beitrag über das „Christentum" (109–126) versucht der Tübinger Ordinarius für Dogmatik, Walter Kasper, unter systematisch-theologischen Aspekten Auskunft über das Christentum zu geben. In äußerst theoretischer Darstellungsweise wird ein Bild der christlichen ‚Religionen' gezeichnet, das sich „aus der Geschichte von Jesus Christus und der Geschichte seiner Vergegenwärtigung in der Kirche" (110f) ergibt. Kasper arbeitet drei „Grundstrukturen" (116) des Christentums heraus. Da theologische Sätze „Auslegungen einer Erfahrung (sind), die der Glaube mit der menschlichen Erfahrung gemacht hat" (116), werden die Universalität des Glaubens (Schöpfungsglauben), die Erfahrung als Geschichte (Heilsgeschichte) und schließlich die Erlösungslehre entfaltet.

Dies alles wird äußerst abstrakt (und subtil) dargestellt und außerdem noch mit einigen religionsgeschichtlichen Fehlschlüssen vermischt, so daß dieser letzte Artikel ein wenig aus dem Rahmen des Gesamtwerkes herausfällt. Hier gilt Wittgensteins Wort: „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen." Zu den religionshistorischen Errata gehört z. B. die Behauptung: „Die Kategorien der Freiheit eines jeden Menschen, der Entscheidung, der Verantwortung, der Person, des einzelnen und der geschichtlichen Einmaligkeit und Endgültigkeit sind daher zuerst auf dem Boden der christlichen Heilsgeschichte ausgebildet worden" (119). Hier ist nur an den Stifter-Propheten Zarathustra zu erinnern, bei dem gerade diese Kategorien (vornehmlich die der „Freiheit", „Entscheidung" und „Verantwortung") viel früher gedacht worden sind, so daß ihn C. F. Whitley treffend als „a pioneer of theological thought" bezeichnen konnte. Zustimmen kann der Rezensent außerdem nicht der Behauptung Kaspers, den Turmbau zu Babel als „technisch-zivilisatorische(n) Hybris des Menschen" (118) zu interpretieren. Diese Ansicht entspricht wohl mehr alttestamentlicher Polemik als religionsgeschichtlichen Tatsachen!

Das Bändchen wird abgeschlossen durch eine „Vergleichende Zeittafel" (133–135), eine Religionskarte der Erde (136f) und eine „Religionsstatistische Tabelle" (138). Ganz zum Schluß werden die Autoren nach ihrer wissenschaftlichen Herkunft und ihren Spezialgebieten biographisch vorgestellt (139f).

Es dürfte nur schwer möglich sein, entsprechend gut dargebotenes Material in durchweg hoher Qualität auf solch knappem Raum geboten zu bekommen. Die jeweils beigegebenen Diskussionsnotizen sind zwar mitunter recht komprimiert worden, dürften aber „die eine oder andere stille Frage beantworten" (11f). Dem Büchlein ist eine hohe Verbreitung zu wünschen, schließt es doch in so vorzüglicher Weise eine von der Religionspädagogik häufig beklagte Lücke.

Weiden/Köln Udo Tworuschka

Stellungnahme der Verfasser zur Besprechung von **Antes,** Peter/**Rück,** Werner/**Uhde,** Bernhard: **Islam – Hinduismus – Buddhismus** (ThRv 70, 1974, 490–92), durch U. Tworuschka.

Zu Beginn seiner Besprechung begrüßt es der Rezensent „wenn sich ein Verfasserteam das Ziel steckt, eine breite Öffentlichkeit mit der Welt der Religionen bekanntzumachen" (Sp. 490). Genau diese Öffentlichkeit aber ist nicht unmittelbar mit diesem Buch angesprochen, vielmehr dient es – wie alle Bände der „Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung" – als Orientierungshilfe für Referenten der Erwachsenenbildung. Diese sollen an Hand von Referatsskizzen, die in dem Buch den Bereich „Thematische Darstellung" umfassen, befähigt werden, innerhalb von 30–40 Minuten (vgl. S. 24 z. B.) die jeweilige Religion einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Daraus erklärt sich, weshalb Randgruppen und geschichtliche Entwicklungen der jeweiligen Religion unberücksichtigt bleiben müssen und dem Erwartungshorizont der Seminarteilnehmer entsprechend der Akzent auf die Unterschiede der jeweiligen Religion zum Christentum gelegt wurde. Zusätzlich soll das „Arbeitsmaterial", das den „Thematischen Darstellungen" jeweils beigegeben ist, dem Referenten als Hintergrundinformation zur Beantwortung wahrscheinlicher Fragen von Seminarteilnehmern dienlich sein. Der Teil „C. Material für die Hand der Teilnehmer" – den der Rezensent überhaupt nicht in seine Betrachtung einbezogen hat – ist als einziger Teil des Buches für eine breitere Öffentlichkeit, nämlich die Seminarteilnehmer, bestimmt, um der dem Referat folgenden Diskussion eine „Gesprächsgrundlage" (vgl. S. 109) zu bieten.

Was die Sachkritik im einzelnen angeht, so ist zunächst zum Islam folgendes zu bemerken: Wenn der Gottesbegriff im Islām mit einem starken Akzent auf Gottes Allmacht dargestellt wird, dann geschieht dies im Hinblick auf die innerislāmische Tradition. Die Frage der Freiheit des Menschen innerhalb des Kalām wird nur theo-logisch unter dem Aspekt des ʿadl und nicht einem anthropo-logischen etwa behandelt.

Zu dem Vorwurf, daß die Mystik, insbesondere die Ṣūfīs, nicht hinreichend gewürdigt worden sei (Sp. 491), darf angemerkt werden, daß innerhalb eines Seminarabends nur das islāmische Glaubensbekenntnis, nicht aber der weitere Bereich religiöser Erfahrung am Rande des Kalām der orthodoxen Sunna (vgl. Forschungen von Ritter, Meier, Gramlich u. a.) dargestellt werden kann.

Völlig unverständlich bleibt die Kritik, die „manche Erklärungen im Begriffsverzeichnis" „kindlich naiv und grammatikalisch inkonsequent" (Sp. 491) nennt. Wieso darf man ein Partizip wie „Mu'addin" (= Muezzin) nicht verbal übersetzen, und was berechtigt in diesem Zusammenhang zu Anwürfen?

Wenn man die Bemerkungen des Rez. auf den sachlichen Teil reduziert, so bleibt hinsichtlich der Kritik des Hinduismus zu sagen, daß „Hinduismus" ein „religionsgeschichtlicher Hilfsbegriff" (52) westlicher Prägung ist. Deshalb ist schon die Rede von einem „indischen Religionensystem" (Sp. 491) in jeder Hinsicht irreführend. Der vom Rez. als „Definition" aufgenommene Satz der „Vorbemerkung" zur „Thematischen Darstellung", daß „Religion ... in diesem Zusammenhang die Erfahrung des einzelnen, die ihm mehr oder weniger zum Bewußtsein bringt, wer er ist" (51) sei, wird als Definition weder behauptet noch verwendet. Dieser Satz gilt aber für die östlichen Religionen in weit höherem Maß als für die „westlichen", entgegen der Meinung des Rezensenten: Die Annahme eines personalen jenseitigen Schöpfergottes bringt nicht den einzelnen in den Blick, sondern sein Verhältnis zu diesem Gott (vgl. dazu Radhakrishnan, Die Gemeinschaft des Geistes – Östliche Religionen und westliches Denken, Darmstadt 1952, S. 33f). Wenn es in der Besprechung weiter heißt, daß „das hinduistische System ein elementares Bewußtsein um die Existenz eines impersonal Heiligen (brahman)" (Sp. 491) besitze, so ist abgesehen von der unzutreffenden Wortwahl (System, Bewußtsein, Existenz, Heiliges!) zu bemerken, daß sich diese Vorstellung nur auf einen Teilbereich des Hinduismus beziehen kann (vgl. Gonda u. a.).

Zur Darstellung des Buddhismus wird gesagt, sie biete „neben einfachstem Grundwissen kaum Nennenswertes" (Sp. 491). Gerade das war die Absicht. Warum soll weiterhin, wie der Rez. es vorschlägt, gerade der Vajrayāna-Buddhismus als „dritte" Ausprägeform der Lehre Buddhas erwähnt werden, nicht aber die anderen Schulen des Tantrayāna, wie Mantrayāna, Sahajayāna oder Kālacakrayāna? Diese wären dann, abgesehen von den vielen Schulen des Mahāyāna, der Genauigkeit halber ruhig auch – an einem Seminarabend! – zu erwähnen!

Zu den vom Rez. als „höchst naive und kindliche" (Sp. 492) bezeichneten Schaubildern, die sich selbstverständlich als Verdeutlichungen seitens des Referenten im Sinne eines „Tafelanschriebes" verstehen und in der Praxis der Erwachsenenbildung große Bedeutung haben, ist inhaltlich sicher manches anzumerken. Nicht recht verständlich ist aber, daß er gerade die graphi-

sche Darstellung der fünf Arkān am Bilde einer ausgestreckten Hand nicht „einsehen" (Sp. 492) kann. Dabei scheint ihm entfallen zu sein, daß man im Islām gerne dieses Symbol – „Hand der Fāṭima" – verwendet (vgl. Bürgel, Symbole des Islam, Tafelband, Sttgt 1975, S. 97).

Diese unsere Entgegnung ist notwendig, weil der Rez. nicht nur das Anliegen des Buches gänzlich mißverstanden hat, sondern sich auch in der Sachkritik im Gegensatz zum Konsens der Fachwissenschaftler als Spezialist der „Einsamkeit" ausgewiesen hat.

Hannover Peter Antes / Bernhard Uhde

Khoury, Adel-Théodore: **Polémique byzantine contre l'Islam** (VIIIe–XIIIe S.). – Leiden: E. J. Brill 1972². 377 S. Ppb. hfl 75.–

Le Prof. Khoury (Münster) s'est fait connaître, depuis dix ans, comme le meilleur connaisseur de la littérature religieuse byzantine médiévale contre l'Islam. Comme couronnement de nombreux articles relatifs, entre autres, à la politique «œcuménique» de l'empereur Manuel II Paléologue, une grande trilogie semble se dessiner: après avoir présenté «Les théologiens byzantins et l'Islam, textes et auteurs» (1966), Kh. expose ici les thèmes de leur polémique, et il annonce un troisième volume qui traitera de leur «Apologétique chrétienne contre l'Islam» (cfr p. 34, note 47, p. 103, 144).

Les thèmes polémiques byzantins se déploient en une imposante démonstration chrétienne de la fausseté intrinsèque de la religion islamique, de son Écriture et de son fondateur.

Mahomet manque de témoins, il n'a pas été annoncé par les Prophètes, ni par l'Évangile, il n'a été lui-même ni voyant, ni thaumaturge. Né illégitimement et dans l'idolâtrie, il mena une vie de licence avant de se convertir, en apparence seulement, au monothéisme, sous l'influence de juifs et d'hérétiques ariens et nestoriens. Encore sa carrière subséquente dévoile-t-elle pleinement son caractère déloyal, sensuel et sanguinaire, ignorant et impie. Mahomet détourna en sa faveur le sens de la révélation chrétienne, et il ne put réussir qu'en abusant de la crédulité et des bas penchants des Arabes.

La fausseté du Coran, prétendument incréé, ressort de sa comparaison avec la Bible, prétendument falsifiée mais qu'il déforme lui-même, en réalité, tant dans l'Ancien Testament que dans la vie de Jésus. La religion coranique ne possède aucune efficacité salutaire dans ses diverses pratiques: profession de foi, circoncision, ablutions, prière, guerre sainte. Bien plus, sa loi est immorale et régressive, particulièrement dans le domaine du mariage et de l'éthique sexuelle, des interdits alimentaires et de l'idolâtrie du pèlerinage. L'angélologie et la démonologie de l'Islam, son eschatologie et sa théologie proprement dite sont également inacceptables, notamment par la conception d'un Dieu matériel et cause du mal.

Le Prof. Khoury a présenté le dossier en laissant la parole aux polémistes eux-mêmes, dont il cite les assertions les plus frappantes et résume l'argumentation avec beaucoup de clarté. Il élucide aussi l'évolution de la polémique et sa filiation, en soulignant bien, entre autres, la position centrale qu'y occupe Nicétas de Byzance. Enfin, il indique éventuellement les influences croisées et l'interdépendance de l'apologétique et de la polémique dans les deux parties, byzantine et musulmane. Son étude constitue, de ce fait, une véritable somme, – dont il est regrettable, soit dit en passant, qu'aucun index détaillé ne permette de l'exploiter comme elle le mériterait.

Cependant, le lecteur se demande si le plan de l'enquête, qui lui évoque celui des anciens manuels d'apologétique catholique, reflète bien la perspective des auteurs byzantins eux-mêmes. Ceux-ci se sont-ils contentés d'accumuler un ensemble hétéroclite d'objections, ou étaient-ils guidés, chacun dans une mesure diverse, par une certaine idée directrice et organisatrice que leur imposaient, soit les circonstances concrètes, soit une réflexion plus fondamentale sur la confrontation des deux religions? C'est de la réponse à cette question que dépend, pour une bonne part, notre jugement sur la cohérence interne et la rigueur de la polémique byzantine. L'inconvénient de la méthode de l'exposé systématique consiste à détacher les thèmes de la place organique qu'ils tenaient dans l'esprit de leurs auteurs, pour les recomposer en une synthèse peut-être étrangère à leur structure originelle.

Une fois choisi le cadre de la présentation, le Prof. Khoury s'en est tenu, en historien prudent et honnête, à un exposé analytique et objectif. A la longue, cependant, le catalogue des arguments devient lassant, et le lecteur se prend à déplorer que l'analyse ne se fasse pas plus critique.

Là où la critique affleure pourtant, c'est-à-dire dans la vérification des allégations byzantines sur le texte coranique ou sur la tradition musulmane, et dans les quatre dernières pages du livre, elle révèle un partisan convaincu du dialogue œcuménique islamo-chrétien. C'est dans cette optique que Kh. déplore l'attitude foncièrement négative, la partialité acharnée des Byzantins, incapables de se dégager de leur perspective chrétienne intolérante, et aveugles à tout ce qu'il y a d'authentique dans la vocation prophétique de Mahomet et dans le sentiment religieux de l'Islam. C'est cette méconnaissance des valeurs musulmanes qui aurait condamné leur polémique à une totale inefficacité.

Mais pareil jugement tient-il suffisamment compte de la perspective historique? On aurait mauvaise grâce de reprocher aux anciens polémistes byzantins d'être restés insensibles aux genres littéraires du Coran et à la chronologie des sourates, qu'une certaine orthodoxie musulmane contemporaine continue d'ignorer superbement. Et on ne saurait s'attendre à les voir animés de nos conceptions actuelles sur la théologie des religions non chrétiennes, s'il est vrai que l'intolérance caractérise toutes les révélations prophétiques, à l'encontre des religions mystiques.

Il pourrait être du plus haut intérêt d'approfondir la signification sociologique de la polémique anti-islamique des Byzantins. Le Prof. Khoury relève, à plusieurs reprises, à côté des convictions théologiques, le sentiment d'humiliation dont les victoires militaires musulmanes chargeaient la conscience chrétienne, encore toute nourrie de l'idée impériale. Mais la polémique n'aurait-elle pas eu pour fonction essentielle de soutenir l'idéologie de la société byzantine? Apparemment orientée vers l'affrontement extérieur, l'apologétique aurait alors servi, en fait, d'auto-justification et de réassurance à l'usage interne, pour ainsi dire. Peut-être le troisième volume annoncé par l'A. nous réserve-t-il des révélations sur ce point capital.

Louvain André de Halleux

Waardenburg, Jacques: **Classical Approaches to the Study of Religion.** Aims, Methods and Theories of Research. 1: Introduction and Anthology. – The Hague/Paris: Mouton (1973). XIV, 742 S. (Religion and Reason 3) Ln

Der Vf. bietet in diesem ersten Band einen aufschlußreichen Überblick über die Geschichte der Religionswissenschaft als selbständiger wissenschaftlicher Disziplin vom 18. Jh. bis heute (7–78), dann eine umfangreiche Anthologie englischer oder in englischer Sprache wiedergegebener Texte über Ziele, Methoden und Forschungstheorien europäischer und amerikanischer Religionswissenschaftler von 1870 bis heute (81–672). Diese Anthologie ist in fünf Teile gegliedert:

1. Die Erforschung der Religion als selbständige Disziplin.
2. Religionswissenschaft und andere Disziplinen (Exegese, Psychologie, Anthropologie, Soziologie und Tiefenpsychologie).
3. Religion als Spezialgebiet der wissenschaftlichen Forschung.
4. Beiträge aus anderen Fachgebieten.
5. Perspektiven einer phänomenologischen Untersuchung der Religion.

Es geht in diesen Texten, bei denen noch lebende Autoren nicht berücksichtigt wurden, nicht um die Ergebnisse von Einzelforschungen, sondern um eine Reflexion des jeweiligen Wissenschaftlers über seine eigene Methode und Theorie bei der religionswissenschaftlichen Forschung. Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte wurden gebührend beachtet.

Der Band schließt mit einem Autorenindex, einem Sachregister und vor allem mit einem sehr nützlichen lexikalischen Register der klassischen Begriffe der Religionswissenschaft (dieses letztgenannte Register: 686–736).

Ein weiterer Band wird angesagt, der eine ausführliche Bibliographie über alle umfassen wird, die in dem den ersten Band eröffnenden geschichtlichen Überblick erwähnt wurden.

Dieses Buch ist eine willkommene Hilfe für all diejenigen, die sich in irgendeiner Weise mit der Religionswissenschaft und der Kulturphilosophie befassen.

Münster Adel-Théodore Khoury

Joannis Duns Scoti doctoris subtilis et mariani O.F.M. **Opera omnia.** Studio et cura commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita praeside P. Carolo Balić. Bd. VII: Ordinatio, liber secundus, a dist. prima ad tertiam. – Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis 1973. XV, 10*, 652 S. br.

Nach dem 1. Buch der Ordinatio (= Bde. I–VI) und der Lectura prima von Oxford (= Bde. XVI und XVII) liegen mit dem Band VII nun die dist. 1–3 des 2. Buches der Ordinatio vor, welche nach der Erörterung einiger Grundfragen der Schöpfungslehre den Anfang der Engellehre enthalten. Damit wird das Werk wieder in Bearbeitung genommen, mit dem die Editio critica 1950 ihr Erscheinen begonnen hatte. Was in der literarhistorischen und -kritischen Einleitung zum 1. Band ausgeführt wurde, bezog sich zwar primär auf das 1. Buch der Ordinatio, gilt jedoch allgemein auch für die übrigen. Mit den wesentlichen Problemen des 2. Buches befassen sich die Adnotationes zum VII. Band. Sie handeln zunächst von den zugrunde gelegten Codices, dann von der Lextura II und den in der Reportatio II A (= examinata) erhaltenen Pariser Vorlesungen des Duns Scotus, die diesem offenkundig als Grundlage für die Ausarbeitung des 2. Buches der Ordinatio gedient haben. Schließlich gehen die Adnotationes auf einige besondere Texte ein. Die übrigen literarhistorisch-kritischen Probleme zum 2. Buch der Ordinatio sollen im VIII. Band behandelt werden.

Aus den mehr als 70 vorhandenen Codices, die das 2. Buch der Ordinatio enthalten, haben die Herausgeber 19 ihrer Edition zugrunde gelegt. Um jedoch den textkritischen Apparat nicht zu überlasten, zogen sie in die engste Wahl 10, die auch schon Grundlage für die Edition des 1. Buches waren. Die Auswahl wird überzeugend begründet.

Besondere Bedeutung hat der Codex 137 der bibl. comm. von Assisi (= A), der für das 1. Buch als „Auctoritas primaria, dux et iudex" fungierte, weil (wie die Herausgeber in den Prolegomena zum I. Band dargetan haben) sich aufzeigen ließ, daß er einen dem Original außerordentlich nahen Text bietet. Das gilt auch für das 2. Buch bis dist. 2, Nr. 485 (= p. 2, q. 6: „Utrum angelus possit movere se."). Danach ändert sich das Bild. Verschiedene Stellen erscheinen am falschen Ort, andere sprechen dafür, daß der Schreiber den Sinn der Scotus-Aussage nicht verstanden hat. Nichts deutet ferner darauf hin, daß (wie es im 1. Buch der Fall war) einzelne Stellen anhand des ursprünglichen Scotus-Textes korrigiert wurden. Mit Beginn des 3. Buches gewinnt der Codex A seine ursprüngliche Zuverlässigkeit zurück. Für den Text ab dist. 2, Nr. 486 mußten also die Herausgeber auf die Autorität des Codex A verzichten und mehr als bisher die Texte der anderen Handschriften zugrunde legen.

Man hat lange angenommen, daß das Werk, was wir heute als Ordinatio kennen, der zeitlich erste Kommentar des Duns Scotus zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ist, der auf eine Oxforder Vorlesung zurückgeht. Das Werk lief deshalb lange Zeit unter dem Namen „Opus Oxoniense". Den Kommentar zum 1. Buch, den wir heute als Lextura prima kennen, hielt man für einen Auszug aus jenem „Opus Oxoniense". Ähnlich bewertete man die Pariser Vorlesungen des Duns Scotus, die uns als Reportatio Parisiensis erhalten sind. C. Balić, dem spiritus rector der kritischen Scotus-Ausgabe, kommt das entscheidende Verdienst zu, nachgewiesen zu haben, daß die Ordinatio (das früher sog. „Opus Oxoniense") das abschließende Werk des Duns Scotus ist, dem sowohl die Pariser Vorlesungen wie auch die Lextura prima von Oxford als Vorarbeiten vorausgingen. Diese von Balić selbst schon wohlbegründete These konnten andere Forscher bestätigen, und sie wird heute auch von niemandem mehr ernsthaft in Frage gestellt. Sie kann deshalb mit vollem Recht als Arbeitshilfe für die Editio critica dienen.

Nachdem aufgezeigt werden konnte, daß die Grundlage für das 1. Buch der Ordinatio vornehmlich die Lectura I von Oxford war, während die Pariser Vorlesungen nur in verhältnismäßig geringem Umfang die Vorarbeiten lieferten, konnte man gespannt sein, wie die Dinge beim 2. Buch liegen. Reportationes Parisienses des Duns Scotus sind uns im wesentlichen in zwei Fassungen überliefert, die von zwei Handschriftengruppen repräsentiert werden. Einer der beiden Fassungen kommt besondere Bedeutung zu, weil sie mit guten Gründen als von Duns Scotus selbst überprüft (Reportatio „examinata") angesehen werden kann. Zahllose Texte des 2. Buches der Ordinatio lassen, wie es in der Einleitung heißt (5*), deutlich ihre Abhängigkeit von der Reportatio examinata erkennen. Andere hingegen weisen auf die andere Textgestalt, in der die Herausgeber den Niederschlag einer Oxforder Vorlesung zum 2. Sentenzen-Buche, also eine Lectura II von Oxford sehen.

Daß mit alledem nicht alle textkritischen Probleme beseitigt sind, versteht sich von selbst, und die Herausgeber machen auch gar kein Hehl daraus. Sie haben aber durch ihre überaus gewissenhafte minutiöse Arbeit die Scotus-Forschung mit diesem Band ein gutes Stück vorangebracht und einen weiteren Abschnitt des Scotus-Werkes durch einen Text erschlossen, dem man nach dem Stand der heutigen Forschung wohl höchstmögliche Authentizität zusprechen muß.

München Werner Dettloff

Schachten, Winfried: **Intellectus Verbi.** Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura. – Freiburg, München: Karl Alber 1973. 192 S. engl. br. DM 34.–

Hatten die Editoren von Quaracchi, dem Zug der Zeit gemäß, ihren Ordensbruder Bonaventura als einen unvollendeten Thomas interpretiert, so ist mit Gilsons großem Bonaventura-Buch Ende der zwanziger Jahre die Frage nach der Stellung des seraphischen Lehrers in der Geistesgeschichte in eine neue Phase gerückt. Gilsons These von Bonaventura, dem konsequenten Antiaristoteliker und Schöpfer einer augustinisch inspirierten Synthese eigener Prägung, stieß seit Beginn der fünfziger Jahre auf den entschiedenen Widerspruch von F. Van Steenberghen, der den Antiaristotelismus des Franziskaners bestritt und in ihm einen eklektischen, augustinisierenden Aristoteliker erblickte. Ich habe 1959 beider Auffassungen insofern modifiziert, als ich den bisher bestrittenen Einfluß Joachims von Fiore auf Bonaventura für das Spätwerk nachwies und im Anschluß an J. d'Albi eine deutliche Entwicklung konstatierte, in der zusehends die Konstanten der Schultheologie überlagert wurden durch den Einfluß der spezifisch franziskanischen Spiritualität, die inzwischen die geistliche Schriftauslegung des Kalabreser Abtes in sich aufgenommen hatte. Diese These scheint nach anfänglichem Widerspruch heute, soweit ich sehen kann, ziemlich allgemein angenommen. W. Schachten hat es nun in seiner bedeutenden Freiburger Dissertation unternommen, diesen Ansatz, der sich bei mir im wesentlichen auf eine neue Interpretation der verschlüsselten Bilder des Hexaëmeron und seiner Geschichtsvorstellung beschränkte, hinsichtlich seiner systembildenden Bedeutung für das philosophische und theologische Denken Bonaventuras konsequent durchzuführen.

Die Hauptthese des Vf.s läßt sich etwa so wiedergeben: Die bei Joachim von Fiore vorliegende Wende des Denkens ist in der Sache bedeutsamer als diejenige von Reformation und Französischer Revolution (170). Joachim ist ein völlig unmetaphysischer Denker, der einen neuen Wahrheitsbegriff geschaffen hat, für den nicht mehr Christus (als Gestalt der Wahrheit selbst), sondern die Zukunft der einzige Bezugspunkt ist (30ff; 170ff). Nihil stabile est super terram, schreibt der fromme Abt und drückt damit die Überzeugung aus, daß jeder Weltstatus seine eigenen Normen und Gültigkeiten besitzt (172). Diese Position beruht auf einer radikalen geistlichen Schriftauslegung (intelligentia spiritualis) als einziger und in sich stehender Weise theologischen Denkens, für die der Rückgriff auf die Philosophie bis zu dem Punkt fragwürdig wird, daß selbst die klassischen trinitätstheologischen Termini persona, essentia, substantia nur mit Vorbehalt als „den Schriften beider Testamente fremd" angenommen werden. Demgemäß konstruiert Joachim seine Trinitätslehre streng von den Personen her und versucht, von hier aus abseits der Idee des Wesens eine rein biblische Einheitsformel zu entwickeln, die ihren Vergleichspunkt vorwiegend aus dem Ein-Leib-sein der Christen mit Christus nimmt, was wiederum das 4. Laterankonzil zu der Feststellung veranlaßte, bei Joachim liege sachlich Tritheismus, d. h. nur eine unitas collectiva et similitudinaria vor (101). Joachim seinerseits hatte die aus einer Systematisierung von Augustins Ansätzen hervorgewachsene essentialistische Trinitätslehre des Petrus Lombardus als blasphemisch und Gipfelpunkt der Häresie, als Quaternität, bezeichnet. Dieser Versuch einer unmetaphysischen Konstruktion der Trinitätslehre führt nun, so zeigt Sch., mit innerer Konsequenz zu einer Projektion der Trinität in die Geschichte und damit zu einer grundlegenden Änderung im Wahrheitsbegriff, mit der faktisch die Zentralstellung der Christologie aufgehoben ist, Christus (wie schon W. Kamlah formuliert hatte) zu einem Einteilungspunkt der Geschichte neben anderen wird.

Nach Sch. kann Bonaventura in seiner zentralen Denkfigur nur im Gegenüber zu dieser Herausforderung des christlichen Denkens verstanden werden. Bonaventura nähert sich insofern Joachim zuhends an, als die *intelligentia spiritualis* immer mehr für ihn prägend wird. Er übernimmt auch einen Großteil der inhaltlichen Geschichtsdeutung Joachims, das doppelte Siebenerschema, in dieses eingebaut den trinitarischen Weg und sogar die 42 Generationen. Aber er bleibt im zentralen Punkt durch einen Abgrund von Joachim geschieden: Für ihn gilt unverrückbar die Mitte-Stellung des Logos, der als *Verbum increatum, incarnatum* und *inspiratum* den Bezugspunkt alles Denkens und

aller Geschichte bildet. „Deshalb ist nicht die Zukunft, wie es bei Joachim der Fall ist, der sinngebende Orientierungspunkt der Geschichte, sondern das einmalige Geschehen der Inkarnation" (160). Gegenüber der Exklusivsetzung der analogia fidei durch Joachim geht Bonaventura von einer Verschränkung von analogia fidei und analogia entis aus (109ff).

Von da aus wird nun für Sch. auf eine neue Weise einsichtig, wieso für Bonaventura der Zeitbegriff zentral ist: Er steht darin ebensosehr gegen Joachim wie gegen Aristoteles mit seiner Lehre von der kreisförmigen Wiederkehr (159); desgleichen tritt die Bedeutung, die der Heilige dem Exemplarismus und darin der Lehre vom dreifachen Wort einräumt, von da aus in eine neue Beleuchtung. Vf. sieht demgemäß nicht nur (wie Gilson) von dem Streit mit den Aristotelikern her, sondern ebenso von der drängenden Problematik des Joachimismus aus die Logos-Theologie und -Philosophie als den eigentlichen Nerv von Bonaventuras Synthese an. Von dieser Sicht her und in dieser Ausrichtung schreibt er über das Verbum bei Bonaventura: Wenn Gerken in seiner „Theologie des Wortes" (1963) wesentlich dem Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation nachgefragt und damit die dritte Gestalt des Wortes, das Verbum inspiratum, ausgeklammert hatte, so versteht Sch. die Worttheologie gerade auch von dieser dritten Gestalt des Wortes her und sieht sie ebensowohl in ihrer trinitätstheologischen wie in ihrer schöpfungs- und erlösungstheologischen wie schließlich in ihrer erkenntnistheoretischen, auf die Problematik der Einheit von Glaubens- und Seinsanalogie bezogenen Bedeutung.

Die subtilen Untersuchungen, in denen Sch. unter diesen Vorzeichen die Einheit der drei Wortgestalten und von da aus die Einheit der Wirklichkeit, die Einheit von Sein und Geschichte, von Sein und Erkennen auseinanderlegt, können in einer Rezension nicht wiedergegeben werden. Grundlegend ist im Gegenüber zu Joachim der Wahrheitsbegriff, bei dem Bonaventura Aristoteles dadurch entscheidend korrigiert, daß er zwar dessen Definition übernimmt, Wahrheit sei Übereinstimmung von Intellekt und Sache, aber hinzufügt, mit Intellekt sei dabei jener Intellekt gemeint „der die Ur-sache der Sache ist, nicht mein Intellekt" (Hex III 8; Schachten 86). Das führt zu einer sehr scharfen Herausarbeitung des apriorischen Moments in der Erkenntnis und zur Einfügung der Subjekt-Objekt-Problematik in die Umgriffenheit von Subjekt und Objekt durch den apriorischen Intellekt, in dem sie beide gründen. So wird die apriorische Wahrheit, d. h. der Logos als das Sich-selbst-Erkennen der Wahrheit als Wahrheit und damit ein trinitarisch angesetzter Gottesbegriff zum Zentrum von Philosophie und Theologie zugleich. Bonaventura nimmt hier wiederum den aristotelischen Gottesbegriff der „noesis noeseos" auf, korrigiert ihn aber, nicht nur insofern er darin ein wahres Gegenüber sieht, sondern sofern das Wort „nicht nur die Wahrheit des sich selbst genügenden Verstandes, sondern auch die Wahrheit alles Wahren ist" (89). Das hat aber dann zur Folge, daß eine sich nicht nur selbst denkende, sondern die Wahrheit alles Wahren umgreifende und ermöglichende noesis noeseos Mitteilung ist: Sie schließt den Schöpfungsgedanken ein.

Man kann wohl schon von diesem Ansatz her verstehen, wieso Sch. einer fast vergessenen Arbeit von P. Grégoire aus dem Jahre 1904 zustimmt und in Bonaventura einen christlichen Hegel vor Hegel und, weil christlich, freilich zugleich einen eigentlichen Gegenpart Hegels sieht. Vf. verweist darauf, daß nach Bonaventura das innere Streben des Logos erst in dem Augenblick seine Befriedigung findet, in dem „der Logos sich gleichsam sagen kann: Das mir nicht Identische ist zumindest mein Gedanke, in dem ich mich wiedererkenne und durch den ich auch von andern erkannt werden kann" (121). Schließlich aber ist „das Verlangen des schöpferischen Logos, mit dem, was sein Abbild ist, gleich zu werden, so groß, daß er als Vorbild, um sich im Abbild ganz entgegenzukommen, in der Inkarnation selbst Abbild wird" (121). So treten von der inneren Einheit von verbum mentis und verbum prolatum her zunächst Trinität und Schöpfung engstens ineinander; die Erfüllung des Abbilds in der Vereinigung von Urbild und Abbild verbindet dann aber auch Trinität, Schöpfung und Erlösung in einer streng logischen Folge. „Die Versöhnung zwischen Schöpfer und Geschöpf und die dadurch gleichzeitig gegebene Vollendung des kosmischen Entwicklungsprozesses wird folglich dadurch vollzogen, daß Urbild und Abbild, Wort und Antwort nicht nur vollkommenste Entsprechung, sondern in der Inkarnation ihre Identität finden" (128). Die Konstruktion der Wirklichkeit vom Verbum her bedeutet konsequenterweise auch, daß sich das Problem der Erlösung mit dem der Wahrheit und der Erkenntnis verbindet: Der Versöhnungsgedanke erscheint, ausgesagt in der Figur des Verbum inspiratum, „entscheidend unter dem Aspekt der Neuschaffung der menschlichen Erkenntnis" (147). Der entscheidende Unterschied zu Hegel liegt in alledem darin, daß für Bonaventura die spekulative Christologie streng in der faktischen gründet: Der Nachdruck, der bei Franz von Assisi gerade auf dem geschichtlichen Jesus lag, prägt hier den Denkweg seines Jüngers. Dies vorausgesetzt glaubt Sch. feststellen zu können, daß nach Bonaventura die Wahrheitsenthüllung nicht durch die „statisch-metaphysische Gegenwart der Wahrheit in der Seele geschieht, sondern durch die Freilegung der Wahrheit und die Verähnlichung mit ihr im Verlauf der Geschichte" (158). In diesem Sinn sei die Vermittlung der Wahrheit bei Bonaventura zeitlich-geschichtlich gedacht und von da aus dürfe man (im Gegensatz zu Augustin, der Geschichte letztlich negiere) beim seraphischen Lehrer den „Entwurf einer tatsächlichen Welt-Geschichte" sehen (159, Anm. 28). In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß Sch. gelegentlich in seiner Bonaventura-Interpretation auch die Sprache Teilhards anklingen läßt und (ohne es eigens zu vermerken) sozusagen die scholastischen Grundlagen von Teilhards Entwurf aufdeckt, etwa wenn darauf hingewiesen wird, daß nach Bonaventura (und man könnte hinzufügen: überhaupt nach scholastischem Denken) „alles Materielle zu seinem geistigen Prinzip, der Form verlangt" und dementsprechend „die Schöpfung als Ganze nach dem geistigen Geschöpf, ... dessentwegen sie geschaffen ist" (72). Der moderne Aspekt dieser Idee wird dann stärker unterstrichen, wenn Sch. formuliert, „daß der Entwicklungsprozeß der Welt auf die Menschwerdung, auf ein Selbsterwachen im rationalen Wesen gerichtet" sei (72). Aus der gleichen Sicht heraus kann Sch. die Einswerdung von Urbild und Abbild, die in der Inkarnation geschieht, als Versöhnung und zugleich als „Vollendung des kosmischen Entwicklungsprozesses" bezeichnen (128), ja, sogar von der kosmischen und geschichtlichen Evolution auf den Gottmenschen hin im Rahmen der bonaventuranischen Versöhnungslehre sprechen (143).

Wie ist diese Bonaventura-Interpretation zu beurteilen? Zunächst muß man hervorheben, daß das ganze Buch eindeutig auf einem intensiven Quellenstudium beruht und aus einer selbständigen neuen Befragung der Texte im Licht des erreichten Forschungsstandes hervorgewachsen ist. Die konsequente Durchführung der Logos-Theologie und -Philosophie hat, wie ich glaube, in der Tat die entscheidende, systembildende Mitte von Bonaventuras Werk bloßgelegt und damit ein Verständnis seiner geistigen Dynamik und seiner inneren Einheit ermöglicht, wie es bisher noch nicht gegeben war. Die Grundkonzeption, die von der inneren Einheit der drei Gestalten des Wortes her die Beziehung von Glaubens- und Seinsanalogie, von Trinität, Schöpfung, Erlösung und (als ihre formale Voraussetzung) Erkenntnisontologie aufdeckt, halte ich für überzeugend belegt. Daß erstaunliche Parallelen zu Hegel auftreten, braucht nicht zu verwundern bei einer Synthese, die von der Suche nach der Vernunft des Glaubens lebt und von der Überzeugung geprägt ist, daß nur der Glaube die wahre Vernunft findet – darin sind Gegensatz und Gemeinschaft mit dem schwäbischen Philosophen zugleich gegeben. Daß Sch. durch seine Weise zu formulieren diese Verbindung zusätzlich profiliert und wohl auch etwas überakzentuiert hat, wird man auch kaum bestreiten können.

Bei aller grundsätzlichen Zustimmung zu Sch.s Interpretation würde ich einwenden, daß Bonaventura zu sehr vom Hexaëmeron her gelesen ist. Das bedeutet nicht nur, daß die tatsächliche Entwicklung von Bonaventuras Denken zu wenig beachtet wird; es schließt auch ein, daß zu früh und zu stark vom Gegenüber zu Joachim ausgegangen und der Scholastiker Bonaventura doch zu wenig in Anschlag gebracht wird: Ich glaube nicht, daß Bonaventura vor seiner Wahl zum Generalminister und vor der Auseinandersetzung mit Johannes von Parma eine Kenntnis der Werke des Kalabreser Abtes hatte, die über das hinausging, was an der Pariser Universität damals (geraume Zeit nach dem 4. Laterankonzil) bekannt war. So scheint mir auch die Bedeutung der intelligentia spiritualis und die Vorstellung von der Geschichte als konkreter Selbstverwirklichung des wirkenden Logos (158) für das Gesamtwerk des Heiligen überdehnt. Obgleich es schon im Sentenzenkommentar geschichtstheologische Schemata gibt und der Fortschrittsgedanke aus dem Enthusiasmus des franziskanischen Aufbruchs heraus im Gegenüber zum konservativen Weltklerus von Anfang an erkennbar ist, glaube ich nicht, daß man vor 1267 in einem so strengen Sinn von einer positiven Theorie der Heilsgeschichte sprechen darf. Immerhin hat Bonaventura an der klassischen Stelle, an der traditionell diese Frage zur Debatte stand, in III Sent d 24 a 1 q 3, ausdrücklich die These von der Geschichte als Accidens gegenüber der Wahrheitssubstanz beibehalten (vgl. meinen Beitrag Heilsgeschichte und Theologie in: Ratzinger-Neumann, Theologie im Wandel, 1967 S. 77). Ich wäre auch vorsichtiger in der Auslegung der Bedeutung des Verbum inspiratum. Gewiß kann man darin einerseits die ständige Präsenz der Inkarnation und so die geschichtliche Selbstentfaltung der Wahrheit sehen; auf der anderen Seite bedeutet aber die Verbindung von Verbum incarnatum und inspiratum gerade auch die Rückbindung des Positiven von Geschichte und Schrift an ihren metaphysischen Grund und so die Möglichkeit, das Positive auf seinen ontologischen Gehalt hin zu übersteigen.

Noch eine Bemerkung zur Trinitätslehre. Seit Stohr hat man sich unter einseitiger Weiterführung von Beobachtungen de Régnons daran gewöhnt, Bonaventuras Trinitätslehre gegenüber der augustinisch-lombardischen Tradition dem griechischen Typus zuzuordnen und griechische Einflüsse zu vermuten (so zuletzt Gerken, Theologie des Wortes 99). Sch. zeigt demgegenüber zu Recht, daß Bonaventura fest in der von Petrus Lombardus herkommenden Lehrtradition verankert ist und daß seine besondere Hervorhebung der Personen (gegenüber der beginnenden Dominanz des Wesens) sich hinlänglich erklärt einmal durch die von Richard von St. Viktor herkommende Überlieferungslinie, zum

anderen durch seine franziskanische Frömmigkeit, von der sich seine Christozentrik und sein Akzent auf die media persona herleitet, der zugleich seine Absetzung von Joachim von Fiore ausdrückt (93ff; (105ff). Eine griechische Trinitätslehre bei Bonaventura zu behaupten scheint mir schon angesichts seiner unerhört scharfen Auseinandersetzung mit den Griechen und seines dezidiert lateinischen Standpunkts in I Sent d 11 unhaltbar. Dagegen würde ich einen Einfluß griechischen Denkens auf Joachim stärker in Erwägung ziehen, als Sch. dies tut; er selbst führt in Anm. 53 S. 103f die wichtigsten Indizien auf, die für einen solchen Einfluß sprechen; man darf das Interesse für die Versöhnung mit den Griechen hinzufügen, das Joachim in seinen Zukunftsperspektiven nachdrücklich zur Geltung bringt. In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß mir die eingefahrenen Typisierungen griechischer und augustinisch-westlicher Trinitätslehre als solche der Überprüfung bedürftig erscheinen. Mir wird dies besonders deutlich, wenn Sch. meint, die Berührung zwischen Joachim und der griechischen Trinitätslehre erkläre sich leicht daraus, daß Joachim biblisch dachte und daß auch die griechische Trinitätslehre „in ihrem Ringen um die spekulativ-metaphysische Ausleuchtung der biblischen Bilder in den Anfängen stehen blieb und in ihrer Entwicklung nicht bis zur spekulativen Höhe Augustins empordrang" (104). Ich bezweifle, daß man damit den Griechen gerecht wird. Bezeichnend ist für mich in diesem Zusammenhang, daß man im Osten schon bei Cyrill von Alexandrien, De Trin. dial 3 und wiederholt bei Gregor von Nazianz die Gebetsanrede „Heiligste Dreieinigkeit" (τριάς) finden kann (ebenso in der Chrysostomusliturgie), während diese Gebetsanrede im Westen erst im Frühmittelalter auftaucht und neben diejenige an die Personen, d. h. an den Vater durch Christus im Heiligen Geist tritt. Umgekehrt glaube ich, daß Augustin gewöhnlich viel zu sehr unter der Brille des Sentenzenmeisters gelesen wird, während seine eigene Systematisierung viel weniger vorgeschoben ist. In diesem Punkt ist kürzlich E. Hill mit einer noch zu wenig beachteten Studie den herrschenden Urteilen entgegengetreten (E. Hill: K. Rahners „Remarks on the Dogmatic Treatise De Trinitate and St. Augustine", in: Augustinian Studies 2 [1971] 67–80, wo auch gezeigt wird, daß die vor allem von K. Rahner wiederholt vorgetragene Behauptung nicht zutrifft, Augustin habe eine Menschwerdung von jeder der drei Personen für möglich erklärt); eine durchgehende Überprüfung der üblich gewordenen Typisierungen halte ich deshalb für wünschenswert.

Etwas sorglos scheint mir die Bibliographie angelegt, auch wenn ich nicht dem Wahn der Vollständigkeit das Wort reden möchte. Es fehlt Van Steenberghens zusammenfassende Darstellung La philosophie au XIII^{e} siècle (Löwen-Paris 1966); es fehlen alle nach 1951 erschienenen Arbeiten von S. Clasen, darunter auch das wichtige Buch: Franziskus Engel des sechsten Siegels (Werl 1962; auf die bedeutende Arbeit über die Legenda antiqua, Leiden 1967, konnte hier mit Recht verzichtet werden); es fehlt Stoevesandts wichtige Untersuchung über die Eschatologie Bonaventuras; unerwähnt bleibt auch das Bonaventura-Lexikon von Bougerol und Hülsbuschs „Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras" (Düsseldorf 1968), um nur einige der wichtigeren Arbeiten zu nennen. Unvollständig ist die bibliographische Angabe zu H. Meyers Geschichte der abendländischen Weltanschauung, von der keine Bandzahl genannt wird; nach der Jahresangabe zu schließen, müssen der erste und zweite Band gemeint sein, während das Mittelalter im dritten Band behandelt ist. Dafür findet man H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (eine vom historischen Standpunkt aus überholte Arbeit) zweimal hintereinander im Schriftenverzeichnis, wie überhaupt gelegentlich Druckfehler und sprachliche Unebenheiten stehengeblieben sind.

Die Arbeit als Ganzes ist des unbeschadet ein entscheidender Vorstoß zu einem vertieften Verständnis von Bonaventuras Gesamtwerk aus seiner tragenden Mitte heraus; sie gehört ohne Zweifel zu den großen Bonaventura-Büchern und wird auch nach der Publikationsflut des Jubiläumsjahres nichts von ihrer Bedeutung verlieren.

Regensburg Joseph Ratzinger

Grundprobleme der großen Philosophen. Herausgegeben von Josef Speck. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1972). 263 S. (Uni-Taschenbücher 146) kart. DM 17.80

Der vorliegende Band „Philosophie des Altertums und des Mittelalters" ist der erste einer Reihe, die eine „neuartige Darstellung der Philosophie-Geschichte versucht" (5). Die einzelnen Beiträge – pro Band sechs – stammen von verschiedenen Autoren, die sich in Abhandlungen von ca. 30–50 Seiten jeweils auf die Darstellung des „Grundproblems" eines bestimmten Philosophen konzentrieren. Die dadurch notwendig werdende Auswahl soll sich auf die „großen Philosophen" (ebd.) beschränken, d. h. auf jene, „die die Entwicklung der abendländischen Geistesgeschichte entscheidend beeinflußt haben bzw. in der gegenwärtigen Philosophie bedeutsam sind" (ebd.). Wenn auch diese in praxi etwas engmaschige Konzeption einer ergänzenden Korrektur fähig sein dürfte, so ist das Vorhaben seiner Intention nach doch zu begrüßen.

Der Sinn wie die Möglichkeiten einer „neuartigen" Darstellung antiker und mittelalterlicher Philosophie-Geschichte bemessen sich notwendigerweise danach, in welchem Umfang der durch bereits vorhandene Werke zur Philosophiegeschichte erreichte Informationsstand eine Bereicherung erfährt. Angesichts der bezüglich der genannten Epochen gründlich informierenden Werke von Ueberweg und Hirschberger ist es plausibel, daß der Herausgeber den „Schwerpunkt des Gesamtwerks ... eindeutig auf die Philosophie der Gegenwart" (ebd.) liegen läßt.

Die vorliegende Auswahl enthält Arbeiten zu Sokrates, Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. Unter sachlichem Aspekt wäre es wünschenswert gewesen, wenn auch noch Plotin hätte Aufnahme finden können, da er hinsichtlich seiner wirkungsgeschichtlichen Bedeutung den Genannten nicht nachsteht. Darüber hinaus wäre der Verlauf der Problemgeschichte ab Augustinus verständlicher geworden. Da es sich von der Problemlage her angeboten hätte, Sokrates nur in unmittelbarem Zusammenhang mit Platon zu behandeln, wäre – was den quantitativen Umfang des Bandes betrifft – noch Raum für eine Darstellung Plotins geblieben.

Im Hinblick auf den sachlichen Informationswert sind zwei Arbeiten ohne Einschränkungen zu empfehlen: W. Kluxen, „Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien". K. Flasch, „Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz". Beide Vff. vermitteln umfassende Kenntnis des Gegenstandes in einer Weise, die dem Leser das genuine Verständnis der Problematik ermöglicht. Insbesondere Flasch entwickelt wirkungsgeschichtliche Aspekte des Cusanischen Denkens, die, von der Notwendigkeit ihrer Funktion für das Verstehen eines fremden Textes abgesehen, der Interessenlage des Lesers die scheinbare Gleichgültigkeit der dargestellten Philosopheme aufschließen.

Der Aufsatz von G. Martin, „Sokrates: Das Allgemeine. Seine Entdeckung im sokratischen Gespräch" wird nachhaltig beeinträchtigt durch die Loslösung der vermeintlich genuin sokratischen Philosophie von der Platons. Von dieser, die spezielle Problemlage im Ansatz bereits überformenden Methode abgesehen bietet die Untersuchung jedoch eine bewußt protreptisch gehaltene, generelle Einführung in den Problemkreis des platonisch-sokratischen Philosophierens.

Die Darstellung K. Bormanns, „Platon: Die Idee" vermittelt jenem, dem Platon noch völlig unbekannt ist, eine detailreiche Aufreihung von Stellen, die die für Platon zentrale Problemstellung beleuchten. Unter philosophischer Rücksicht läßt die Arbeit jedoch aufgrund unklarer Gedankenführung, welcher tautologische Paraphrase für Explikation gilt, einige Desiderate unerfüllt. Die Abhandlungen von G. Martin und K. Bormann sind trotz der genannten Vorbehalte im Rahmen der Vermittlung von philosophie-geschichtlichem Wissen akzeptabel. Ob dies indessen auch von den im folgenden ausführlicher besprochenen Darstellungen E. Vollraths und F. Körners gelten kann, erscheint fraglich:

1. E. Vollrath, Aristoteles. – Das Problem der Substanz: Vf. thematisiert das aristotelische Substanz-Verständnis wie es sich in der Metaphysik und in der Kategorienschrift zeigt. Die Darstellung als solche ist ungemein verwirrend, weil Vf. im Zuge der Interpretation nicht der Exegese von Texten folgt, sondern seine eigene intrikate Konzeption vorführt und den Text jeweils nur als Versatzstück heranzieht. Sachlich mag das Interpretationsverfahren darin gründen, daß Vollrath bis in wörtliche Anklänge hinein einer Interpretationsauffassung Heideggerscher Provenienz verpflichtet ist. Die Komplexität dieses Ansatzes führt in der Konsequenz dazu, daß die Arbeit mehr Aufschluß über das Verfahren der Auslegung gibt, als daß sie die Textgestalt selbst einsichtig machen würde. Selbst wenn der Autor in diesem Punkte mit dem Verständnis eines philosophisch versierten Lesers rechnen könnte, wäre damit nicht dem Adepten der Philosophie gedient. Dieser vermag nämlich nicht die durch den Ansatz bedingten Akzentuierungen der dargestellten Problematik zu durchschauen.

Eine wesentliche Bedeutungsverlagerung gegenüber Aristoteles zeigt sich bereits eingangs in der Wiedergabe des griechischen Begriffs οὐσία. Οὐσία als philosophischer Terminus wird übersetzt mit Substanz, Wesen (89 u. 100) und im Zusammenhang des vorphilosophischen Sprachgebrauchs mit Besitz, Eigentum, Bauernhof, wobei dieser die Bedeutungsverschleifung zu „Anwesen" (89) assoziiert. Die sachlich nächstliegende Möglichkeit, οὐσία mit „Sein" zu übersetzen, fehlt, weil dies implizierte, daß so die aristotelische Konzeption von οὐσία vielleicht nicht dem Heideggerschen Verdikt von der „Seinsvergessenheit" verfallen wäre. Letzteres setzt Vf. aber offensichtlich als stimmig voraus. Das wird evident in der Bestimmung der ‚göttlichen Substanz' als „Typ des reinen substanziellen Seins ...: als göttliche Substanz ist sie das, was das substanzielle Sein aller anderen Substanzen ... ausmacht" (126). Wenn man sich vor Augen hält, daß Vollrath die aristo-

telische „νοήσεως νόησις" (Met. 1074 b 34), die als ursprunghafte, sich dem verdinglichenden Zugriff entziehende Wirklichkeit die „πρώτη οὐσία" ist, nicht einmal nennt, wird deutlich, in welchem Ausmaß er den aristotelischen Begriff οὐσία zugunsten der These Heideggers zurechtrückt. Notwendigerweise verengt sich damit die ursprüngliche Valenz des Terminus auf die zunehmend verdinglicht gefaßte Bedeutung von substantia bei Descartes und Leibniz.

Eine methodische Voraussetzung für die Stringenz des Vollrathschen Ansatzes ist die von der Kenntnis des Corpus Aristotelicum her rätselhafte Verwendung des Begriffs Logos. „Aristoteles stellt sich zu Beginn der entscheidenden Erörterungen entschieden auf den Boden des Logos" (118). „Der Logos ist derjenige Ort, an dem das Sein von Seiendem, vor allem die Substanzialität der Substanz eines jeglichen Seienden, offenbar gemacht werden kann" (ebd.; zum Ganzen vgl. 116ff). Wenn man die angeführten Belegstellen verifiziert, löst sich die implizit behauptete Dignität des Logos bei Aristoteles in banaler Weise auf. Das läßt sich leicht verfolgen an Hand des für Vollrath nahezu systemkonstitutiven Wortes „beanspruchen" oder „in Anspruch nehmen". Diese in Anlehnung an Heideggers Denken (vgl. dessen Aufsatz über Heraklit) Etymologie-trächtigen Begriffe sind nichts weiter als die „Übersetzung" des von Aristoteles durchweg beiläufig und formelhaft verwendeten „λέγεται": es heißt, man sagt. Die im Heideggerschen Verständnis legitime „Freiheit" der Übersetzung, welche die einfachen Begriffe ‚Definition', ‚Bestimmung', ‚Satz' (die jeweiligen Bedeutungen des Wortes λόγος im aristotelischen Gebrauch) mit einem bei Heraklit, der Stoa und dem mittleren Platonismus geläufigen hervorragenden Stellenwert versieht, führt zu einer Fehlinterpretation des Aristoteles. Vollrath unternimmt diese, um einen einheitlichen Horizont für die sachlich unvereinbar erscheinenden Aspekte im Gebrauch des Wortes οὐσία (als Kategorie und als Bezeichnung eines existent s e i e n d e n Sachverhalts) zu gewinnen. Allerdings ist darin wieder impliziert, daß Substanz als Übersetzung von οὐσία nur das kategorial Aussagbare bezeichnet. Da nun auch der θεός als göttliche Substanz bzw. als prinziphaftes „Sein" unter das kategorial Aussagbare fällt, wäre damit die Stimmigkeit der These von der Seinsvergessenheit erwiesen.

Vollrath ergänzt seine Aristoteles-Darstellung durch sporadische Verweise auf Platon. Diese legen indessen den Eindruck nahe, daß Vf. diesbezüglich einer die Sache verfälschenden, weil simplifizierenden Vorstellung aufsitzt (vgl. die Äußerungen über die angebliche, der platonischen Sprachkonzeption zugrundeliegende Annahme der Wesensidentität von Sache und Aussage; 97ff). Jedenfalls fehlt jedes Anzeichen dafür, daß die Kenntnis der Dialoge „Kratylos", „Parmenides" und „Sophistes" effektiv zu Buche geschlagen wäre.

2. F. Körner, Augustinus: Das Grund-Problem der Existenz. Die Frage nach der Ratio im Dasein und Denken des Menschen.

In seiner wesentlich auf Textstellen aus den Confessiones bezogenen Abhandlung insistiert Vf. mit Nachdruck auf dem Sachverhalt, daß die leitende Absicht augustinischen Philosophierens dem existenziellen Habitus des Philosophierenden entspringt und dessen Konstitution zum Ziel hat. Der Intention nach wird so die Arbeit nicht nur dem Denken Augustins gerecht, sondern behauptet auch die Berechtigung dieses Philosophierens gegenüber dem Versuch, Philosophie zu restringieren auf angeblich geschichtsfreie, formalistische Eruierung logischer Strukturen. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob nicht durch das in dem Aufsatz sachlich wie methodisch durchschlagende Selbstverständnis von Philosophie der Ansatz des modernen logischen Positivismus – dem beispielsweise die Befassung mit Augustinus aufs Ganze gesehen für unsinnig gelten würde – den Anschein seiner Legitimation erhält.

Unausgesprochen ist von Grund auf die Meinung bestimmend, daß existentielle Ergriffenheit nur in unmittelbarer Manifestation kommunikabel sei: „Die authentische Antwort... kann uns nur der geben, der sie selber ganz unmittelbar ‚er-lebt' hat" (147). Diskursives Denken, das nur „intellektuell", nicht aber „existentiell" wirksam zu werden vermag (vgl. 156f), taugt daher nicht zum Vehikel für die Vermittlung des für Philosophie zentralen Ereignisses. Zwar ist auch im Sinne eines ausdrücklich auf seiner Logizität beharrenden Philosophierens – wie etwa dem Plotins – der Akt der Evidenz a n i h m s e l b s t nicht in Sprache aussagbar. Jedoch ist diskursives Denken Voraussetzung für die Erreichung von existentiell relevanter Evidenz. Da indessen Vf. faktisch dem Denken diese unabdingbare Funktion abspricht, gleichwohl sich der Sprache bedient, gerät seine Unternehmung zu einer emphatischen Homilie, die letztlich nur die Empfindung des Autors vermittelt. Dies ist insofern unphilosophisch, als dem Philosophieren das Überzeugen, nicht aber das Überreden gemäß bleibt.

Sprachlich findet der methodische Ansatz seinen Niederschlag in einer Überfrachtung der Darstellung mit superlativischen Wendungen und trivialliterarischen Perioden. Zu letzterem vgl. z. B.: „Die große Lebensangst umklammerte ihn mit ihren Krallen immer unerbittlicher" (139). Zur Konstitution des sachlichen Zusammenhanges werden mitunter falsche Etymologien herangezogen: meditatio verstanden als „Weg in die Mitte" (166), vermeintlich herzuleiten von „in medium ire = in die Mitte gehen" (141); persona wird vom Vf. offensichtlich hergeleitet von personare (155; vgl. Rheinfelder, Das Wort Persona; Halle 1928). Allenfalls als erläuternde Assoziationen zu fassende Begriffe gelten für Übersetzungen: lex = „seinsgemäßes Sollen" (170); consilium = „Sein-Sollen" (171); rationes aeternae = „ewige Grund-Gedanken" (145); rational = „grund-fähig" (136); „Grund-Frage" = „Ratio-Frage" (165).

Die sich in alledem durchhaltende Geringschätzung der Sprachlichkeit des Denkens wird explizit in der wertenden Unterscheidung zwischen bloß ‚intellektueller Grundsuche' und ‚existentieller Grundsuche' (157 u. v. a. Stellen). Konsequenterweise verfallen Arbeiten über Augustinus, die sich angeblich mit einer ‚historisch-kritischen' Untersuchung begnügen (150) anstatt in die „eigentliche metaphysische Tiefe" (ebd.) vorzustoßen, dem Verdikt Körners. In einer für sein Selbstverständnis aufschlußreichen Passage liefert er eine bibliographische Negativauslese der „jüngeren Augustinusliteratur", die ‚nur wenige erfreuliche Ausnahmen' (ebd.) kennt und in einer Selbstempfehlung endet (ebd.). Den Grund, warum die angeführten Autoren nicht zu den ‚sehr wenigen' gehören, die „einen wirklichen Zugang zum tieferen Verständnis des uns hier von Augustin ganz anschaulich geschilderten Geschehens (= der Bekehrung) gefunden zu haben scheinen" (149), vermutet Körner in deren mangelhaften „Bereitschaft zu jenem unerläßlichen existentiellen Nachvollzug" (ebd.). Daß Vf. für die neuere Augustinusforschung, welche die Eruierung der für Augustin wesentlichen, genuin neuplatonischen Implikate zum Ziel hat, kein Interesse aufbringt, versteht sich nach dem Gesagten von selbst.

Sachlich zentral ist die innerhalb der Theologie gängige klischeehafte Annahme, daß „Gott" im Verständnis griechischer Philosophie „apersonal" gefaßt würde: „Doch bleiben diese... Erkenntnisse des Neuplatonismus bezeichnenderweise alle noch im Bereich des Vorpersonalen und damit Apersonalen haften. Im Unterschied zu dieser pantheistischen Mystik der ausgehenden Antike tritt, ... in fast allen Schilderungen, die uns Augustinus von seiner großen Begegnung mit dem Ganz-ganz-Anderen gibt, sehr deutlich der von ihm persönlich erlebte und deshalb auch im Grunde immer gemeinte personale Charakter hervor..." (151). Was dem Vf. verborgen bleibt, ist die mit seinen Ausführungen verbundene, die Sache verfälschende methodische Horizontüberschreitung. Denkstrukturen, die der Existentialphilosophie und der Dialogik entstammen, werden unkritisch als Interpretamente augustinischen Philosophierens herangezogen. Wie immer die diesem eigentümliche, innovierende Konzeption zu begreifen ist, keinesfalls läßt sich der Begriff der ‚persona' in direktem Zugriff mit dialogischer Valenz (im Sinne Bubers) befrachten. Wendungen wie den folgenden kommt bestenfalls metaphorische Bedeutung zu: „... der persönliche Gott allein erst steht in vollkommenster, das heißt personalster Transzendenz und Immanenz, eben als das ‚Sein in Person schlechthin', absolut über dem Person-Sein des Menschen..." (152). „Zeigt sich uns doch seine Personalität gerade darin, daß er die Grenzen seiner absolut transzendenten Immanenz ‚durchtönt' (personat) und den horchenden Menschen allen Schwierigkeiten zum Trotz zu seinem freien Dialogpartner machen will..." (155).

Der Verlauf von Begriffsgeschichte deckt sich nicht mit dem sachlicher Wirkungsgeschichte. Die sich zwischen beiden ergebenden Divergenzen erschweren zwar den Vorgang des Interpretierens, jedoch nur ihre aktuale Entfaltung i s t Interpretation.

F r e i b u r g i. B r. M i c h a e l E l s ä s s e r

Prière et silence. Rencontres-Spiritualité Université d'été. – Lyon: Facultés Catholiques 1972. 133 S. kart. FF 15.–

Eine bemerkenswerte Sammlung von Vorträgen, die in der ‚Université d'Eté' zu Lyon im Juli 1972 gehalten wurden.

M a u r i c e J o u r j o n sprach über die altchristlichen „Quellen des Gebetes". Ausgehend von Evagrius Ponticus und ferner im Anschluß an Basilius, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Origenes bis hin zu Gregor dem Großen stellt Vf. fest, daß dort Gebet nicht in einer gewissen Aktivität besteht, sondern in der

Weihe an Gott mit allem, was man tut und ist. Speziell die Feier der Eucharistie ist Gebet als „Gedächtnis" (mémoire) der Wundertaten Gottes; dieses „Gedächtnis" bewegt die Treue Gottes, die von ihm einst vollbrachten Wunderwerke (die Schöpfung, das Pascha) für uns heute zu erneuern (renouveler) im Namen Jesu Christi. Das Gebet der frühen Christen bis zu Augustinus bezeugte ferner, daß sie in der „Gemeinschaft der Heiligen" standen, daß sie füreinander da waren als Glieder des Leibes Christi. Demgemäß besteht das Gebet des Martyrers in der Hingabe des Lebens für die anderen, auch und insbesondere für seine Verfolger. Schließlich: „Beten heißt ... sich nach der Schau des Lebendigen (Gottes) sehnen."

Gaston Hocquard spricht ausführlicher über „Das persönliche Gebet der ersten Christen und das Gebet der Martyrer". Er zeigt an zahlreichem Quellenmaterial, daß in den ersten Jahrhunderten das persönliche Gebet dominiert; aber alles Beten mündet in die Liturgie ein, insbesondere in die eucharistische Liturgie. Seit dem konstantinischen Frieden macht das Gemeinschaftsgebet, die Liturgie, dann gewaltige Fortschritte; außer der Eucharistiefeier kommt an verschiedenen Orten eine tägliche Gebetsliturgie auf. Aber das persönliche Gebet bleibt auch da das mächtige Ferment des Gemeinschaftsgebetes. – Die Christen der Verfolgungszeit verstehen ihr tägliches Leben als Vorbereitung auf das Martyrium, das für sie ein wahres und totales Gebet darstellt, weil es das Mysterium der Passion Christi realisiert und so die Kirche auferbaut. Nach dem Ende der Verfolgungen übernehmen die gottgeweihten Jungfrauen und Anachoreten und bald danach die Cönobiten diese Funktion: Sie bemühen sich, den Heroismus des Blutzeugnisses in ihrer Askese zu bewahren. Hocquard fügt seinen Ausführungen als Ergänzung seine Übersetzung des immer noch aktuellen Artikels von Erik Peterson bei: „Der Märtyrer und die Kirche" (aus: „Zeugen der Wahrheit", Leipzig 1937).

Jean Alberti schreibt über „Silence de Dieu et Mystique Rhenane", „Schweigen Gottes und rheinische Mystik", speziell die Mystik von Eckart, Tauler und Suso. Gott wohnt nach deren Lehre wortlos und lautlos im „Seelengrund", den der Mensch in tiefem Schweigen mit Gottes Hilfe wiederfinden muß. Dieser schweigende Gott hat sich in der Heilsgeschichte geoffenbart als Gott der communio, der Gemeinschaft. Das Schweigen wird verstanden als „kollektive Heilsaktion" (action collective et salutaire). Als solche wirkte es sich schon in Israel aus im erlösenden Leiden und ruhmreichen Sterben der Gotteszeugen bis hin zum Leiden des Gottesknechtes Jesus. „Das Schweigen ist die Selbstentäußerung der Liebe." Es ist „das verborgene Antlitz des Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart" als der sich total verschenkende, heilschaffende Gott.

Raymond Didier schließlich spricht über „Das Gebet des Theologen", näherhin über das „Gebet als religiöse Sprache": Es ist die Sprache des Christen, der eine „Neuschöpfung" ist und Anteil hat am Mysterium des Christus, das heißt der mit Christus in Aktionsgemeinschaft und Leidensgemeinschaft steht (Röm 6,4.6.11–13). Es erscheint als „Dialog des Glaubens und der Liebe mit dem Vater durch den Sohn im Geist". Das „Sprechen mit Gott" ist „die Sprache der christlichen Existenz, es ist diese Existenz selbst". Gott aber antwortet primär mit den Worten der Schrift, in denen er zuerst zu den Patriarchen und Propheten und den Weisen Israels gesrpochen hat und zuletzt durch Jesus Christus spricht. Außerdem offenbart er sich in der Sprache der Mystik, in jenem Schweigen, in dem man dem absoluten Gott begegnet. Dieses schweigende Gebet des Individuums bzw. „das Individuum und sein Schweigen" sind das Fundament des Gemeinschaftsgebetes, des Gebetes für die anderen und mit den anderen. „Die Gegenwart des anderen im Gebet" ist „Zeichen der Gegenwart Gottes". Schließlich weist Vf. auf das „Gebet der Hoffnung" hin, der eschatologischen Hoffnung, die nach Jürgen Moltmann eine Grunddimension des Betens darstellt.

Herstelle Oda Hagemeyer

Schmidt, Hermann: **Wie betet der heutige Mensch?** Dokumente und Analysen. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1972). 288 S. (Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg, Trier und Zürich, Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") kart.-lam. DM 31.–; Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift „Gottesdienst" DM 28.–

Der weithin bekannte niederländische Liturgik-Professor an der Gregoriana in Rom bietet hier eine repräsentative Dokumentation, in der Material aus vielen Ländern und Sprachen aus den Jahren 1960 bis 1972 vorgelegt wird. Der Nachdruck liegt auf der Wiedergabe originaler Gebetstexte der angegebenen Zeit. Aus der Vergangenheit wurde ergänzend hinzugefügt, was noch dem heutigen Empfinden entspricht. Der Liturgie wird besondere Aufmerksamkeit gewidmet, weil sie in den meisten Kirchen (nicht nur der römisch-katholischen) die Gebetskreativität angefacht und gefördert hat. Die Fülle des Materials wurde zu einem lesbaren, geordneten Bericht mit Hintergründen und Ausblicken, kritischen Anmerkungen und Problemstellungen zusammengefügt. Trotz der bewundernswerten Reichhaltigkeit der gesammelten Texte erhebt der Autor nicht Anspruch auf Vollständigkeit der Dokumentation, die zu erreichen praktisch unmöglich ist. Besonders aus Italien, den Niederlanden, aus Flandern und den Vereinigten Staaten ist gutes und interessantes Material zusammengestellt; englische und französische Texte werden sowohl in der Originalsprache als auch in Übersetzung gebracht, die übrigen nur in Übersetzung, weil die anderen Sprachen dem deutschen Publikum im allgemeinen nicht geläufig sind. Ein Abschnitt mit Darlegungen über das Phänomen „Beten" mit einem Rückblick auf die Vergangenheit sowie einem Ausblick auf die Zukunft geht der Textsammlung voraus. Gesammelt sind Gebete zur Heiligen Schrift, zur Liturgie, für bestimmte Gruppen und Gelegenheiten; aus neuen deutschen und ausländischen Gebetbüchern werden Kostproben gebracht. Hymnen, Lieder, Musik und Dichtung werden eigens behandelt. Ein letzter Abschnitt ist den Abhandlungen und Berichten über das Beten gewidmet. Eine stattliche Bibliographie mit 1221 Titeln vervollständigt das Ganze. Man kann einen solchen umfassenden Überblick über Entwicklung, Sprache und Formen des Betens nur dankbar begrüßen. Besonders Seelsorgern und Religionspädagogen wird hier eine wertvolle kritisch wertende Information vermittelt.

Herstelle Oda Hagemeyer

Lotz, Johannes B.: **Kurze Anleitung zum Meditieren.** – Frankfurt/Main: Josef Knecht (1973). 298 S. geb. DM 25.–

Lotz veröffentlicht schon seit 20 Jahren Bücher, in denen er seine reichen Erfahrungen und Kenntnisse auf dem Gebiet der Meditation mitteilt. In diesem neuen Werk bietet er eine nicht „kurze", sondern recht ausführliche Anleitung für alle an, die wissen möchten, ob und wie Meditation auch im abendländischen und christlichen Bereich vollziehbar ist. Er unterrichtet erneut über Wesen und Entfaltung gegenständlicher und ungegenständlicher bzw. „übergegenständlicher" Meditation: Das Übergegenständliche „bildet den innersten und eigensten Gehalt des Meditierens"; doch kann die Meditation des Übergegenständlichen beim Gegenständlichen ansetzen, weil dieses einen Strahl von jenem, nämlich vom übergegenständlichen Absoluten, enthält bzw. eine übergegenständliche Tiefe in sich trägt (94f). Während aber in der östlichen Meditation das Absolute nicht bis in seine personale Tiefe hinein erfahren wird und die monistisch-pantheistische Deutung der meditativen Einigung die Gefahr eines Absinkens ins Vorpersonale in sich birgt, gehört die Einigung mit dem personalen Absoluten zu den Wesenszügen der westlichen Meditation. Dieser Einigung kann jedoch durchaus die dem Osten vertraute „Erfahrung des Nichts" vorausgehen, nämlich als Erfahrung des „ganz Andersartigen", jenes Anderen, „das nicht Gegenstand", sondern das „Nicht-etwas" ist, von dem Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz zu künden wissen. Das kann eine Hilfe bedeuten zur Überwindung allzu gegenständlich-anthropomorpher Züge im Gottesbild.

Christliches Meditieren schließt darüber hinaus das Hören auf das offenbarende Wort Gottes, namentlich in der Schrift, ein. Und dies führt zur meditativen Erfahrung der Glaubensgeheimnisse. Wesentlicher Meditationsgehalt ist dann Christus, der aus Liebe Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene.

Ausführliche methodische Anweisungen sowie die Darstellung verschiedener Wege des Meditierens (mit zahlreichen Beispielen der Wort- und Bildmeditation) vermitteln eine gute Orientierungshilfe für jeden, der erfahren möchte, was der Christ von östlichen Meditationsmethoden lernen kann.

Herstelle Oda Hagemeyer

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

Niebergall, Alfred: Der Dienst der Kirche. Gesammelte Aufsätze von 1954–1973. Hrsg. von Rainer Lachmann. – (Kassel:) Johannes Stauda-Verlag 1974. 291 S.; kart. DM 40,–; S. 273–282: Bibliographie Alfred Niebergall 1931–1974.

The context of contemporary theology. Essays in honor of Paul **Lehmann**. Ed. by Alexander J. McKelway and E. David Willis. – Atlanta, Georgia: John Knox Press (1974). 267 p.; $ 10,–; p. 253–267: Mathewson, Robert C.: A Paul Lehmann bibliography.

Kirche und Gemeinde. Hans **Thimme** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Werner Danielsmeyer und Carl Heinz Ratschow. – Witten: Luther-Verl. 1974. 326 S.; Lw. DM 48,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Coppens, Joseph: Le **Messianisme** et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus. – Gembl: Duculot 1974. IX, 273 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XXXVIII; FB 700.

Zedda, Silverio: L'escatologia biblica. Vol. II: Nuovo Testamento ‹eccetto i sinottici›. – Brescia: Paidaia (1975). 573 p. = Esegesi biblica VII; Lire 6000.

Giblet, Jean: Un mouvement de résistence armée au temps de Jésus? – RTL V, 1974, 409–426.

Tihon, Paul, SJ: Exégèse et analyse structurale. Quelques réflexions de théologien. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 318–344.

2. Altes Testament

Westermann, Claus: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien. II. Hrsg. von Rainer Albertz u. Eberhard Ruprecht. – Mchn: Kaiser 1974. 338 S. = Theologische Bücherei LV: Altes Testament; kart. DM 30,–; S. 319–326: Bibliographie.

Gipsen, W. H.: Genesis. Vertaald en verklaard. I: **Genesis 1–11:26.** – Kampen: Kok 1974. 391 blz. = Commentaar op het Oude Testament.

Michaeli, Frank: Le livre de l'**Exode.** – (Neuch, P:) Delachaux et Niestlé (1974). 310 p. = Commentaire de l'Ancien Testament II.

Ruprecht, Eberhard: Stellung und Bedeutung der Erzählung vom Mannawunder ‹**Ex 16**› im Aufbau der Priesterschrift. – ZAW LXXXVI, 1974, 269–307; S. 307–316: Wagner, Volker: Zur Existenz des sogenannten »Heiligkeitsgesetzes«.

Keel, Othmar: Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu **Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19** und **1 Kön 22, 11.** – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 323 S., 78 Abb. = Orbis biblicus et orientalis V.

Auld, A. G.: Judges I and history. A reconsideration. – VT XXV, 1975, 261–285; p. 362–367: Globe, Alexander: **Judges V 27**; p. 525–543: Smend, Rudolf: Das Wort Jahwes an Elia, Erwägungen zur Komposition von **1 Reg. XVII–XIX**.

Jeppesen, K.: **Hos. 9,7.** Om profetismens vaesen. – Dansk teol. tidsskrift XXXVII, 1974, 249–279.

Barstad, Hans M.: Die Basankühe in **Amos IV 1.** – VT XXV, 1975, 286–297; p. 500–524: Szabó, Andor: Textual problems in Amos and Hosea; p. 544–552: Tournay, R.: Abraham et le Cantique des Cantiques.

Roth, Wolfgang M. W.: For life, he appeals to death ‹**Wis 13:18**›. A study of Old Testament idol parodies. – CBQ XXXVII, 1975, 21–47.

Margain, Jean: Observations sur **I Chroniques, XXII.** A propos des anachronismes linguistiques dans la Bible. – Semitica XXIV, 1974, 35–43; p. 45–66: Grelot, Pierre: Le chapitre V de Daniel dans la Septante.

Burgmann, Hans: Der Josuafluch zur Zeit des Makkabäers Simon ‹143 bis 134 v. Chr.› – BZ, N. F. XIX, 1975, 26–40.

L'Hour, Jean: «Yahweh Elohim». – RB LXXXI, 1974, 524–556.

Albertz, Rainer: Weltschöpfung und Menschenschöpfung untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und in den Psalmen. – Stu: Calwer Verl. 1974. 264 S. = Calwer theologische Monographien A, 3; kart. DM 38,–. [Diss., Heidelberg]

Hoffmann, Hans Werner: Die Intention der Verkündigung **Jesajas.** – B, NY: de Gruyter 1974. XII, 124 S. = ZAW, Beih. CXXXVI; Lw. DM 60,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Grelot, Pierre: Observations sur les targums I et II d'Esther. – Bibl LVI, 1975, 53–73.

Goldingay, John: The Chronicler as a theologian. – Biblical theology bulletin V, 1975, 99–126.

Huntjens, Johannes A.: Contrasting notions of covenant and law in the texts from **Qumran.** – RQ VIII, 1974, 361–380; p. 381–392: Amoussine, Joseph D.: A propos de l'interprétation de 4 Q 161 ‹fragments 5–6 et 8›; p. 393–405: Thiering, Barbara: Suffering and ascetism at Qumran as illustrated in the Hodayot.

Schulz, Paul: Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran. – Meisenheim ‹Glan›: Hain 1974. 224 S.; kart. DM 64,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Boon, Rudolf: Ontmoeting met Israël. Het volk van de Torah. – Kampen: Kok 1974. 200 blz., 20 pl.; hfl 24,50.

Boer, P. A. H. de: Fatherhood and motherhood in Israelite and Judean piety. – Lei: Brill 1974. IX, 57 p.; hfl 18,–.

O'Callaghan, José: Lista de los papiros de los LXX. – Bibl LVI, 1975, 74–93.

Brauner, Ronald: Yoke-parts and plowland in Hebrew and other semitic languages. – Gratz College Annual of Jewish Studies II, 1973, 3–5; p. 6–8: Waldman, Nahum M.: On עבר, תפליג, and Akkadian parallels; p. 9–28: Lachs, Samuel Tobias: The alphabet of Ben Sira: A study in folk-literature; p. 29–42: Weiss, Gershon: Formularies ‹Sheṭārōt› reconstructed from the Cairo Geniza; p. 43–59: Fish, Sidney M.: "And they shall make me a sanctuary...".

Foster, Benjamin R.: The Gratz College cuneiform tablets. – Gratz College Annual of Jewish studies III, 1974, 3–8; p. 9–18: Brauner, Ronald A.: Some aspects of offense and penalty in the Bible and the literature of the ancient Near East; p. 19–27: Chomsky, William: The dawn of Jewish education; p. 29–42: Tigay, Jeffrey H.: Moses' speech difficulty; p. 43–48: Waldman, Nahum M.: Words for "Heat" and their extended meanings; p. 49–62: Grayzel, Solomon Paul: Jew and Christian; p. 63–76: Weiss, Gershon: Formularies ‹Sheṭārōt› reconstructed from the Cairo Genizah (Part II).

Cogan, Morton: Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel in the eighth and seventh centuries B.C.E. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. (1974). 136 p. = Society of biblical literature. Monograph series XIX; $ 4,20.

Goodblatt, David M.: Rabbinic instructions in Sasanian Babylonia. – Lei: Brill 1975. XVI, 322 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity IX; hfl 96,–.

Couroyer, B.: Les Aamou-Hysksôs et les Cananéo-Phéniciens. – RB LXXXI, 1974, 321–354. 481–521.

3. Neues Testament

Vargas-Machuca, Antonio, SJ: Los casos de «divorcio» admitidos por San **Mateo ‹5,32 y 19,9›**. Consecuencias para la teología actual. – EE L, 1975, 5–54.

Giblin, Charles Homer, SJ: Structural and thematic correlations in the Matthaean burial-resurrection narrative ‹**Matt. XXVII. 57 – XXVIII. 20**›. – NTSt XXI, 3, 1975, 406–420.

Hubbard, Benjamin Jerome: The Matthean redaction of a primitive apostolic commissioning: An exegesis of Matthew **28 : 16–20.** – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars' Press 1974. XIII, 187 p. = Dissertation series XIX; $ 4,20.

Lane, William L.: The Gospel according to **Mark.** The English text with introduction, exposition and notes. – GrR, Mich.: Eerdmans (1974). XVI, 652 p. = The New International Commentary on the New Testament; $ 12.95.

Resenhöfft, Wilhelm: Die Apostelgeschichte im Wortlaut ihrer beiden Urquellen. Rekonstruktion des Büchleins von der Geburt Johannes des Täufers **Lk 1–2.** – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 90 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 39; sfr 28,–.

Sellin, Gerhard: Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter ‹**Lk 10 25–37**›. – ZNW LXV, 1974, 166–189; LXVI, 1975, 19–60.

Olsson, Birger: Structure and meaning in the Fourth Gospel. A text-linguistic analysis of **John 2 : 1–11** and **4 : 1–42.** – Lund: Gleerup (1974). 328 p. = Coniectanea biblica. New Testament series VI.

Wilkinson, John: The incident of the blood and water in **John 19 : 34.** – SJTh XXVIII, 1975, 149–172.

Miguens, Emanuel: **1 Cor 13 : 8–13** reconsidered. – CBQ XXXVII, 1975, 76–97.

Kemmler, Dieter Werner: Faith and human reason. A study of Paul's method of preaching as illustrated by 1–2 Thessalonians and Acts 17, 2–4. – Lei: Brill 1974. XIII, 225 p. = Supplements to Novum Testamentum XL: hfl 74,–.

Rigaux, B.: Tradition et rédaction dans **I Th. V. 1–10.** – NTSt XXI, 3, 1975, 318–340.

Carlston, Charles E.: Interpreting the Gospel of Matthew. – Interpr XXIX, 1975, 3–12; p. 13–23: Kingsbury, Jack Dean: Form and message of Matthew; p. 24–40: Gaston, Lloyd: The Messiah of Israel as teacher of the gentiles. The setting of Matthew's christology; p. 41–56: Martin, James P.: The church in Matthew.

Ossege, Manfred: Einige Aspekte zur Gliederung des neutestamentlichen Wortschatzes ‹am Beispiel von δικαιοσύνη bei Matthäus›. – Linguistica biblica XXXIV, 1975, 37–101.

Zwingg, Paul: Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der **lukanischen** Redaktion und Theologie. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 345 S. = Orbis biblicus et orientalis II; br. sfr 45,– [Diss., Freiburg/S]

Rasco, Emilio, SJ: Jesús y el Espíritu, Iglesia e 'Historia': Elementos para una lectura de Lucas. – Gr LVI, 1975, 321–366; p. 368: Summary.

Gaeta, Giancarlo: Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni. – Brescia: Paideia Ed. (1974). 170 p. = Studi biblici XXVI; Lire 2500.

Leistner, Reinhold: Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. II, 229 S. = Theologie und Wirklichkeit III; sfr 33,60. [Diss., Frankfurt/M]

Segalla, Giuseppe: Volontà di Dio e dell'uomo in **Giovanni** ‹Vangelo e Lettere›. – Brescia: Paideia (1974). 369 p. = Associazione biblica Italiana. Supplementi alla Rivista biblica VI; Lire 6000.

Caba, José, SJ: La oración de petición. Estudio exegético sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos. – R: Biblical Institute Pr. 1974. 389 p. = Analecta biblica LXII; Lire 11 500.

Untergaßmair, Franz Georg: Im Namen Jesu. Der Namensbegriff

im Johannesevangelium. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu den johanneischen Namensaussagen. – (Stu:) Verl. Katholisches Bibelwerk (1974). 378 S. = Forschung zur Bibel XIII; kart. DM 32,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Dupont, Jacques: Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres. – Ministères et célébration de l'Eucharistie. Sacramentum I, R (1973), 94–148; p. 149–180: Tragán, Pius-Ramón: Un texte ancien sur l'organisation de l'Église. 1 Thessaloniciens 5, 12–13.

Mayer, Bernhard: Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus. – Wü: Echter Verlag (1974). 369 S. = Forschung zur Bibel XV; kart. DM 38,–. [Diss., Würzburg]

Sonnnenfeld, Luigi: Essere Chiesa oggi. Esperienze alla luce della lettera agli **Efesini**. – (R:) Città Nuova Ed. (1974). 184 p. = Studi e ricerche. Almo Collegio Capranica, Roma; Lire 2200.

Lohse, Eduard: Grundriß der neutestamentlichen Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1974. 171 S. = Theologische Wissenschaft V; kart. DM 20,–.

Schelkle, Karl Hermann: Theologie des Neuen Testaments. IV, 1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung. – Düs: Patmos-Verl. (1974). 124 S. = Kommentar und Beiträge zum Alten Testament; DM 27,–.

Langevin, Paul-Emile, SJ: La signification du **miracle** dans le message du Nouveau Testament. – ScE XXVII, 1975, 161–186.

Cuss, Dominique: Imperial cult and honorary terms in the New Testament. – Frb/S: Univ. Pr. 1974. 168 p., 2 pl. = Paradosis XXIII.

Theissen, Gerd: Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionare. – NTSt XXI, 2, 1975, 192–221.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

The New International Dictionary of the Christian Church. Ed. J. D. Douglas. – Exeter: Paternoster Pr. 1974. XII, 1074 p.; £ 10,–.

Cochrane, Eric: What is catholic historiography? – CHR LXI, 1975, 169–190.

Kluxen, Kurt: Vorlesungen zur Geschichtstheorie. – Pad: Schöningh 1974. 252 S. = Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart.

Brandmüller, Walter: Die Aktualität der Konziliengeschichtsforschung oder Historia ancilla theologiae. – ThGl LXV, 1975, 203–220.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Congar, Yves: Gedanken zu einer Theologie der „Ökonomie" in der lateinischen Tradition. – ThGl LXV, 1975, 161–203.

Hausammann, Susi: Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Buße. – Zü: Theologischer Verlag (1975). 370 S. = Studien zur Dogmengeschichte und Systematischen Theologie XXXIII; sfr 44,–.

Le diocèse de **Bordeaux**. Sous la direction de Bernard Guillemain. – P: Beauchesne (1974). 303 p. = Histoire des diocèses de France. Nouvelle série II; F 39,–.

Iserloh, Erwin: Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte. Hrsg. v. Klaus Wittstadt. – Wü: Echter Verlag 1975. 144 S.

3. Alte Kirchengeschichte

Forma futuri. Studi in onore del Cardinale Michele **Pellegrino**. – To: Bottega d'Erasmo 1975. XLIV, 1142 p.; Lire 45 000; [cont.:] p. XV–XLIV: Bellis, Maria: Bibliografia degli scritti scientifici di Michele Pellegrino; p. 3–7: Maddalena, Antonio: La duplice testimonianza per i figli di Dio ‹Rom. 8, 16. È lo Spirito stesso che fa testimonianza, col nostro spirito, che noi siamo figli di Dio›; p. 8–16: Grazía Mara, María: Una lettura kerygmatica di alcuni scritti dell'età apostolica; p. 17–42: Harl, Marguerite: La «bouche» et le «cœr» de l'apôtre: deux images bibliques du «sens divin» de l'homme ‹«Proverbes» 2, 5› chez Origène; p. 43–52: Gallicet, Ezio: Cipriano e la Bibbia: «Fortis ac sublimis vox»; p. 53–58: Alfonsi, Luigi: Il «De dominica oratione» di Cipriano; p. 59–69: Daniélou, Jean: Les «Testimonia» de Commodien; p. 70–78: Naldini, Mario: Ascesi biblica in un frammento adespoto ‹PSI 759›; p. 79–87: Ceresa-Gastaldo, Aldo: L'esegesi biblica nel «Commento al Cantico dei Cantici» di Filone di Carpasia; p. 91–109: Hamman, Adalbert: Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le Jeune; p. 110–118: Lana, Italo: La cristianizzazione di alcuni termini retorici nella «Lettera ai Corinti» di Clemente; p. 119–125: Cataudella, Quintino: Citazioni bacchilidee in Clemente Alessandrino; p. 126–144: Pépin, Jean: Platonisme et stoïcisme dans le «De Autexusio» de Méthode d'Olympe; p. 145–153: Saffrey, Henri Dominique: Un lecteur antique des œuvres de Numénius: Eusèbe de Césarée; p. 154–158: Des Places, Édouard: Un terme biblique et platonicien: ἀκοινώνητος; p. 159–178: Malingrey, Anne-Marie: Le personnage de Socrate chez quelques auteurs chrétiens du IVe siècle; p. 179–188: Courcelle, Pierre: Saint Ambroise devant le précepte delphique; p. 189–228: Alimonti, Terenzio: Apuleio e l'arcaismo in Claudiano Mamerto; p. 229–231: Diesner, Hans Joachim: «Amicitia» bei Isidor von Sevilla; p. 232–250: Traina, Alfonso: «L'aiuola che ci fa tanto feroci». Per la storia di un topos; p. 253–281: Schmid, Wolfgang: Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin; p. 282–294: Méhat, André : Le «lieu supracéleste» de Saint Justin à Origène; p. 295–333: Bolgiani, Franco: L'ascesi di Noé (A proposito di Theoph., ad Autol., III, 19); p. 334–349: Perler, Othmar: Méliton «Peri Pascha» 56 et la traduction géorgienne; p. 350–360: Cantalamessa, Raniero: Una fonte pseudoclementina in Tertulliano?; p. 361–394: Paratore, Ettore: Il c. 17 dell'«Apologeticum» e il c. 18 dell'«Octavius»; p. 395–415: Salvatore, Antonio: Annotazioni sul «Carmen apologeticum»; p. 416–430: Moreschini, Claudio: L'opera e la personalità dell'imperatore Giuliano nelle due «Invectivae» di Gregorio Nazianzeno; p. 433–444: Guarducci, Margherita: La tomba di Pietro in Vaticano in una pagina del «Liber Pontificalis» e in due medaglie paleocristiane (7 fig.); p. 445–461: Rordorf, Willy: L'espérance des martyrs chrétiens; p. 462–469: Guillaumin, Marie-Louise: En marge du «Martyre de Polycarpe». Le discernement des allusions scripturaires; p. 470–480: Frend, W. H. C.: A Severan persecution? Evidence of the «Historia Augusta»; p. 481–541: Corsini, Eugenio: Proposte per una lettura della «Passio Perpetuae»; p. 542–565: Mazzucco, Clementina: Il significato cristiano della «libertas» proclamata dai martiri della «Passio Perpetuae»; p. 566–586: Lomanto, Valeria: Rapporti fra la «Passio Perpetuae» e «Passiones» africane; p. 587–594: Castelli, Giovanni: Osservazioni sulla lingua della «Passio S. Crispinae»; p. 595–613: Siniscalco, Paolo: Bibbia e letteratura cristiana d'Africa nella «Passio S. Maximiliani»; p. 614–632: Aubineau, Michel: Une homélie grecque inédite «Sur tous les Martyrs» attribuée à Jean Chrysostome ‹BHG 1191 e›; p. 635–649: Grant, Robert M.: Eusebius and his lives of Origen; p. 650–655: Bieler, Ludwig: Ancient hagiography and the lives of St. Patrick; p. 656–665: McClure, Robert: St. Gall 569 and the text of the «Vita Ambrosii» of Paulinus; p. 666–680: Marrou, Henri Irénée: L'épitaphe de Sainte Casarie; p. 683–692: Waszink, Jan Hendrik: Musae Luciferae; p. 693–711: Wlosok, Antonie: «Cumaeum Carmen» (Verg., Ecl. 4, 4): Sibyllenorakel oder Hesiodgedicht?; p. 712–740: Trisoglio, Francesco: La poesia della Trinità nell'opera letteraria di San Gregorio di Nazianzo; p. 741–754: Costanza, Salvatore: Il paesaggio nell'opera poetica di Paolino da Nola; p. 755–777: Fontaine, Jacques: Le mélange des genres dans la poésie de Prudence; p. 778–785: Tibiletti, Carlo: Note al testo del «Paschale Carmen» di Sedulio; p. 789–795: Mandouze, André: Quelques principes de «linguistique augustinienne» dans le «De Magistro»; p. 796–805: Verbraken, Pierre-Patrick: Le Sermon LXXII de Saint Augustin sur l'arbre et son fruit; p. 806–817: Verheijen, Luc M. J.: L'«Enarratio in Psalmum» 132 de Saint Augustin et sa conception du monachisme; p. 818–829: Madec, Goulven: «Panis Angelorum» (selon les Pères de l'Église, surtout S. Augustin); p. 830–844: Berrouard, François: Pour une réflexion sur le «Sacramentum» augustinien. La manne et l'Eucharistie, dans le «Tractatus XXVI, 11-12 in Iohannis Evangelium»; p. 845–855: Dekkers, Eligius: La codification des prières liturgiques. Le rôle de Saint Augustin; p. 856–867: Pizzolato, Luigi Franco: Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in Sant'Agostino; p. 868–883: La Bonnardière, Anne Marie: Le dol et le jeu d'après Saint Augustin; p. 884–895: Pintard, Jacques: Sur la succession apostolique selon Saint Augustin; p. 896–914: Spanneut, Michel: Le stoïcisme et Saint Augustin; p. 915–930: Studer, Basil: Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Großen; p. 931–953: Folliet, Georges: Saint Augustin: «Enarratio in Ps. 98, 9». La fortune de ce texte du Ve au XIIIe siècle; p. 954–960: Brezzi, Paolo: Il superamento dello schema agostiniano nella storiografia medioevale; p. 963–979: Zanetti, Paolo Serra: Una nota ignaziana: ἀντίψυχον; p. 980–992: Crouzel, Henri: Les prophéties de la résurrection selon Origène; p. 993–1002: Früchtel, Edgar: Zum Todesgedanken bei Origenes. Eine Marginalie; p. 1003–1021: Cavalcanti, Elena: «Excerpta» e temi sullo Spirito Santo in Ps.-Basilio, «Adv. Eunomium», IV-V; p. 1022–1040: Simonetti, Manlio: La doppia redazione del «De fide» di Gregorio di Elvira; p. 1041–1053: Chaffin, Christopher: Civic values in Maximus of Turin and his contemporaries; p. 1054–1073: Dagens, Claude: Grégoire le Grand et le ministère de la parole. Les notions d'«ordo praedicatorum» et d'«officium praedicationis»; p. 1077–1084: Momigliano, Arnaldo: La portata storica dei vaticini sul settimo re nel terzo libro degli Oracoli Sibillini; p. 1085–1096: Ries, Julien: La révélation dans la gnose de Mani; p. 1097–1114: Pincherle, Alberto: Note sulla tradizione indiretta della «Expositio Evangelii secundum Lucam» di S. Ambrogio; p. 1115–1124: Ferrua, Antonio: «Pie Zeses» per i defunti; p. 1125–1137: Quacquarelli, Antonio: Note sugli ideali patristici delle piante di edifici di culto.

Bori, Pier Cesare: Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini – Atti 2, 42–47; 4, 32–37 – nella storia della chiesa antica. – Brescia: Paideia Ed. 1974. 303 p. = Testi e ricerche di scienze religiose X; Lire 5000.

Schwanz, Peter: Der Wandel in der Gottebenbildlichkeits-Vorstellung vom Neuen Testament zur frühen Patristik. – Kairos N. F. XVI, 1974, 268–294.

Kretschmar, Georg: Die Ordination im frühen Christentum. – FZPhTh XXII, 1975, 35–69.

Rush, Alfred C.: The Eucharist: The sacrament of the dying in Christian Antiquity. – Jurist XXXIV, 1974, 10–35.

Beyschlag, Karlmann: **Simon Magus** und die christliche Gnosis. – Tü: Mohr 1974. VII, 249 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XVI; Lw. DM 76,–.

Meeks, Wayne A.: The image of the Androgyne: some uses of a symbol in earliest Christianity. – HRel XIII, 1974, 165–208.

Kraft, Heinrich: Die Anfänge des geistlichen Amts. – ThLZ C, 1975, Sp. 82–98.

Papandreou, Damaskinos: Die Verfügbarkeit gegenüber dem Heiligen Geist und die Treue zum Ursprung nach der Lehre der griechischen Kirchenväter. – FZPhTh XXII, 1975, 234–253.

Alvárez Campos, Sergius: Corpus Marianum Patristicum. Vol. III: Scriptores occidentales qui a concilio Nicaeno usque ad concilium Ephesenum fuerunt. – Burgos: Aldecoa 1974. 453 p.; pes 1000.

Yamamura, K.: The development of the doctrine of the Holy Spirit in patristic philosophy. St. **Basil** and St. **Gregory** of **Nyssa**. – VlSQ XVIII, 1974, 3–21.

Celada, Gregorio, OP: La catequesis sacramental y bautismal de Gregorio de Nisa. – CTom, A. LXV = T. CI, 1974, 565–665.

Burstein, Eitan: La compétence de Jérôme en hébreu. Explication de certaines erreurs. – RevÉtAug XXI, 1975, 3–12; p. 13–54: Junod-Ammerbauer, Helena: Le poète chrétien selon Paulin de Nole. L'adaptation des thèmes classiques dans les «Natalicia»; p. 55–62: Charlet, Jean-Louis: Prudence, lecteur de Paulin de Nole. A propos du 23e quatrain du «Dittochaeon»; p. 63–71: Madec, Goulven: Analyse du «De magistro»; p. 72–90: Sieben, Hermann-Josef: Die «res» der Bibel. Eine Analyse von «De doctrina christiana I–III»; p. 91–110: Popović, Vladislav: Le dernier évêque de Sirmium; p. 112–144: Banniard, Michel: Le lecteur en Espagne wisigothique d'après **Isidore de Séville**: de ses fonctions à l'état de la langue.

Ambrosii Avtperpti opera. Pars I: Expositionis in Apocalypsin libri I–V. Cura et studio Roberti Weber O.S.B. – Turnh: Brepols 1975. XV, 463 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XXVII; FB 2200.

4. Mittelalter und Neuzeit

Pelikan, Jaroslav: The christian tradition. A history of the development of doctrine. Vol. II: The spirit of Eastern Christendom ‹600–1700›. – Chic, Lo: University of Chicago Pr. 1974. 329 p.; $ 16,50.

Festschrift für Walter **Schlesinger.** Hrsg. von Helmut Beumann. Band II. – Köln, Wien: Böhlau 1974. VI, 514 S. = Mitteldeutsche Forschungen LXXIV, 2; Lw. DM 90,–; [enth.:] S. 1–70: Gockel, Michael: Zur Verwandtschaft der Äbtissin **Emhilt** von **Milz**; S. 71–136: Jäschke, Kurt-Ulrich: Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum; S. 137–161: Pfeiffer, Gerhard: Erfurt oder Eichstätt? Zur Biographie des Bischofs **Willibald**; S. 162–237: Küther, Waldemar: Lupnitz. Fiskus - Villa - Gau - Mark - Wildbann; S. 238–275: Beumann, Helmut: **Laurentius** und **Mauritius**. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Großen; S. 276–353: Hauck, Karl: Erzbischof **Adalbert** von **Magdeburg** als Geschichtsschreiber. Mit der Mitteilung der mikrochemischen Analyse der Heiligen Lanze in Wien von H. Malissa; S. 366–394: Schmidt, Roderich: Rethra. Das Heiligtum der **Lutizen** als Heiden-Metropole; S. 395–442: Lotter, Friedrich: Bemerkungen zur Christianisierung der **Abodriten**; S. 443–455: Heimpel, Hermann: Der verketzerte **Matthäus** von **Krakau**; S. 456–502: Kurze, Dietrich: **Märkische Waldenser** und **Böhmische Brüder.** Zur brandenburgischen Ketzergeschichte und ihrer Nachwirkung im 15. und 16. Jahrhundert; S. 503–514: Schmidt, Martin: Carl Friedrich Gottlieb **Stöckhardt** ‹1807–1834› und seine Bedeutung für die sächsische Erweckungsbewegung.

5. Mittelalter

Lamza, Lucian: Patriarch **Germanos I** von Konstantinopel ‹715–730›. Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. – Wü: Augustinus-Verlag 1975. XXXV, 248 S. = Das östliche Christentum. N. F. XXVII; kart. DM 30,80.

Villoslada, Ricardo G., SJ: El himno al papa **Juan ‹IX?›** de las Laudes Cornomanniae. – MCom XXXII, 1974, 185–205.

Das Einhardkreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Einhardi. Hrsg. von Karl Hauck. Mit 50 Tafeln. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1974. 220 S., 50 Taf., 1 Schaubild = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III, 87; kart. DM 78,–; [enth.:] S. 13–32: Hauck, Karl: Das bisherige Ergebnis der Diskussion des Einhard-Bogens; S. 33–49: Weitzmann, Kurt: Der Aufbau und die unteren Felder des Einhard-Reliquiars; S. 50–56: Nordenfalk, Carl: Die Evangelistensymbole; S. 57–67: Mütherich, Florentine: Die Evangelisten von Einhards Kreuzsockel; S. 68–81: Belting, Hans: Das Zeugnis des Johannes und die Verkündigung an Maria. Die beiden Szenen des Einhardsbogens; S. 82–92: Kitzinger, Ernst: Christus und die zwölf Apostel; S. 93–95: Bischoff, Bernhard: Paläographische und literaturwissenschaftliche Beobachtungen zu Einhards Kreuzsockel; S. 96–121: Fleckenstein, Josef: Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt; S. 122–142: Schmid, Karl: Aachen und Jerusalem. Ein Beitrag zur historischen Personenforschung der Karolingerzeit; S. 143–205: Hauck, Karl: Versuch einer Gesamtdeutung des Einhard-Kreuzes; S. 206–210: Hauck, Karl: Anhang 1: Die Maastrichter archivalische Überlieferungen zur Einhard-porta; S. 211–216: Anhang 2: Einhard beantwortet 836 Lupus von Ferrières dessen Quaestio de adoranda cruce; S. 217–220: Anhang 3: Karl Hauck – Wilhelm Serentschy: Holzuntersuchung der Partikel vom Heiligen Kreuz in der Weltlichen Schatzkammer in Wien.

Schmandt, Raymond H.: The **Fourth Crusade** and the just-war theory. – CHR LXI, 1975, 191–221.

Ulrich, Ferdinand: Cur non video praesentem? Zur Implikation der „griechischen" und „lateinischen" Denkform bei **Anselm** und **Scotus Erigena.** – FZPhTh XXI, 1975, 70–170.

Lehmann, Rudolf: Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Organisation und Verwaltung der **Lausitz** im Mittelalter. – B: Colloquium Verl. 1974. VIII, 266 S. = Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XIII; Lw. DM 78,–.

Bouhot, Jean-Paul: L'homéliaire des «Sancti catholici Patres». Reconstitution de sa forme originale. – RevÉtAug XXI, 1975, 145–196; p. 197–201: Jouassard, Georges: Un témoignage inattendu du XIIe siècle sur la doctrine mariale.

Constable, Giles: On editing the letters of **Peter** the **Venerable**. – QFIAB LIV, 1974, 483–508.

Haring, N. M.: Two redactions of a commentary on a gallican creed by **Simon** of **Tournai.** – AHDL XLI, 1974, P 1975, 39–112.

Sorelli, Fernanda: Psicologia della morte. ‹Le «Considerazioni» di un anonimo toscano del Trecento›. – RStLR X, 1974, 42–71.

Schwinges, Rainer Chr.: Kreuzzugsideologie und Toleranz im Denken **Wilhelms** von **Tyrus**. – Saeculum XXV, 1974, 367–385.

Hemmerle, Klaus: Theologie als Nachfolge. **Bonaventura** – ein Weg für heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 186 S.; DM 25,–.

Dettloff, Werner: Weltverachtung und Heil. Eine Interpretation der allgemeinen Einleitung Bonaventuras zu seinem Ecclesiasteskommentar. – S. Bonaventura 1274–1974. Vol. IV, Grottaferrata 1974, 21–55; p. 57–69: Rosenthal, Erwin I.J.: The notion of revelation in medieval Judaism; p. 71–128: Klauck, Hans Josef, OFM: Theorie der Exegese bei Bonaventura; p. 129–145: Ennis, Hyacinth J., OFM: The place of love in the theological system of S. Bonaventure in general; p. 147–151: Barbosa da Costa Ferreira, Manuel: S. Boaventura e a coexistência da fé e do saber; p. 153–176: Cousins, Ewert H.: The two poles of Bonaventure's theology; p. 177–219: Marcolino, Venicio: Elementos do desenvolvimento dogmático segundo São Boaventura; p. 221–242: De Villamonte, Alejandro, OFMCap: El padre plenitud fontal de la Deidad; p. 243–269: Principe, Walter H., CSB: St. Bonatenture's theology of the Holy Spirit with reference to the expression «Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto»; p. 271–282: Dourley, John, OMI: God, life and the Trinity in the theologies of Paul Tillich and St. Bonaventure; p. 283–310: Gerken, Alexander, OFM: Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im «Itinerarium mentis in Deum» des hl. Bonaventura; p. 311–328: Plagnieux, Jean: Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme: influence de saint Augustin ou de saint Irénée?; p. 329–347: Szabó, Titus, OFM: Homo imago Christi, Christus imago Dei. Principia S. Bonaventurae pro anthropologia in Christo instauranda; p. 349–370: Javelet, Robert: Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien; p. 371–385: González, Justo L.: The work of Christ in Saint Bonaventure's systematic works; p. 387–420: Lang, Justin: OFM: Vermitteltes Heil. Strukturen und Anliegen des Kirchenverständnisses bei S. Bonaventura; p. 421–446: Tavard, Georges, AA: Succession et ordre dans la structure de l'Eglise; p. 447–460: Rézette, Jean-Pierre, OFM: L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure; p. 461–502: Hamelin, Léonce, OFM: Le mariage. Hier, aujourd'hui, demain; p. 503–521: Delhaye, Philippe: La charité. «Premier commandement» chrétien chez S. Bonaventure; p. 523–532: Torgal Mendes Ferreira, Januário: O problema do mal á luz da concepção antropológica de São Boaventura; p. 533–565: Hülsbusch, Werner: Die Theologie des Transitus bei Bonaventura; p. 567–606: Blasucci, Antonio, OFMConv: La spiritualità di San Bonaventura; p. 607–635: Ménard, André, OFMCap: Spiritualité du transitus; p. 637–654: Zappitello, Giorgio: La «Vanità» in S. Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio evo; p. 655–671: Reilly, James P.: Rectitude of will and the examined life; p. 673–683: Schalück, Hermann, OFM: Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura; p. 685–717: Niezgoda, Cécilien T., OFMConv: Théologie du travail ou le travail des pauvres volontaires selon saint Bonaventure; p. 719–772: Châtillon, Jean: Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure; p. 773–791: Glorieux, Palémon: Gerson et saint Bonaventure; p. 793–806: Daniel, E. Randolph: St. Bonaventure defender of Franciscan eschatology.

Van Asseldonk, Optatus, OFMCap: De momento S. Bonaventurae pro Ordine Fratrum Minorum. – Laurentianum XV, 1974, 3–19; p. 20–51: Ristori, Vasco, OFMCap: Liberazione come grazia in S. Bonaventura; p. 52–96: Veith, Viktrizius, OFMCap: Jesus Christus, Der Weg, Die Wahrheit, Das Leben. Ein Beitrag zur Christologie und Christusverkündigung nach Bonaventura.

Steckeler, Herbert: Die negative und mystische Theologie Bonaventuras im Itinerarium mentis in Deum. – FranzStud LVI, 1974, 150–163; S. 164–178: Hödl, Ludwig: „Gott-schauen" im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung; S. 179–190: Schneyer, J. B.: Die Universitätspredigten Bonaventuras; S. 191–214: Schachten, W.: Die Trinitätslehre Bonaventuras als Explikation der Offenbarung vom personalen Gott; S. 215–220: Wayne Hellmann, J. A.: Überlegungen zu Bonaventuras reductio ad Theologiam; S. 221–248: Epping, Adelhard: Seraphische Weisheit; S. 249–262: Beumer, Johannes: Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras; S. 263–282: Thomas, Michael: Der Descensus ad inferos im theologischen Programm der Giottofresken in der Arenakapelle zu Padua; S. 283–309: Schmidt, Margot: Spiritualität als Hermeneutik, dargestellt an den Begriffen fides intellectus bei Rudolf von Biberach; S. 310–322: Crowley, Theodora: St. Bonaventure chronology reappraisal.

Mascia, Girolamo: Elementi Bonaventuriani nel napoletano. – Nap: S. Francesco al Vomero; Giannini (1973). 118 p., 41 tav.; Lire 3000.

Burr, David: **Olivi** and baptismal grace. – FStudien XLVII, 1975, 1–24.

Thomas, Michael: Heilsspiegel und Gottesschau. Zur chronologischen Einordnung des speculum humanae salvationis nach der historischen Kontroverse über die Visio beatifica. – FZPhTh XXII, 1975, 204–233.

Fois, Mario, SJ: Il Concilio di **Costanza** nella storiografia recente. – CivCatt CXXVI, II, 1975, 11–27; p. 138–152: Il valore ecclesiologico del decreto «Haec sancta» del Concilio di Costanza.

Gumbert, J. P.: Die **Utrechter Kartäuser** und ihre **Bücher** im frühen fünfzehnten Jahrhundert. – Lei: Brill 1974. XVIII, 365 S., 165 Abb., Textfig.; hfl 110,–.

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

Fortuny, Francesc: J.: **Ockhamismo** en la Corona de Aragón y la Biblioteca de Ripoll, en el marco del s. XIV. – EF LXXVI, 1975, 11–59.

Coccia, Antonio, OFMConv: Vita e opere del **Bessarione.** – MF LXXIII, 1973, 265–293; p. 294–313: Tocanel, Pietro, OFMConv: Il Cardinale Bessarione al Concilio di Ferrara-Firenze; p. 314–326: Man-

selli, Raoul: Il Cardinale Bessarione contro il pericolo Turco e l'Italia; p. 327–350: Di Napoli, Giovanni: Il Cardinale Bessarione nella controversia tra Platonici ed Aristotelici; p. 351–366: Schirò, Giuseppe: Il Bessarione e la cultura classica e bizantina d'Occidente; p. 367–370: Petta, Marco: L'Eucologio e altri cimeli del Cardinale Bessarione nell'Abbazia di Grottaferrata; p. 371–386: Coccia, Antonio, OFMConv: Il Cardinale Bessarione e la Basilica dei SS. XII Apostoli in Roma.

6. Gesamte Neuzeit

Kunzelmann, Adalbero, OSA: Geschichte der deutschen **Augustiner-Eremiten.** Teil VI: Die **bayerische Provinz** vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation. – Wü: Augustinus-Verl. 1975. XII, 424 S. = Cassiciacum XXVI, 6; kart. DM 114,50.

Quack, Jürgen: Evangelische Bibelvorreden von der Reformation bis zur Aufklärung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975. 356 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLIII; Lw. DM 58,– [Diss., Heidelberg]

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Rapp, F.: Réformes et réformation à **Strasbourg.** Église et société dans le diocèse de Strasbourg ‹**1450–1525**›. – P: Editions Ophrys 1974. 554 p. = Collection de l'institut des Hautes Études Alsaciennes XXIII.

Dokumente aus dem deutschen **Bauernkrieg.** Beschwerden, Programme, theoretische Schriften. Hrsg. u. eingel. v. Werner Lenk. – Ffm: Röderberg-Verl. 1974. 389 S. = Röderberg-Taschenbuch XXVIII.

Roussel, Bernard: Histoire de l'Église et histoire de l'exégèse au XVI^e siècle. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXXVII, 1975, 181–192; p. 193–200: Pineas, Rainer: William **Turner** and reformation politics.

Nipperday, Thomas: Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1975. 146 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1408; kart. DM 12,80.

Elliger, Walter: Thomas **Müntzer.** Leben und Werk. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. VIII, 842 S.; Lw. DM 98,–.

Werner, Johannes: Thomas Müntzers Regenbogenfahne. – ThZ XXXI, 1975, 32–37.

Lutz, Heinrich: Das Reich, Karl V. und der Beginn der Reformation. Bemerkungen zu **Luther** in **Worms 1521.** – Beiträge zur neueren Geschichte Österreichs, Wien-Köln-Graz 1974, 47–70.

Hendrix, Scott H.: Ecclesia in via. Ecclesiological developments in the medieval psalms exegesis and the Dictata super Psalterium ‹1513–1515› of Martin Luther. – Lei: Brill 1974. X, 297 p. = Studies in medieval and Reformation thought VIII; hfl 64,– [Diss., Tübingen]

Preus, James S.: **Carlstadt's** "Ordinaciones" and Luther's liberty: A study of the Wittenberg movement **1521–22.** – Cambr/Mass.: Harvard Univ. Press 1974. 88 p. = Harvard theological studies XXVII.

Stein, Wolfgang: Das kirchliche Amt bei Luther. – Wiesb: Steiner Verlag 1974. VII, 225 S. = Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz LXXIII. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 42,– [Diss., Paris]

Beer, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – Lpz: St. Benno-Verlag 1974. 495 S.

Junghans, Helmar: Das Wort Gottes bei Luther während seiner ersten Psalmenvorlesung. – ThLZ C, 1975, Sp. 162–174.

Kantzenbach, Friedrich-Wilhelm: Jesus Christus Haupt der Kirche. Erwägungen zu Ansatz und Einheit der Kirchenanschauung Martin Luthers. – LuJ XLI, 1974, 7–44; S. 138–151: Junghans, Helmar: Luther und die Welt der Reformation.

Dalbiez, Roland: L'angoisse de Luther. Essai psychologique. Préface du docteur Lamache. – P: Téqui 1974. 358 p.; F 35,–.

Verkamp, Bernard J.: The limits upon adiaphoristic freedom: Luther and Melanchton. – ThSt XXXVI, 1975, 52–76.

Kaden, Erich-Hans: Le jurisconsulte Germain **Colladon** ami de Jean Calvin et de Théodore de Bèze. – Gen: Georg 1974. 174 p. = Mémoires publiés par la Faculté de droit de Genève XLI.

Lucke, Peter: Gewalt und Gegengewalt in den Flugschriften der Reformation. – Göppingen: Kümmerle 1974. 212 S. = Göppinger Arbeiten zur Germanistik CXLIX; kart. DM 30,– [Diss., Tübingen]

Osiander, Andreas ‹der Ältere›: Gesamtausgabe. Bd I: Schriften und Briefe 1522 bis März 1525. In Zusammenarbeit mit Gottfried Seebaß hrg. v. Gerhard Müller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975. 608 S.; Lw. DM 165,–.

Jelsma, A. J.: De koning en de vrouwen: **Münster 1534–1535.** – GThT LXXV, 1975, 82–107.

Bradshaw, Brendan: The dissolution of the religious orders in **Ireland** under **Henry VIII.** – NY: Cambridge Univ. Press 1974. XI, 276 p.; $ 16,50.

Trisco, Robert: The debate on the election of bishops in the Council of Trent. – Jurist XXXIV, 1974, 257–291.

Schmidt, Kurt Dietrich: Die katholische Reform und die Gegenreformation. Posthum hrsg. von Manfred Jacobs. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 52 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte III, L 1.

Braunisch, Reinhard: Cardinalis designatus. Zur Ablehnung des Roten Hutes durch Johannes **Gropper.** – AHVNrh CLXXVI, 1974, 58–82.

Nugent, Donald: Ecumenism in the age of the Reformation: The Colloquy of Poissy. – Cambr, Mass.: Harvard University Press 1974. 258 p. = Harvard Historical Studies LXXXIX; $ 14,–.

Reid, Stanford W.: Trumpeter of God: A biography of John **Knox.** – NY: Scribner's 1974. XVI, 353 p.; $ 12,50.

Registres de la Compagnie de Pasteurs de **Genève.** Tome IV: **1575–1582.** Publ. par Olivier Labarthe et Bernard Lescaze. – Gen: Droz 1974. XXIV, 485 p. = Travaux d'Humanisme et Renaissance CXXXVII; sfr 80,–.

8. Neuere Zeit

Mantese, Giovanni: Memorie storiche della chiesa **vicentia.** Vol. IV, 1: ‹dal **1563** al **1700**›. – Vicenza: Accademia Olimpica 1974. XXXI, 1557 p.

Studhalter, Joseph: Die **Jesuiten** in **Luzern, 1574–1652.** Ein Beitrag zur Geschichte der tridentinischen Reform. – Stans: Matt in Komm. 1973. 477 S. = Beiheft zum Geschichtsfreund XIV; sfr 32,– [Diss., Salzburg]

Rasmussen, Jørgen Nybo: Bruder **Jakob** der **Däne** OFM als Verteidiger der religiösen Gleichberechtigung der Indianer in Mexiko im XVI. Jahrhundert. – Wiesb: Steiner Verlag 1974. 117 S. = [Vorträge] Institut für Europäische Geschichte Mainz LVIII; kart. DM 13,80.

Penth, Hans: Die Wiederherstellung des Klosters **Phra Nòn** in den Jahren **1759–96.** – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1974. 46 S., 4 Ill., graph. Darst., 1 Kt. = NAG Jg. 1974, 6; brosch. DM 9,–.

Krailsheimer, A. J.: Armand-Jean de Rancé, abbot of La Trappe: His influence in the cloister and the world. – Oxf: Clarendon Pr. 1974. XVI, 383 p., 8 pl.; £ 7,75.

Bader, Günter: Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb **Fichtes.** – Tü: Mohr 1975. IX, 303 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XV; DM 59,–. [Diss., Zürich]

Haskin, Dayton: **Milton's** strange pantheon: The apparent tritheism of the De doctrina christiana. – HeythrJ XVI, 1975, 129–148.

Hermans, Vincent: Actes et décisions des chapitres généraux des Congrégations **Trappistes** du XIX^e siècle ‹**1835–1891**›. – ACist XXVII, 1971, 81–142. 212–309; XXVIII, 1972, 219–285; XXIX, 1973, 152–303; XXX, 1974, 70–187. 193–280.

Hanselmann, Georg: Die Kirchenpolitik Gallus Jakob **Baumgartners** von St. Gallen in den Jahren **1830–1840.** Badenerkonferenz, liberale Bistums- und Klosterpolitik. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 309 S. = Europäische Hochschulschriften III, 43; sfr 44,–.

Radice, Gianfranco: **Pio IX** e Antonio **Rosmini.** – CdV: Editrice La Postulazione della Causa di Pio IX – Libreria Ed. Vaticana 1974. XXVI, 343 p. = Studi Piani I; Lire 4000.

Lange, Josef: Die Stellung der überregionalen katholischen deutschen Tagespresse zum Kulturkampf in Preussen ‹**1871–1878**›. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. XIX, 427 S. = Europäische Hochschulschriften III, 40; sfr 58,20. [Diss., Regensburg]

Iserloh, Erwin: Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von karitativer Fürsorge zur Sozialreform und Sozialpolitik dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel v. **Kettelers.** – Wiesb: Steiner 1975. 26 S. = AAMZ 1975, 3; kart. DM 10,60.

Friedrich, Peter: Ferdinand Christian **Baur** als Symboliker. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. 198 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts XII; Lw. DM 36,–. [Diss., Münster]

Hamman, A.-G.: Jacques-Paul **Migne.** Le retour aux Pères de l'Eglise. – P: Beauchesne 1975. 179 p. = Le point théologique XVI; F 30,–.

Finsterhölzl, Johann: Die Kirche in der Theologie Ignaz von **Döllingers** bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß hrsg. von Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 573 S. = Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts IX; kart. DM 89,– [Diss., München]

Carteggio Fogazzaro-Sabatier ‹Carte Sabatier alla Maisonnette› a cura di Ettore Passerin d'Entrèves. – Fonti e documenti II, 1973, Urbino (1974), 7–81; p. 82–228: Carteggio Alfieri-Sabatier ‹Carte Sabatier alla Maisonnette› a cura di Lorenzo Bedeschi; p. 229–291: Carteggio Casciola-Gallarati Scotti ‹Bibliotheca Ambrosiana, Milano› a cura di Nicola Raponi; p. 296–473: Carteggio Giacomelli-Sabatier ‹Carte Sabatier alla Maisonnette› a cura di Camillo Brezzi; p. 474–513: Documenti su Don Brizio Casciola ‹Carte Casciola, Messina› a cura di Fernando Aronica; p. 514–594: Carteggi Zoppola-Sabatier-Favero ‹Carte Sabatier alla Maisonnette – Carte Favero a Torino› a cura di Alessandro Zussini; p. 595–620: Loisy e i Lombardi ‹Carte Fogazzaro – Papiers Loisy – Carte Gallarati Scotti› a cura di Maurilio Guasco; p. 621–669: Padre Gemelli e il Modernismo a cura di Pietro Albonetti.

Trippen, Norbert: Zur Geschichte des Collegium **Albertinum** in **Bonn 1885–1903.** – AHVNrh CLXXVI, 1975, 172–227.

9. Neueste Zeit

Stehle, Hansjakob: Die Ostpolitik des Vatikans. 1917–1975. – Mchn, Zü: Piper 1975. 487, [8] S.; Pp. DM 39,50.

Hachey, Thomas E.: British war propaganda and American Catholics, 1918. – CHR LXI, 1975, 48–66.

Boudens, Robrecht: Kardinaal **Mercier** en de Vlaamse beweging. – Lv: Davidsfonds 1975. 304 blz.; FB 280,–.

Dokumentation zum Kirchenkampf in **Hessen** und **Nassau.** Band I: Die Evangelische Landeskirche in Hessen. Die Evangelische Landeskirche in Nassau. Die Evangelische Landeskirche Frankfurt am Main bis zum faktischen Zusammenschluß am 8. Februar 1934. Bearb. u. hrsg. von Martin Hofmann, Hans Friedrich Lenz, Paul Gerhard Schäfer und Johannes Stoll. – JHessKG XXV, 1974. 444 S.

Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale. Tome VIII: Le Saint-Siège et les victimes de la guerre, janvier **1941** – décembre **1942.** – CdV: Libr. Editrice Vaticana 1974. XXVIII, 808 p.; Lire 14 000.

Lill, Rudolf: Vatikanische Akten zur Geschichte des zweiten Weltkrieges (II). – QFIAB LIV, 1974, 556–581.

McNeal, Patricia: Catholic conscientious objection during World War II. – CHR LXI, 1975, 222–242.

Ohlig, Rudolf: Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945. – Bern, Ffm: Lang 1974. XIV, 188, 64 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 41; sfr 41,40. [Diss., Münster]

McLean, Stuart D.: The humanity of man in Karl **Barth**'s thoughts. – SJTh XXVIII, 1975, 127–147.

Geiger, Max: Christsein in der DDR. – Mchn: Kaiser 1975. 39 S. = Theologische Existenz heute CLXXXV; kart. DM 4,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Holsten, Walter: Missions- und religionswissenschaftliche Literatur der letzten Jahre. – ThR XL, 1975, 42–96. 150–190.

New Testamenty Christianity for Africa and the World. Essays in honour of Harry **Sawyerr**. Ed. by Mark E. Glasswell and Edward W. Fasholé-Luke. – Lo: SPCK 1974. XXII, 221 p.; £ 5,95; p. XIX–XXII: Harry Sawyerr's published writings.

Worldwide interest in Evangelism/Evangelization. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature, n. X, april 1975. 58 p.

L'Eglise des cinq continents. Bilan et perspectives de l'évangélisation. Principaux textes du Synode des évêques, Rome 1975. – P: Le Centurion 1975. 255 p.; F 27,–.

Eilers, Franz-Josef, SVD – Wilhelm Herzog: Catholic press directory Africa/Asia. A bibliography. – Mchn/Pad/Wien: Schöningh 1975. 318 p. = Communicatio socialis. Beiheft IV; kart. DM 19,80.

Evangelization of the modern world. Special number on The Synod of Bishops, Rome, 27th Sept. – 26th Oct., 1974. – Word and Worship (Bangalore) VIII, 1975, 1–143.

Les religieux et l'évangélisation du monde. – Ott: Conférence religieuse canadienne 1974. 155 p.; $ 2,75.

Masson, Joseph, SJ: La missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo. Punti fermi e prospettive. – Bol: E.M.I. 1975. 359 p. = Coll. Missione nuova; Lire 3500.

Vicedom, Georg F.: Actio Dei. Mission und Reich Gottes. – Mchn: Kaiser 1975. 152 S.; kart. DM 18,–.

Theologie und Befreiung. Hrsg. v. Heribert Bettscheider SVD. – (St. Augustin:) Steyler Verl. 1974. 123 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin XXIV; kart. DM 19,80.

Evangélisation: recherches, espérances. – Spiritus (Paris) XVI, 1975, 117–140.

Ruíz García, Samuel: Problemática indígena y teología. – Estudios Indígenas (México) IV, 1974/75, 315–337.

César, José Vicente, SVD: Catequese dos Indios do Brasil. – Verbum SVD XV, 1974, 272–307.

Bosch, D. J.: Het evangelie in Afrikaans gewaad. – Kampen: Kok 1974. 119 p.; hfl 11,80.

Walsh, Richard, PB: L'enseignement de la religion aux adolescents africains. – LumVitae XXX, 1975, 65–86.

Lee, Ignatius Ting Pong, CMF: Praelatorum missionum potestas relaxandi censuras et vota. – ComRel LVI, 1975, 123–142.

Chrétien, Jean-Pierre: Eglise et Etat au Burundi. – Cultures et développement VII, 1975, 3–32.

Evangelización en América Latina y Sínodo 1974. – Estudios Indígenas (México) IV, 1974/75, 3–32.

Die Kirchen und die portugiesische Präsenz in Afrika. Hrsg. v. Gerhard Grohs und Harry Neyer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald 1975. 176 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen II; DM 16,50.

Sozzi, Ferdinando, PIME: I miei 44 anni di missione in Bengala. Intervista di Piero Gheddo e Sandro Bordignon. – Mondo e Missione CIII, 1974, 501–522.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Bleeker, C. J.: The rainbow. A collection of studies in the science of religion. – Lei: Brill 1975. X, 256 p. = Studies in the history of religions. Supplements to Numen XXX; hfl 68,–.

Waardenburg, Jacques: Classical approaches to the study of religion. Vol. II: Aims, methods and theories of research. – Den Haag: Mouton 1974. VII, 332 p.; hfl 75,–.

Hick, John: Truth and dialogue in world religions. Conflicting truth-claims. – Phil: Fortress Pr. 1974. XIII, 300 p.; $ 10,25.

McGinty, Park: Three models of interpretation: Genealogy, translation, rearticulation. – HRel XIV, 3, 1975, 207–227.

Bruneau, Philippe: Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie. – Lei: Brill 1975. X, 144 p., 36 pl., 8 fig. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XLV; hfl 96,–.

Dupret, Marie-Astrid: Hymne au dieu Numušda avec prière en faveur de Šinigišam de Larsa. – Orientalia XLIII, 1974, 327–343.

Keel, Othmar: Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs. – VT XXV, 1975, 413–469, 24 Abb.; S. 470–485: Motzki, Harald: Ein Beitrag zum Problem des Stierkultes in der Religionsgeschichte Israels.

Lichtenstadter, Ilse: **Quran** and Quran exegesis. – Humaniora islamica II, 1974, 3–28; p. 29–59: Wendell, Charles: The denizens of paradise; p. 61–71: Makdisi, George: The Hanbali school and Sufism; p. 105–119: Wessels, A.: Nagīb Maḥfūz and secular man; p. 121–137: Ayyūb, Mahmūd: Islam and Christianity: A study of Muhammad Abduh's view of the two religions; p. 139–180: Allen, Roger: Some new al-Muwailiḥi materials or the unpublished *Ḥadīth 'Isā ibn* Hishām; p. 209–214: Nettler, Ronald L.: Islam as a religion; p. 253–266: Nelson, Cynthia: Religious experience, sacred symbols and social reality: An illustration from Egypt; p. 267–285: Waardenburg, Jacques: Islam studies as a symbol and signification system.

Hammer-Purgstall, Josef: Zwei Abhandlungen zur Mystik und Magie des Islams. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Annemarie Schimmel. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaft 1974. 216 S., 4 Taf., 1 Abb. = Österreich. Akademie der Wissenschaften. Philos.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte CCXCIII, 4; DM 25,–.

Oberhammer, Gerhard: Das Selbstverständnis des **Hinduismus** als Religion. – Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien..., Wien 1974, 13–27; S. 29–40: Heesterman, J. C.: Die Autorität des **Veda**; S. 41–92: Oberhammer, G.: Die Überlieferungsautorität im **Hinduismus**; S. 93–105: D'Sa, Francis X.: Offenbarung ohne einen Gott, Kumārilas Theorie der Worterkenntnis; S. 107–120: Oberhammer, Gerhard: Die Worterkenntnis bei Bhāsarvajña; S. 121–132: Vetter, Tilmann: Die Funktion von Zentralsätzen der Vedischen Offenbarung im System Sarvajñātmans.

Masson, Joseph: Le **bouddhisme.** Chemin de libération. Approches et recherches. – P: Desclée [&] de Brouwer 1975. 293 p.; F 55,–.

Death and eastern thought. Understanding death in eastern religions and philosophies. Ed. by Frederick H. Holck. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1974). 256 p.; paper $ 4,95.

Brouillet, Raymond: Matière et conscience selon **Tran-Duc-Thao**. – LThPh XXXI, 1975, 11–23.

VI. Religionsphilosophie

Gombocz, Wolfgang Leopold: Über E! Zur Semantik des Existenzprädikates und des ontologischen Argumentes für Gottes Existenz von **Anselm** von **Canterbury.** – Wien: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs 1974. 145 S. = Dissertationen der Universität Graz XXXI; br. DM 15,–.

González Pola, Manuel, OP: Dios en la problemática del opúsculo «de ente et essentia» de Santo **Tomás.** – Studium XIV, 1974, 279–296; p. 297–307: Pérez Fernández, Isacio: La metafísica nace con Santo Tomás de Aquino.

Andic, M.: «Experimental theism» and the verbal dispute in **Hume**'s dialogues. – AGPh LVI, 1974, 239–256.

Winter, Alois: **Kant** zwischen den Konfessionen. – ThPh L, 1975, 1–37.

Vergauwen, Guido: Absolute und endliche Freiheit. **Schellings** Lehre von Schöpfung und Fall. – Frb/S: Universitätsverlag 1975. IX, 527 S. = Studia Friburgensia. N.F. LI; kart. sfr 45,–.

Cooper, Burton Z.: The idea of God. A **Whiteheadian** critique of St. Thomas Aquinas' concept of God. – The Hague: Nijhoff 1974. XIII, 123 p.; hfl 24,–.

Shofner, Robert D.: Anselm revisited. A study of the role of the ontological argument in the writings of Karl Barth and Charles Hartshorne. – Lei: Brill 1974. X, 243 p.; hfl 64,–.

Stainacker-Berghäuser, Peter: Mystischer Marxismus? Das Verhältnis der Philosophie Ernst **Blochs** zur Mystik. – NZSTh XVII, 1975, 39–60.

De Vitiis, Pietro: Il problema de Dio in Martin **Heidegger.** – RFN LXVII, 1975, 24–42.

Linde, Gisela: Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert **Camus.** – Mstr: Aschendorff (1975). VI, 178 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XXXIX; kart. DM 45,– [Diss., Regensburg]

Burke, T. Patrick: Erste Schritte in der Religionsphilosophie (The reluctant vision, dt.) – Mchn: Kösel-Verl. (1975). 98 S.; kart. DM 18,50.

Lonergan, Bernard J. F., SJ: Philosophy of God, and theology. – Phil: Westminster Pr. 1974. XI, 74 p.; $ 4,50.

Combs, Eugene and Paul Bowlby: Tolerance and tradition. – Studies in religion IV, 1974/75, 315–334.

Farrelly, John, OSB: Man's transcendence and thomistic resources. – Thomist XXXVIII, 1974, 426–484.

Lotz, Johannes B., SJ: Vom Sein durch die Zeit zum Menschen. – Gr LVI, 1975, 45–87.

VII. Fundamentaltheologie

Ebeling, Gerhard: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung. – Tü: Mohr (1975). XVI, 190 S.; kart. DM 15,80.

D'hert, Ignace, OP: **Wittgenstein**'s relevance for theology. – Bern: Lang; Ffm: Lang (1975). 237 p. = European university papers XXIII, 44; sfr 36,–.

Mancini, Italo: Teologia, ideologia, utopia. – Brescia: Queriniana (1974). 686 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XVIII; Lire 8500.

Müller-Pozzi, Heinz: Psychologie des Glaubens. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie. – (Mchn:) Kaiser; (Mchn:) Grünewald Verl. (1975). 191 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XVIII; kart. DM 22,–.

Schooyans, Michel: Théologie et libération: quelle libération? – RTL VI, 1975, 165–193.

Berman, Harold J.: The interaction of law and religion. – Nashv, NY: Abingdon Pr. (1974). 174 p.; $ 4,95.

Graham, Aelred: Contemplative **Christianity**: An approach to the realities of religion. – Oxf: Mowbray 1975. 131 p.; £ 2,75.

Raschke, Carl: Meaning and saying in religion: beyond language games. – HThR LXVII, 1974, 79–116.

Aalst, A. J. van der: Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt; den Haag: Boekencentrum 1974. 200 blz.; hfl 27,50.

Lohfink, Norbert, SJ: Zur Aussage des Alten Testaments über ‚**Offenbarung**'. – Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien..., Wien 1974, 135–151; S. 153–170: Knauer, Peter, SJ: Das Verhältnis des Neuen Testaments zum Alten als historisches Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu anderen Religionen und Weltanschauungen; S. 171–187: Schoonenberg, Piet, SJ: Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus; S. 189–198: Rahner, Karl: Jesus Christus in den nicht-christlichen Religionen; S. 199–219: Kehl, Nikolaus, SJ: Die Relevanz des historischen Jesus für die

Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus; S. 221–225: Camps, Arnulf, OFM: Some Indian theologians on revelation in Hinduism.

God, secularization, and history. Essays in memory of Ronald Gregor **Smith**. Ed. by Eugene Thomas Long. – Columbia: Univ. of South Carolina Pr. (1974). XII, 161 p.; p. 149–157: Long, Eugene Thomas: Bibliography of the works of Ronald Thomas Long; [cont. e.a.:] p. 9–25: Long, Eugene Thomas: God, secularization, and history; p. 26–43: Ogden, Schubert M.: Faith and secularity; p. 44–59: McKane, William: Tradition as a theological concept; p. 60–75: Wardlaw, Harry: Theology, art or science?; p. 76–91: Nicol, Iain: History and transcendence; p. 92–106: Templeton, Douglas: Kerygma: A definition; p. 107–124: Galloway, A.D.: A God I can talk to; p. 125–130: Gollwitzer, Helmut: Theses for understanding the biblical speech about God.

Maas, Wilhelm: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechischer, philosophischer und christlicher Gotteslehre. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1974. 210 S. = Paderborner theologische Studien I; kart. DM 24,– [Diss., Paderborn]

Scheffczyk, Leo: Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nichttheismus und ihre Überwindung. – Rgb: Habbel (1974). 243 S.

VIII. Dogmatik

Mildenberger, Friedrich: **Gotte**slehre. Eine dogmatische Untersuchung. – Tü: Mohr 1975. VI, 222 S.; Lw. DM 56,–.

Klappert, Bertold: Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart. – EvTh XXXV, 1975, 189–208; S. 208–223: Moltmann, Jürgen: Gedanken zur „trinitarischen Geschichte Gottes"; S. 237–248: Lochman, Jan Milič: Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre.

Scheffczyk, Leo: Einführung in die **Schöpfung**slehre. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1975. VIII, 132 S. = Die Theologie.

Camilleri, Nazareno, SDB: Il mistero della creazione alla luce del mistero della Trinità. – Sales XXXVI, 1974, 173–209. 355–379.

Schwanz, Peter: Relation als Substanz: Die Struktur unter dem Gesichtspunkt des Aktes. Fortsetzung einer Auseinandersetzung mit zentraler Tillichscher Terminologie. – StTh XXIX, 1975, 81–112.

Frei, Hans W.: The identity of **Jesus Christ**. The hermeneutical bases of dogmatic theology. – Phil: Fortress Pr. 1975. XVIII, 173 p.; $ 8,95.

Hanson, Anthony Tyrell: Grace and truth. A study in the doctrine of the **incarnation**. – Lo: SPCK 1975. X, 134 p.; £ 2,50.

Lambrecht, J., SD: De oudste christologie: Verrijzenis of verhoging? – Bijdr XXXVI, 1975, 118–144; p. 142: Summary: The oldest christology: Resurrection or exaltation?

Villalmonte, Alejandro de: La teología del **pecado original** y al dogma de la **Inmaculada**. – Salm XXII, 1975, 25–58.

Fransen, Piet, SJ: Das neue Sein des Menschen in Christus. – Mysterium salutis. IV, 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln, Eins, Zü, Köln (1974), 921–984.

Gherardini, Brunero: Naturale e soprannaturale. Una precisazione. – Div XIX, 1975, 139–158.

L'ecclesiologia del Vaticano I al Vaticano II. – (Brescia:) Ed. La Scuola (1973). 239 p.; Lire 3000; [cont.:] p. 7–25: Thils, Gustave: L'ecclesiologia del Concilio Vaticano I. Preparazione, risultati, problemi; p. 27–86: Antón, Angel, SJ: Lo sviluppo della dottrina sulla chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II; p. 87–98: Dejaifve, Georges: L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II; p. 99–197: Vagaggini, Cipriano: Unità e pluralità nella Chiesa secondo il Concilio Vaticano II; p. 199–207: Betti, Umberto, OFM: Magistero espicopale e magistero pontificio nel Vaticano II; p. 209–224: De Vries, Guglielmo, SJ: Elementi di tradizione ecclesiologica orientale e l'ecclesiologia del Vaticano II; p. 225–237: Hamer, Jérôme: Il Vaticano II e i ministeri delle comunità protestanti.

Composta, Dario, SDB: Magistero ecclesiastico e diritto. Studio teologico-giuridico sulla potestà di magistero. – Div XVIII, 1974, 448–475; XIX, 1975, 35–60. 159–186.

Meeks, M. Douglas: Origins of the theology of **hope**. Foreword by Jürgen Moltmann. – Phil: Fortress Press (1974). XIV, 178 p.; $ 8,50.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Religious movements in contemporary **America**. Ed. by Irving I. Zaretsky and Mark P. Leone. – Princ: Princeton Univ. Pr. 1974. XXXVI, 837 p.; $ 25,–.

Lutherans and Catholics in dialogue. Ed. by Paul C. Empie and T. Austin Murphy. V: Papal primacy and the universal church. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House 1974. 255 p.; $ 1,95.

Papsttum und Petrusdienst. [Hrsg.] von Heinrich Stirnimann/Lukas Vischer. Mit weiteren Beiträgen von Günther Gassmann [u.a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1975). 145 S. = Ökumenische Perspektiven VII; kart. DM 13,50; [enth.:] S. 7–11: Gassmann, Günther: Das Papstamt – eine ökumenische Perspektive? Eine Einführung; S. 13–34: Stirnimann, Heinrich: Papsttum und Petrusdienst – Kritische Erwägungen; S. 35–50: Vischer, Lukas: Petrus und der Bischof von Rom – ihre Dienste in der Kirche; S. 51–56: Papandreou, Damaskinos: Überlegungen zur Primatsfrage; S. 57–62: Stalder, Kurt: Konziliarität und Petrusfunktion in der Kirche; S. 63–71: Stoecklin, Alfred: Das Papsttum als historisches Problem; S. 73–90: Meyer, Harding: Das Papstamt in lutherischer Sicht; S. 91–140: (Lutherisch-katholischer Dialog in den USA:) Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellung zum päpstlichen Primat; S. 141–144: Erklärung der Altkatholischen Bischöfe zum 18. Juli 1970: Der Primat der Kirche; S. 144–145: Internationale Altkatholische Theologentagung: Thesen zur Frage des Primats.

Pawlikowski, John T.: The contemporary Jewish-Christian theological dialogue agenda. – JESt XI, 1974, 599–616.

Speaking of God today. Jews and Lutherans in conversation. Ed. Paul D. Opsahl and Marc H. Tanenbaum. – Phil: Fortress Pr. 1974. 190 p.; $ 6,95.

Baptist relations with other Christians. – Valley Forge, Pa: Judson Pr. 1974. 224 p.; $ 12,–.

O'Collins, Gerald, SJ: Faith and Order in **Ghana**. – ThSt XXXVI, 1975, 130–144.

Gassmann, Günther: Taufe, Eucharistie, Amt. Überblick über einen ökumenischen Studienprozeß. – OekRu XXIV, 1975, 179–206.

Congar, Yves: Une passion: l'unité. Réflexions et souvenirs 1929–1973. – (P:) Les Editions du Cerf 1974. 117 p.

Bronkhorst, A. J.: Tien jaar œcumenisme-decreet. – NThT XXIX, 1975, 119–174.

Krüger, Hanfried: Ökumenische Bewegung **1969–1972**. – Korntal bei Stu: Evang. Missionsverl. 1975. 193 S. = Beihefte zur Ökumenischen Rundschau XXVIII; kart. DM 18,50.

Abbott, Walter M., SJ: A che punto è oggi l'ecumenismo nella Chiesa cattolica? – CivCatt CXXVI, I, 1975, 9–21.

Moeller, Charles – Lukas Vischer: Sintesi di un'inchiesta mondiale sul bilancio dell'ecumenismo. – Oikoumenikon XV, 1975, 141–166.

Schlink, Edmund: Die „Hierarchie der Wahrheiten" und die Einigung der Kirchen. – KuD XXI, 1975, 1–12.

Recherches œcuméniques au sujet de la réforme du calendrier. – Istina XIX, 1975, 453–487.

X. Moraltheologie

Pesch, Otto Hermann: Die bleibende Bedeutung der thomasischen Tugendlehre. Eine theologiegeschichtliche Meditation. – FZPhTh XXI, 1974, 359–391.

Rintelen, Fritz-Joachim von: Die Frage nach Sinn und Wert bei Thomas von Aquin. – SalzbJPh XIX, 1974, 129–176.

Rossi, Giacomo, SJ: Bilancio e prospettive della teologia morale in **Italia**. – Rassegna di teologia XVI, 1975, 155–173.

Rotter, Hans: Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1975. 183 S.

Köhler, Hans: Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie. – Mchn, Sa: Pustet 1975. 260 S.; brosch. DM 35,–.

Hamel, Edouard, SJ: La théologie morale entre l'Ecriture et la raison. – Gr LVI, 1975, 273–319.

Yoder, John H.: "What would you do if...?" An exercise in situation ethics. – The Journal of Religious Ethics II, 1974, 81–105.

Egenter, Richard: Erfahrung ist Leben. Über die Rolle der **Erfahrung** für das sittliche und religiöse Leben des Christen. – Mchn: Pfeiffer 1974. 240 S. = Pfeiffer Werkbücher CXXIV; kart. DM 24,–.

Antiseri, Dario: Epistemologia e **diritto naturale**. – MF LXXIV, 1974, 37–81.

Delhaye, Philippe: "Droit naturel" et théologie morale: perspectives actuelles. – RTL VI, 1975, 137–164.

De Guidi, Serio: Il peccato personale e il peccato del mondo. – Rivista di teologia morale VII, 1975, 49–79.

Cartlidge, David R.: 1 Corinthians 7 as a foundation for a Christian sex ethic. – JR LV, 1975, 220–234.

López Azpitarte, E., SJ: Fundamentos de la **ética sexual**. – EE L, 1975, 95–127.

Reuss, Josef Maria: Familienplanung und Empfängnisverhütung. Überlegungen im Anschluß an die Synodenvorlage „Christlich gelebte Ehe und Familie" sowie an die Enzyklika „Humanae vitae". – Mz: Grünewald-Verl. (1975). 64 S.; kart. DM 8,50.

Humber, James M.: The case against **abortion**. – Thomist XXXIX, 1975, 65–84.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Giamberardini, Gabriele, OFM: Il culto **Mariano** in **Egitto**. Vol. II: Sec. **VII–X**. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1974. 432 p., 18 tav. = Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum = Analecta VII; Lire 8000.

Smaragdus ‹Virdunensis›: Smaragdi Abbatis expositio in regulam S. Benedicti. Ed. Alfredus Spannagel, Pius Engelbert. – Siegburg: Schmitt 1974. LXXXIV, 394 p., 1 Ill., graph. Darst. = Corpus consuetudinum monasticarum VIII; Lw. DM 145,–.

Blasucci, Antonio: La spiritualità di San **Bonaventura**. – (Fir:) Città di Vita (1974). 110 p. = "I maestri di ieri e di oggi" II; Lire 2000.

Moereels, L., SJ: **Jordaens** en **Herp**. Een belangrijke ontdekking. – OGE XLVIII, 1974, 129–142; p. 225–252: Herp en Jordaens over de hoogste schouwing op aarde.

Klinkenberg, H. M.: Die **devotio moderna** unter dem Thema „antiqui-moderni" betrachtet. – Miscellanea mediaevalia IX: Antiqui und Moderni, B 1974, 394–419.

Alberigo, Giuseppe: Vie active et vie contemplative dans une expérience chrétienne du **XVI**e siècle. – Théologie. Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges offerts à Yves Congar..., P 1974, 287–321.

Prunières, Louis, OFMCap: Tradition bonaventurienne et spiritualité capucine en **France** au **XVII**e siècle. – CollFr XLIV, 1974, 355–386.

Secondin, Bruno, OCarm: Santa **Maria Maddalena** de' **Pazzi**. Esperienza e dottrina. – R: Institutum Carmelitanum 1974. 524 p. = Vacare Deo V; Lire 8000.

Janssens de Varebeke, A.: Als de graankorrel. De spiritualiteit van Edward **Poppe** in historische, bijbelse en hedendaagse kontekst. Met en voorwoord van A(lbert) Dondeyne. – Averbode: Priester Poppecentrum (1974). 415 blz.; FB 285.

Wehr, Gerhard: Christusimpuls und Menschenbild. Rudolf **Steiners**

Beitrag zur Erweiterung des religiösen Bewußtseins. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1974. 191 S.; kart. DM 28,–.

Thomas **Merton**, monk: A monastic tribute. Ed. by Patrick Hart. – NY: Sheed and Ward 1974. X, 230 p.; $ 8,95.

Cordobés, José Manuel, OCD: Santidad y Concilio Vaticano II. Introducción histórico-doctrinal. – REspir XXXIV, 1975, 149–165; p. 166–188: Castellano Cervera, Jesús, OCD: Los grandes temas de la espiritualidad "tradicional" en la doctrina del Vaticano II; p. 189–202: Castro Sánchez, Secundino, OCD: Cristo y su repercusión en la vida espiritual según el Vaticano II; p. 203–216: Angel Asiaín, Miguel: El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II; p. 217–228: Guerra, Augusto, OCD: Espiritualidad e historia en el Vaticano II. Reflexiones en torno a la Gaudium et Spes; p. 229–246: Pablo Maroto, Daniel de: La espiritualidad en el Concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental; p. 247–250: Manuel Diego, Jesús - Ezequiel García: Tesis doctorales con tema conciliar.

Spiritualität – Meditation – Gebet. Hrsg. von Johannes Gründel. – Mchn: Don Bosco Verlag 1974. 230 S., 1 Abb. im Text = Theologisches Kontaktstudium der Kathol.-Theol. Fakultät der Univ. München; kart. DM 24,90.

Dagens, Claude: L'**Esprit Saint** et la vie spirituelle dans la conjoncture actuelle. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 289–317.

Görres, Albert: Wege und Hindernisse der **Meditation**. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« IV, 1975, 193–205; S. 206–217: Balthasar, Hans Urs von: Vom immerwährenden Gebet; S. 218–227: Marion, Jean-Luc: Intimität durch Abstand: Grundgesetz christlichen Betens.

Bertrand, Dominique, SJ: Un corps pour l'Esprit. Essai sur l'expérience communautaire d'après les constitutions de la Compagnie de Jésus. – P: Desclée [&] de Brouwer 1974. 240 p. = Collection Christus XXXVIII; F 32,–.

Hernández, Benigno, SJ: La dinámica eclesial de los **Ejercicios**. – Manresa XLVI, 1974, 345–358; XLVII, 1975, 47–66.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Every need supplied. Mutual aid and christian community in the Free Churches, 1525–1675. – Phil: Temple Univ. Pr. 1974 XIV, 258 p.

Geissbühler, Hermann: Recht und Macht bei **Pascal**. Eine Untersuchung seiner politischen Gedanken. Mit einem Vorwort von Theophil Spoerri. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 164 S. = Europäische Hochschulschriften II, 90; sfr 32,–.

Sorg, Richard: **Marxismus** und **Protestantismus** in Deutschland. Eine religionssoziologisch-sozialgeschichtliche Studie zur Marxismus-Rezeption in der evangelischen Kirche **1848–1948**. – (Köln:) Pahl-Rugenstein (1974). 237 S. = Kleine Bibliothek XLVIII; kart. DM 14,80.

Uhl, Bernd: Die Idee des **christlichen Sozialismus** in Deutschland: **1945–1947**. – Mz: v. Hase und Koehler 1975. 185 S. = Beiträge zu Wissenschaft und Politik XI; kart. DM 12,80. [Diss., Freiburg/B]

Coates, William R.: God in public. Political theology beyond **Niebuhr**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1974). 215 p.; $ 7,95.

Mazowiecki, Tadeusz: Veränderungen und Probleme im **polnischen Katholizismus**. – Civitas XIII, 1974, 297–311.

McSweeney, Bill: The **priesthood** in sociological theory. – SocComp XXI, 1974, 5–23; p. 45–68: Kublik, Walenty: The acceptance of the catholic model of marriage and the family among Polish University students; p. 69–84: Frideres, James S. and Jay Ellis Goldstein: Jewish-Gentile intermarriage: Definitions and consequences; p. 85–100: Lalive d'Epinay et Jacques Zylberberg: Les religions au **Chili** entre l'aliénation et la prise de conscience.

Conrad, Wolfgang: **Ressentiment** in der Klassengesellschaft. Zur Diskussion um einen Aspekt religiösen Bewußtseins. – Gö: Schwartz 1974. 99 S.; kart. DM 24,– [Diss., Münster]

Kirche – Politik – Parteien. Hrsg. von Anton Rauscher. – Köln: Bachem (1974). 214 S. = Veröffentlichungen der katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–56: Morsey, Rudolf: Kirche und politische Parteien 1848–1948/49; S. 57–104: Schmidtchen, Gerhard: Religiöse Legitimation im politischen Verhalten. Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken; S. 105–130: Nell-Breuning, Oswald von: Die Unionsparteien vor der Wertfrage; S. 131–153: Buchheim, Hans: Kritische Anfragen an das Menschen- und Gesellschaftsbild der SPD; S. 155–182: Forster, Karl: Kirche und Politik. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien; S. 183–212: Rauscher, Anton: Diskussionsbericht.

Schall, James V.: Political theory and political theology. – LThPh XXXI, 1975, 25–48.

Lewy, Guenter: Religion and revolution. – NY: Oxford Univ. Pr. 1974. XVII, 694 p.; $ 17,50.

Spieker, Manfred: Das Problem der Revolution im katholisch-marxistischen Dialog. – Civitas XIII, 1974, 42–63.

Wagner, Hans: Das Ende der **katholischen Presse**. Band I: Ein notwendiges Übel. Band II: Restauration des Gettos. Bd III: Das Ende wird ‚publik'. – Aschffbg: Pattloch-Verl. (1974). 117 S., 171 S., 102 S. = Der Christ in der Welt XIV, 5a–d; kart. DM 22,–.

Christentum und Militarismus. Hrsg. von Wolfgang Huber und Gerhard Liedke. – Stu: Klett; Mchn: Kösel-Verlag (1974). 222 S. = Studien zur Friedensforschung XIII; kart. DM 15,–.

Coste, René, SJ: Foi et société industrielle. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 385–414.

Schnellmann, Guido: Theologie und **Technik**. 40 Jahre Diskussion um die Technik. Zugleich ein Beitr. zu einer Theologie der Technik. – Köln, Bonn: Hanstein 1974. X, 360 S. = Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie XXI; kart. DM 58,–.

XIII. Kirchenrecht

Handbuch des **Staatskirchenrechts** der Bundesrepublik **Deutschland**. Hrsg. von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner, in Verb. mit Joseph Listl. Band I. – B: Duncker & Humblot (1974). XXI, 792 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 5–86: Scheuner, Ulrich: Das System der Beziehungen von Staat und Kirchen im Grundgesetz. Zur Entwicklung des Staatskirchenrechts; S. 87–105: Maier, Hans: Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland; S. 107–141: Mikat, Paul: Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland; S. 143–187: Mikat, Paul: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche; S. 189–212: Simon, Helmut: Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der evangelischen Kirche; S. 215–265: Hollerbach, Alexander: Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts; S. 267–296: Hollerbach, Alexander: Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts; S. 299–325: Schlief, Eugen: Die Organisationsstruktur der katholischen Kirche; S. 327–340: Hammer, Walter: Die Organisationsstruktur der evangelischen Kirche; S. 341–357: Solte, Ernst-Lüder: Die Organisationsstruktur der übrigen als öffentliche Körperschaften organisierten Religionsgemeinschaften und ihre Stellung im Staatskirchenrecht; S. 363–406: Listl, Joseph: Glaubens-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit; S. 409–444: Hesse, Konrad: Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften; S. 445–544: Heckel, Martin: Die religionsrechtliche Parität; S. 545–585: Friesenhahn, Ernst: Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts; S. 587–605: Jurina, Josef: Die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus; S. 609–614: Campenhausen, Axel Frhr. von: Die staatskirchenrechtliche Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft; S. 615–634: Mörsdorf, Klaus: Die Kirchengliedschaft nach dem Recht der katholischen Kirche; S. 635–644: Campenhausen, Axel Frhr. von: Die Kirchenmitgliedschaft nach dem Recht der evangelischen Kirche; S. 645–656: ~ Staatskirchenrechtliche Probleme der Kirchenmitgliedschaft; S. 657–666: ~ Der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften; S. 669–725: Frank, Johann: Dienst- und Arbeitsrecht; S. 729–757: Weber, Hermann: Der Rechtsschutz der Kirchen und Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte; S. 759–790: Rüfner, Wolfgang: Rechtsschutz gegen kirchliche Rechtshandlungen und Nachprüfung kirchlicher Entscheidungen durch staatliche Gerichte.

López de Prado, Joaquín: Actual valor jurídico del **Concordato español**. – EE XLIX, 1974, 425–481.

Lo Castro, Gaetano: Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico. ‹Contributo allo studio delle persone morali.› – Mil: Giuffrè 1974. 251 p. = Università di Catania. Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza LXXIII; Lire 4000.

Tedeschi, Mario: Preliminaria a uno studio dell'associazionismo spontaneo nella chiesa. – Mil: Giuffrè 1974. VIII, 90 p. = Università di Palermo. Pubblicazioni a cura della Facoltà di Giurisprudenza XXXV; Lire 1500.

Bersini, Francesco: De muliere excisa et de vagina occlusa in ordine ad validitatem matrimonii. – MonEccl XCIX, 1974, 232–254.

Doherty, Dennis J.: Divorce and remarriage. Resolving a catholic dilemma. – St. Meinrad, Ind.: Abbey Press 1974. 194 p.; $ 8,50.

Famagalli Carulli, Ombretta: Intelletto e volontà nel consenso matrimonale in diritto canonico. – Mil: Vita e Pensiero 1974. XXVII, 457 p. = Scienze giuridiche I; Lire 14 000.

Scheuermann, Audomar: Das Schema 1973 für das kommende kirchliche Strafrecht. – AkKR CXLIII, 1974, 3–63.

Green, Thomas J.: The American procedural norms. An assessment. – StudCan VIII, 1974, 317–347.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Praktisches theologisches Handbuch. Hrsg. von Gert Otto. – (Hbg:) Furche Verl. (1975). 657 S.; Lw. DM 78,–.

Aspetti della teologia del **sacerdozio** dopo il Concilio. – (R:) Città Nuova Editrice (1974). 325 p.; Lire 5000.

Zulehner, Paul Michael: Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfrage des Inst. f. Kirchl. Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich". Bearb. u. interpretiert. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1974. 271 S., graph. Darst. = Linzer Diözesansynode 1970–1972 II; kart. DM 24,–.

Steck, Wolfgang: Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie. – Mchn: Kaiser 1974. 57 S. = Theologische Existenz heute CLXXXIII; geh. DM 7,20.

Mut zur **Seelsorge**. Die Grenzen der Fachleute und die Möglichkeiten der Gemeinde. Mit Beitr. von Rudolf Affemann [u. a.] Hrsg. von Friedhardt Gutsche. – Wupp: Theol. Verl. Brockhaus (1974). 85 S. = Glaube und Denken CMIII; kart. DM 8,80.

Müller, Burkhard: Kommunikation kirchlicher Organisationen. Funktionen der Werbung in der Kirche. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1975. 239 S.; kart. DM 48,– [Diss., Zürich]

Dienst der **Versöhnung**. Umkehr, Buße und Beichte. Beiträge zu ihrer Theologie und Praxis. Hrsg. von der Theolog. Fakultät Trier. – Tr: Paulinus-Verlag 1974. 172 S. = Trierer theologische Studien XXXI; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–25: Haag, Ernst: Umkehr und Versöhnung im Zeugnis der Propheten; S. 27–44: Kertelge, Karl: Sündenvergebung an Stelle Gottes. Eine neutestamentlich-theologische Darlegung; S. 45–65: Steinruck, Josef: Buße und Beichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung; S. 67–89: Schützeichel, Heribert: Die Beichte vor dem Priester in der Sicht Calvins; S. 91–109: Reinhardt, Klaus: Sinn und Gestalt der sakramentalen Buße. Zur gegen-

wärtigen Diskussion um Bußandacht und Beichte; S. 109–120: Fischer, Balthasar: Zum neuen römischen Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973; S. 121–136: Weber, Helmut: Überlegungen zum theologischen Schuldverständnis; S. 137–148: Thome, Alfons: Hinführung der Kinder und Jugendlichen zu Buße und Beichte im Gesamt der Gewissenbildung; S. 149–170: Feilzer, Heinz: Formen der Buße im Leben der Gemeinde.

Rück, Peter – Hansjörg Volk: Kirche für die Zukunft. – (Mz:) Grünewald-Verl. (1974). 211 S. = Projekte zur theologischen Erwachsenenbildung III; kart. DM 16,50.

Lachmann, Rainer: Der Religionsunterricht Christian Gotthilf **Salzmanns.** Ein Beitrag zur Religionspädagogik der Aufklärung. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1974. 243 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 20; sfr 42,– [Diss., Marburg. Überarb.]

Handbuch der Religionspädagogik. Bd III: Religionspädagogische Handlungsfelder in kirchlicher Verantwortung. Hrsg. von Erich Feifel [u.a.] – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1975). 482 S.; Lw. DM 49,–.

Schrödter, Hermann: Die Religion der Religionspädagogik. Untersuchung zu einem vielgebrauchten Begriff und seiner Rolle für die Praxis. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 104 S. = Religionspädagogik. Theorie und Praxis XIX; sfr 17,80.

Gouders, Klaus: Katechesen für Schule und Erwachsenenbildung. Thema Psalmen. Mit Kontrasttexten aus der Gegenwartsliteratur. – Graz, Wien, Köln: Verl. Styria 1974. 174 S.; Pp. DM 23,50.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Riley, Hugh M.: Christian **initiation.** A comparative study in the interpretation of the baptismal liturgy in the mystagogical writings of **Cyril** of **Jerusalem, John Chrysostom, Theodore** of **Mopsuestia**, and **Ambrose** of **Milan.** – Wash: Consortium Pr. 1974. XXIII, 481 p. = Studies in Christian antiquity XVII; $ 21,–.

Mateos, Juan, SJ: Théologie du baptême dans le formulaire de **Sévère** d'**Antioche.** – Symposium Syriacum 1972 ..., R 1974, 135–161; p. 163–181: Gemayel, Boutros: Fraction, consignation, commixtion, dans la liturgie syro-maronite; p. 183–218: Brock, Sebastian: The epiklesis in the Antiochene baptismal Ordines; p. 413–438: Arayathinal, Thomas: The vicissitudes of the East Syrian liturgy in Malabar, India.

Drumbe, J.: Die Improprien in der lateinischen Liturgie. – ALW XV, 1973, 68–100.

Molin, Jean-Baptiste – Protais Mutembe: Le **rituel** du **mariage** en **France** du **XII**e au **XVI**e siècle. Préface par Pierre-Marie Gy. – P: Beauchesne (1974). 348 p. = Théologie historique XXVI.

Whitaker, E. C.: Martin **Bucer** and the Book of Common Prayer. – Great-Wakering: Mayhew-McCrimmon (1974). 183 p. = Alcuin Club collections LV; £ 4,50.

Teologia e liturgia. Rapporti interdisciplinari e metodologici. Atti della II Settimana di studio dell'associazione professori di liturgia Camaldoli 4–8 settembre 1973. – Bologna: Ed. Dehoniane 1974. 202 p. = Studi di liturgia II; Lire 2200.

Braga, Carlo, CM: Un problema fondamentale di pastorale liturgica. Adattamento e incarnazione nelle varie culture. – ELit LXXXIX, 1975, 5–39.

Fischer, Helmut: Thematischer Dialog-Gottesdienst. – (Hbg:) Furche-Verl. (1975). 119 S.; kart. DM 19,80.

Cuva, Armando, SDB: La creatività rituale nei libri liturgici ai vari livelli di competenza. – ELit LXXXIX, 1975, 54–99.

Béraudy, Roger, PSS: Le nouveau rituel du baptême des adultes. – MD CXXI, 1975, 122–142; p. 143–150: Ariès, Philippe: Les rituels de mariage; p. 151–158: Clerck, Paul de: La fréquence des messes. Réalités économiques et théologiques.

Nikolasch, Franz: Die Feier der **Buße.** Theologie und Liturgie. – (Frb/B:) Seelsorge Verl.; (Wü:) Echter Verl. (1974). 127 S. = Pastorale Handreichungen VIII; kart. DM 13,80.

Lengeling, Emil Joseph: Liturgia horarum III. Ergänzungen und Korrekturen zum zweiteiligen Aufsatz »Liturgia horarum« in LJ 1970 nach Erscheinen der Bände I–IV der Editio typica. – LJ XXIV, 1974, 176–193.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Il mistero pasquale «culmen et fons», dell'anno liturgico. – RLit N. S. LXII, 1975, 151–174; p. 175–190: Carideo, Armando, CM: Pasquale di Cristo – pasqua della Chiesa. Struttura e teologia del lezionario del tempo pasquale; p. 191–206: Brovelli, Franco: Le orazione del tempo pasquale; p. 207–229: Francesconi, Gianni: Una lettura teologico-liturgica dei prefazi pasquali del Messale Romano.

Lau, Ephrem Else: Die Riten um Sterben und Tod in soziologischer Perspektive. – LJ XXIV, 1974, 1–12; S. 13–30: Hollerweger, Hans: Die erneuerte Begräbnisfeier.

Schmedding, Brigitta: Romanische Madonnen der Schweiz. Holzskulpturen des 12. und 13. Jhs. – Frb/S: Universitätsverlag 1974. XV, 178 S., davon S. 130–171 Tafeln mit 83 Abb. = Scrinium Friburgense. Veröffentlichungen des Mediävistischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz IV; sfr 56,–.

Der Hildesheimer Dom. Architektur, Ausstattung, Patrozinien. Von Victor H. Elbern ... hrsg. im Auftrag des Domkapitels. – Hild: Bernward Verl. 1974. 137 S., 4 farbige Tafeln, 2 Grundrisse, 46 Abb. auf 40 Taf. = Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart XLI/XLII.

La naissance et l'essor du gothique méridional au XIIIe siècle. – (Toul:) Privat (1974). 405 p., 10 tabl. = Cahiers de Fanjeaux IX.

Pabst, Hans Peter: Die Portale der Münchener Frauenkirche von Ignaz Günther. – BeitrABKG XXIX, 1975, 11–94; 27 Abb.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Peter Antes, 3 Hannover, Bismarckstr. 2; Prof. Dr. Remigius Bäumer, 7815 Kirchzarten, Mattenweg 2; Prof. Dr. Alfons Bolley, 43 Essen, Steeler Str. 110; Prof. Dr. Werner Detloff, 82 Rosenheim-Oberwöhr, Ringstr. 57; Prof. Dr. Heimo Dolch, 534 Bad Honnef, Messbeuel 6; Dr. Michael Elsässer, 78 Freiburg, Karlstr. 50; Prof. Dr. Ignacio Escribano-Alberca, 86 Bamberg, Feldkirchenstr. 21; Dr. Helmut Feld, 7403 Ammerbuch-Entringen, Uhlandstr. 7; Prof. Dr. Anton J. Gail, 5 Köln-Lindenthal 41, Gronewaldstr. 2; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, 8702 Gerbrunn, Oberer Mühlweg 28; Dr. Erwin Gatz, 516 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Martin Greschat, 44 Münster, Teigelesch 15; Prof. Dr. Herbert Haag, 74 Tübingen, Lenzenberghalde 16; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. André de Halleux OFM, B-3000 Leuven, Predikheren Straat 10; Prof. Dr. Richard Hauser, 69 Heidelberg, Merianstr. 2; Prof. Dr. Adel-Theodore Khoury, 4401 Altenberge, Am Hang 3; Dr. Hans Kramer OSC, Ruhr-Universität, 463 Bochum-Querenburg, Buscheystr.; Prof. Dr. Hugolinus Langkammer OFM, 20-039 Lublin (Polen), ul. Nowotki 7; Prof. Dr. Andreas Lindt, 44 Münster, Von-Bodelschwingh-Str. 22; Prof. Dr. Johann Maier, 5 Köln 30, Erlenweg 13; Prof. Dr. Paul Mikat, Minister a. D., 53 Bonn, Bundeshaus; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt, Am Graben 17; Prof. Dr. Joseph Ratzinger, 8401 Regensburg-Pentling, Bergstr. 4; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, 89 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28; Prof. Dr. Joseph Reuss, 87 Würzburg, Neidertstr. 68; Prälat Dr. Alfred Sabisch, 463 Bochum-Wiemelshausen, Vietingsweg 9; Dr. Hermann Schalück OFM, 476 Werl, Postfach 304; Prof. Dr. Norbert Schiffers, 84 Regensburg, Carl-Thiel-Str. 6; Dr. Walter Simonis, 8702 Estenfeld über Würzburg, Obere Ritterstr. 6; Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, 44 Münster, Breite Gasse 27; Dr. Udo Tworuschka, 5023 Köln-Weiden, Ostlandstr. 49; Dr. Bernhard Uhde, 78 Freiburg, Universität, Belfortstr. 49; Dr. Hans Waldenfels SJ, 4 Wittlaer bei Düsseldorf-Kaiserswerth, Grenzweg 2; Prof. Dr. Rudolf Weigand, 87 Würzburg, Domerschulstr. 18; Prof. Dr. Klaus Wittstadt, 4401 Wolbeck, Moltkestr. 19; Dr. Josef Wohlmuth, 53 Bonn-Beuel 1, Rheinstr. 8–10; Prof. Dr. Erich Zenger, 44 Münster, Von-Stauffenberg-Str. 57.

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.