476 f Burger V

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — 1976 — 72. Jahrgang

Oda Hagemeyer: Die Regula Benedicti in der neueren Forschung . . . . . Spalte 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 83
R. P. Merendino: Das deuteronomische Gesetz (Lohfiink)
H. Weippert: Die Prosareden des Jeremiabuches (Eising)
A. Schmitt: Entrückung - Aufnahme - Himmelfahrt (Kilian)
H. Schürmann: Jesu ureigener Tod (Schneider)
L. Schenke: Der gekreuzigte Christus (Pesch)
O. Cullmann: Der johanneische Kreis (Leroy)
Ch. Kannengiesser: Foi en la résurrection – résurrection de la foi (Kremer)
H. C. C. Cavallin: Life After Death (Kremer)
J. Kremer: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen (Löning)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 108
A. Franzen / R. Bäumer: Papstgeschichte (Raab)
E. Iserloh: Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte (Ganzer)
E. F. Osborn: Justin Martyr (Andresen)
H. J. Vogt: Das Kirchenverständnis des Origenes (Stockmeier)
B. Stierle: Capito als Humanist (Greschat)
G. B. Winkler: Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament (Augustijn)
H. Schilling: Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert (Neuser)
Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Rauscher (Becker)
A. Franzen: Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil (Gatz)
Zeitgeschichte in Lebensbildern Bd 2. Hrsg. von R. Morsey (Iserloh)

Fundamentaltheologie und Dogmatik Sp. 120
E. Ender: Heilsökonomie und Rechtfertigung (Biemer)
G. Hammer: Profanisierung (Rolinck)
U. Reetz: Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs (Rolinck)
F. Gaar: Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin (Pottmeyer)
Valore e attualità del Sacramento della Penitenza (Finkenzeller)
H. J. Pottmeyer: Unfehlbarkeit und Souveränität (Congar)
H. U. von Balthasar: Der antirömische Affekt (Hauser)
W. Beinert: Die Kirche – Gottes Heil in der Welt (Riedlinger)
P. Schmidt: Maria – Modell der neuen Frau (Schumacher)
Maria im Geheimnis der Kirche (Beinert)

Moraltheologie, Kirchenrecht . . . . Sp. 137
Wörterbuch Christlicher Ethik. Hrsg. von B. Stoeckle (Egenter)
Naturrecht in der Kritik. Hrsg. von F. Böckle und E.-W. Böckenförde (Feil)
F. Hammer: Selbsttötung philosophisch gesehen (Schüller)
Th. Lohmann: Euthanasie in der Diskussion (Schüller)
A. Elsässer: Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen (Ermecke)
O. Saier: „Communion" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Kaiser)
Für eine neue kirchliche Eheordnung. Hrsg. von P. J. Huizing (Herrmann)

Liturgiewissenschaft, Pastoraltheologie Sp. 149
R. Kaczynski: Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrystostomus (Stockmeier)
A. A. Häussling: Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Angenendt)
Ph. Harnoncourt: Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie (Lengeling)
Praktisch-theologisches Handbuch. Hrsg. von G. Otto (Emeis)
B. Rüther: Krankenhaus und Politik (Weber)

Philosophie . . . . . Sp. 157
Alberti Magni opera omnia XVII, 1 (Ott)
H. Kohlenberger: Similitudo und ratio (Hödl)

Spiritualität . . . . . Sp. 160
H. Roggen: Berufen zu Dienst und Gemeinschaft (Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Die Regula Benedicti in der neueren Forschung

Von Oda Hagemeyer OSB, Herstelle/Weser

Es wurde in jüngster Zeit fast zur sprichwörtlichen Redensart, daß das Mönchtum zwar dem Mittelalter seine Kultur aufgeprägt habe, aber nun keine Funktion mehr besitze, da die Kulturaufgaben nunmehr von der säkularen Gesellschaft übernommen seien und durchgeführt würden. Ist das wirklich alles? Sind damit die Probleme sowohl der modernen Menschheit als auch des Mönchtums gelöst und beantwortet? Tatsächlich geht es doch um sehr viel mehr. Die Kultivation unserer bis zum frühen Mittelalter barbarischen europäischen Regionen war gewiß niemals die Hauptaufgabe jener Mönche, die, vom Süden kommend, die östliche und südliche Kultur mit sich brachten. Sie nahmen vielmehr den Platz jener Glieder der menschlichen Gesellschaft ein, die seit eh und je gleichsam stellvertretend die Verbindung mit DEM aufrechterhielten, dem wir den Namen Gott geben und dem die Menschheit sich seit prähistorischen Zeiten verbunden wußte oder, wenn die Verbindung abgerissen war, neu zu verbinden suchte. Benedikt, dessen Regel seit dem 8. Jh. eine überragende und bis heute gültige Stellung einnahm, zog sich in die Einsamkeit zurück und wurde später zum Leiter einer Mönchsgemeinde erwählt um eben dieses Gottes willen, dem zu dienen er sich aufgerufen wußte. Innere und äußere Beständigkeit in stetiger „Umkehr" (wie man in der Sprache der Bibel sagen würde), d. h. Umkehr zu immer neuem Anfang im Angesicht Gottes, und Gehorsam gegenüber dem Willen dieses Gottes waren das Anliegen, das Benedikt in einer vom weltlichen Getöse ungestörten Gemeinschaft leichter zu verwirklichen glaubte und vermochte. Wie groß die Wirkung seiner Regel war, der das (im Namen aller Menschen dargebrachte) Gotteslob ein primäres Anliegen ist, zeigt ihre Anwendung in allen Ländern der Welt bis auf den heutigen Tag.

Das Problem aber besteht darin, daß man in der heutigen allgemeinen Menschheitskrise herausfinden muß, was in dieser Regel zeitgebunden ist und einer entsprechenden Neudeutung bedarf und was bleibende Aktualität besitzt.

Dieses Anliegen wurde brennend, als man in den letzten Jahrzehnten in mühsamer Gelehrtenarbeit allmählich erkannte, daß Benedikt nicht der alleinige Autor dieser Regel und somit der alleinige „Vater des Abendlandes"[1] ist. „War man früher der festen

[1] Vgl. Bernd Jaspert, Benedikt von Nursia – der Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen: ErbAuftr 49, 1973, 90–104. 190–207.

U.-B. TÜB
25. JUNI 1976
ZD

Überzeugung, die Benediktusregel sei das Werk eines monastischen Genius, an den von den mehr als 30 Autoren der uns überlieferten alten lateinischen Mönchsregeln keiner heranreiche, so leitete die im Verlaufe der letzten 35 Jahre geführte Diskussion um die erstmals 1937 von dem französischen Benediktiner Augustin Genestout behauptete weitgehende literarisch-theologische Abhängigkeit der Regula Benedicti (= RB) von der bis dahin für jünger gehaltenen Regula Magistri (= RM) eine entscheidende Wende in der Beurteilung Benedikts und seines Werkes ein. Man gelangte nun allmählich zu der Überzeugung, daß die Regel Benedikts eher ein Werk der Synthese ist, in dem das Beste der altmonastischen ordines und regulae aus Ost und West zu einer Einheit verschmolzen wurde, als das opus eines all seine monastischen Vorbilder und Vorläufer mit seiner geistlichen Lehre überragenden vir Dei... Die neuere Forschung zeigte vielmehr, wie sehr die Theologie und Frömmigkeit der Regula Benedicti dem östlichen und westlichen Mönchtum gleichermaßen verpflichtet sind. Dies aber bedeutete eine neue Sicht der benediktinischen Regel, die vor allem durch die Kontroverse um die Priorität der Regula Magistri herbeigeführt wurde". Dies schreibt der protestantische Kirchengeschichtsforscher Bernd Jaspert in seiner nunmehr veröffentlichten Dissertation „Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse"[2]. Es ist bezeichnend für die ökumenische Situation unserer Tage, daß die Anregung zu einer genaueren Untersuchung dieser nicht nur für die Geschichte der RB, sondern überhaupt der abendländischen Geistesgeschichte so wichtigen Kontroverse von protestantischer Seite ausging[3].

„Die Konklusionen, zu denen er (Genestout) im Verlaufe seiner Studien gelangte und die später im wesentlichen Anerkennung fanden, widersprachen der bis dahin gültigen opinio communis über die Entstehung, literarische Eigenart und theologisch-monastische Bedeutung der RB so radikal, daß man seine Arbeiten als den Beginn einer neuen Epoche in der RB-Forschung bezeichnen muß..."[4].

Wir dürfen in diesem Zusammenhang bemerken, daß die letzten Veröffentlichungen in dieser Zeitschrift zu unserem Thema noch während der schwebenden Kontroverse geschrieben wurden[5]. Inzwischen erweist die Fülle der seither erschienenen Untersuchungen immer deutlicher, daß es sich hier um ein Anliegen von allgemeinem Interesse handelt, da sich immer mehr herausstellt, wie sehr die RB entscheidenden Einfluß ausübte auf die geistige Entwicklung des Abendlandes.

Wir können hier nur auf die Forschungsgeschichte der letzten 10 Jahre zurückgreifen und müssen im übrigen auf das zitierte Schrifttum verweisen. Da ist als erste Orientierungshilfe zu nennen: Bernd Jaspert, „Regula Magistri – Regula Benedicti. Bibliographie ihrer Erforschung 1938–1970"[6] sowie die daran anknüpfende „Internationale Bibliographie zur Regula Benedicti der Jahre 1971–1972 und 1973–1974 in den „Regulae Benedicti" Studia (RBS)[7]. Ganz abgesehen von der RB-BM-Kontroverse wurden die Vorzüge der RB vor den übrigen Klosterregeln ihrer Entstehungszeit in zahlreichen Untersuchungen immer deutlicher herausgestellt.

So schrieb z. B. 1965 Raphael Kleiner über „Das Prinzip der Subsidiarität in Regel und Leben der Benediktiner"[8], ein Prinzip, das die RB wesenhaft von der autoritativen RM unterscheidet. Siegfried Pawlowsky erforschte „Die biblischen Grundlagen der Regula Benedicti"[9]. Eugène Manning schrieb über den Einfluß Cyprians auf die RB[10], über Augustin und die RB[11], über die RB gemäß den cisterciensischen Manuskripten[12], über die Anwesenheit (présence) der RM in Subiaco[13], über die 'Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem' und die RB[14]. Giuseppe Turbessi verfaßte eine Untersuchung über die Quellen der RB[15]. Antonio Linage Conde behandelte die Beziehungen der RB zu anderen Regeln[16], ferner die „Problemática de la Regula Benedicti"[17] und brachte schließlich 1973 die wertvolle 3bändige Monographie „Los origenes del monacato benedictino en la Península Ibérica"[18] heraus, die einen guten Beitrag leistet zu der seinerzeit von Justo Pérez de Urbel gestellten Frage nach den Beziehungen der RB zum spanischen Mönchtum des 6.–8. Jh.s. François Masai wies auf die Abhängigkeit des Kap. 31 der RB von der RM hin[19] usw. usw. Wir können unmöglich alles aufzählen.

So lag es nahe, daß Bernd Jaspert im Jahre 1969 vorschlug, ein Institut zur Erforschung der RB zu gründen[20]. Die Zeit wurde schließlich reif für den „Ersten Internationalen Regula Benedicti-Kongreß", der im Herbst 1971 unter dem Protektorat des Abtprimas der Benediktiner-Konföderation, Rembert Weakland, im Kolleg Sant Anselmo in Rom stattfand. Der gesamte Verlauf dieses Kongresses ist wiedergegeben in Band 1 der damals neugegründeten „Regulae Benedicti Studia"[21].

Zur allgemeinen Erleichterung sprach auf diesem Kongreß Professor Rudolf Hanslik (Wien) (nach bisher geäußerten Bedenken) seine nunmehrige Überzeugung aus, daß die RB die RM als Vorlage benutzt hat[22]. Dieser Kongreß vermittelte durch die persönliche Begegnung der am Thema interessierten Forscher mächtige Impulse, und es wurde seine regelmäßige Wiederholung beschlossen[23]. Adalbert de Vogüé sprach über „Saint Benoît en son temps..."[24], Prof. Hanslik über „Die Sprache der RB und RM"[25]. Inzwischen brachte Adalbert de Vogüé zusammen mit anderen Mitarbeitern den hervorragenden Kommentar zur RB heraus[26], der noch deutlicher als zuvor die Abhängigkeit der RB von der RM, aber ebensosehr ihre weit überragende Bedeutung gegenüber ihrer Vorlage erkennen ließ. Im Jahre 1973 machte dann die Anglistin Mechthild Gretsch in ihrer gründlichen Studie über „Die Regula Sancti Benedicti in England und ihre altenglische Übersetzung"[27] Rudolf Hanslik den Vorwurf, er habe „bei weitem nicht alle englischen Textzeugen vor 1100 kritisch ausgewertet". Hanslik meint demgegenüber zwar, die von ihm herangezogene Überlieferung genüge, um ein Bild der verschiedenen Überlieferungsformen zu erhalten. Wäh-

[2] Regulae Benedicti Studia. Supplementa 3. Hildesheim: Verlag Dr. H. A. Gerstenberg 1975, 4f.

[3] Vgl. ebd. S. 1 u. Anm. 2; ferner W. Zeller, Die kirchengeschichtliche Sicht des Mönchtums im Protestantismus, insbesondere bei Gerhard Tersteegen: ErbAuftr 49, 1973, 17–30, u. die von Jaspert, a.a.O., Anm. 3 zu S. 2 zitierten Schriften weiterer protestant. Autoren zum Thema; ferner R. Lorenz, Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1., Lfg.C 1, Göttingen 1970, 103–106; ders., Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh.: ZKG 77 1966, 1–61.

[4] Bernd Jaspert, a.a.O., S. 8. Vgl. ebd. S. 304 Anm. 2.

[5] Kassius Hallinger, Zur Edition der Benediktusregel: ThRv 61 1965, 1–8; Basilius Steidle, Zur lateinisch-französischen Ausgabe der Magisterregel: ebd. 63, 1967, 9–12. Hallinger übte im Anschluß an die auf der Basis von 300 Hss erstellte kritische Edition der Benediktusregel durch Rudolf Hanslik (CSEL 75. Vindobonae 1960) Kritik daran, daß Steidle in seiner Neuausgabe der Regel Benedikts (Beuron 1963) die bisher dem 7. Jh. zugeschriebene sog. Regula Magistri schon damals zu den bisher bekannten Quellen der RB hinzufügte, da Benedikt von ihr nicht nur den Aufbau, sondern eine ganze Kapitelfolge übernommen habe. Steidle seinerseits stellte in seiner späteren Besprechung von Adalbert de Vogüé, La Règle du Maître. Introduction, texte, traduction et notes. 2 Bd. (Paris 1964) (s. o.) fest, daß de Vogüé hier und in dem schon vorausgegangenen Band La communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît (Bruges 1961) nachgewiesen hat, daß die Regula Magistri (RM) dem 6. Jh. angehört und eine monastische und liturgiegeschichtliche Quelle allerersten Ranges ist, „zunächst ohne jede Rücksicht auf die RB, um ganz davon zu schweigen, ob sie als Quelle und Vorlage der RB gelten muß". Er betont aber: „Es ist nun keine Flucht in billige Fragestellungen mehr möglich, sondern es gilt, Rede und Antwort zu stehen." Das ist inzwischen geschehen.

[6] Subs Monastica 1, Montserrat 1971.

[7] RBS 2, Hildesheim 1973, S. 1*–29*; RBS 3/4 (1975) 30*–81*. Die Bibliographie der folgenden Jahre wird in den jeweils folgenden Bänden der RBS veröffentlicht.

[8] ErbAuftr 41, 1965, 29–35.

[9] Wien 1965.

[10] Rev d'Histoire Ecclésiastique 60, 1965, 66–68.

[11] Augustiniana 16, 1966, 317–329.

[12] StudMonastica 8, Montserrat 1966, 215–266.

[13] Rech de Théologie ancienne et médiévale, Louvain 1966, 338–341.

[14] Rev d'Ascétique et de Mystique, Toulouse 1966, 475–480.

[15] In: Lettre de Ligugé Nr. 117, 1966, 3—12.

[16] En torno a la ‚Regula Monachorum' y a sus relaciones con otras reglas monásticas. In: Bracara Augusta 1967, 123–163.

[17] Hispania Antiqua 3, 1973, 261–298.

[18] Léon 1973.

[19] In: Studi e materiali di storia delle relígione, Rom 1967, 350–395.

[20] In: Studia Monastica, Montserrat 1969, 421–425. Vgl.: Aus Chor und Zelle. Gabe der Abtei St. Mauritius ... Nr. 50, Tholey/Saar 1969, 35.

[21] Hildesheim 1972.

[22] Ebd. 196.

[23] Der 2. Kongreß unter dem Thema „Vorläufer und Nachwirkungen der Regula Benedicti" fand inzwischen vom 15. – 20. 9. 1975 in der Abtei Maria Laach statt. Seine Ergebnisse werden in Bd. 5 der RBS wiedergegeben. Der 3. Kongreß ist für das Jahr 1980 geplant.

[24] RBS 1, 169–194.

[25] Ebd. 195–207. Er veröffentlichte im gleichen Jahr einen Vortrag über „Klosterregeln im Mönchstum des Ostens und des Westens von Pachomius zu Benedikt von Nursia" (AOAW 108, 1971, 195–203), in dem er auch die Ergebnisse der römischen Diskussionen mitverwertete.

[26] Sources Chr 181–186, 6 Bde., Paris 1971–1972.

[27] München 1973, S. 60.

rend Hanslik nach wie vor den von ihm bevorzugten „Codex Sangallensis 914“[28], den berühmten Sankt Gallener Codex der RB (9. Jh.) für den besten Zeugen des ursprünglichen RB-Textes erklärt (zusammen mit Penco, Steidle, de Vogüé), räumen Masai, Manning und Corbett dem älteren Codex Oxford Hatton 48 (8. Jh.)[29] einen gewissen Vorrang ein. (Das von Hanslik in seiner RB-Edition (S. LXX) aufgestellte Verzeichnis der kritischen RB-Textausgaben bedürfte inzwischen einer Ergänzung in einer demnächstigen Neuauflage durch die von Jaspert, RB-RM-Kontroverse, S. 293, zusammengestellten neuen Ausgaben.) Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, die Fülle der wissenschaftlichen Untersuchungen des 2. Bandes der RBS (1973) aufzuzählen (u. a. mit Beiträgen von Frideswide Sandeman OSB: The Rule of St. Benedict; A Dynamic Document; Dietrich von Oppen: Der benediktinische Abt und das technische Zeitalter[30]; Oda Hagemeyer OSB: Gemeinschaft mit Gott und den Menschen. Biblische Aspekte zur Begründung und Vertiefung des Leitbildes der Gemeinschaft in der Regula Benedicti und im frühen Mönchtum, usw.). Alle Beiträge stimmen im Grunde überein in der Auseinandersetzung mit dem „Phänomen, daß die RB auch heute noch eine lebendige Macht ist“[31], selbst in der etwas abwertend anmutenden Feststellung, daß diese RB, „Begründerin des spezifisch abendländischen Vaterzeitalters . . ., auch noch die Materialien (enthält) für den Neubau aus den (heutigen geistigen) Trümmern“[32]. Denn die in der RB geregelte Gemeinschaft ist nicht nur Menschengemeinschaft, sondern Gottesgemeinschaft mit all ihren Folgerungen und Auswirkungen[33]. Band 3/4 der RBS ist soeben im Druck erschienen mit wichtigen Beiträgen von Adalbert de Vogüé OSB, Corbinian Gindele OSB, Frumentius Renner OSB, Michael Casey OCSo, Joan Greatrex, Waltraud Herbstrith OCD u. a.

Neben den RBS wurde die Reihe der ‚Regulae Benedicti Studia. Supplementa‘ eröffnet, über deren 3. Band (Bernd Jaspert, Die RB-RM-Kontroverse) wir bereits sprachen.

Als Band 1 erschien die Untersuchung von Elisabeth Kasch, Das liturgische Vokabular der frühen lateinischen Mönchsregeln[34], als Band 2 die gründliche Abhandlung von Gloria-Maria Widhalm, Die rhetorischen Elemente in der Regula Benedicti[35]. Hauptanliegen von E. Kasch ist, durch Darstellung des Wortgebrauchs der zahlreichen frühen Mönchsregeln nachzuweisen, „daß die frühen Ordensregeln nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern in Verbindung miteinander . . .; zugleich läßt eine solche Überschau aber auch deutlich erkennen, wie grundlegend neu Benedikts Regel bei aller Beziehung auf die ihr vorausgehenden Regeltexte ist“ (S. 6). – G. M. Widhalm schließt mit ihrer Studie nicht nur eine Lücke in der Forschung, ihre Arbeit ist auch beispielhaft für weitere Sprach- und Stilvergleiche, vor allem mit der RM. Ihre Vergleiche ermöglichen ein klareres Bild von der schriftstellerischen Eigenleistung Benedikts und machen andererseits seine tiefe Verwurzelung in der altmonastischen Literatur deutlich. E. Wölfflins Meinung, Benedikt sei nur ein Halbgebildeter gewesen mit recht vulgärem Sprachstil, erweist sich als korrekturbedürftig. Frau Widhalm bringt eine Unzahl von Beispielen aus der RB für sämtliche in der Antike üblichen rhetorischen Elemente und belegt im 2. Teil ihrer Untersuchung, „wie sehr in der RB Stil und Inhalt miteinander harmonieren“ (S. 3). In einem 3. Teil zeigt sich zudem, wie die RB sich in ihrer rhetorischen Ausdrucksweise von ihren Vorbildern abhebt und somit ihre geistige Selbständigkeit erneut beweist. – Auch Band 4 der Supplementa-Reihe ist schon in Vorbereitung: Mary C. Sullivan, „A Middle High German Benedictine Rule: MS. 4486a Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg. Edition, Commentary, Glossary“[36].

Nicht unerwähnt bleiben soll schließlich die Studie von Bernd Jaspert, „‚Stellvertreter Christi‘ bei Aponius, einem unbekannten ‚Magister‘ und Benedikt von Nursia“[37], eine grundlegende Untersuchung für das heute so aktuelle Thema. Ihr Ergebnis: Benedikt lehnt durchweg „den ausgesprochen hierarchisch-sakral-episkopalen Charakter des Magisterabtes ab“ und hebt statt dessen „mehr die äbtliche Funktion des primus inter pares in der klösterlichen Gemeinschaft hervor“[38]. – Auch muß noch hingewiesen werden auf die 1973 erschienene Untersuchung von Joachim Wollasch „Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt“[39], ferner auf die 1974 erschienene erste deutsche Übersetzung der Regula Magistri durch Abt Albert Ohlmeyer[40] sowie schließlich auf die angekündigte Neuauflage der lateinisch-deutschen Benediktusregel durch Basilius Steidle[41].

Das Fazit: Die Forschung der jüngsten Zeit, die hier nur kurz angedeutet werden konnte, hat bereits jetzt herausgestellt, daß die weltweite Lebensdauer und Ausbreitung der RB begründet ist in ihrer lebendigen Dynamik, ihrer Offenheit auch zeitgebundenen Erfordernissen gegenüber, in ihrer energischen Abkehr von exklusiver Paternalität und absolutem Autoritarismus hin zur Brüderlichkeit, zur liebenden Beteiligung aller Angehörigen der „Gruppe“, d. h. des Klosters, an der gemeinsamen Verantwortlichkeit, zum Einsatz aller für das Wohl aller, auch der „Draußenstehenden“, d. h. zum Übergang von einer rein passiven Haltung gegenüber der Hierarchie zu Formen der Zusammenarbeit und Mitverantwortung. Nicht zuletzt zeichnet die RB sich z. B. gegenüber der RM dadurch aus, daß sie dem gemeinsamen Gebet einen größeren Vorrang gibt als jene. Die Bedeutung der Liturgie, des gemeinsamen Gebetes der Gemeinde, wird schon dadurch herausgestellt, daß Benedikt ihr in der Anordnung seiner Regel den Vorrang gibt gegenüber sonstigen häuslichen Regelungen. Die Funktion des gemeinsamen Gebetes als Äußerung der gemeinsamen lebendigen Gottesbeziehung aller kommt schon dadurch zum Ausdruck. Sie zeigt eine Auffassung von Gott, der nicht nur zu uns kommt, sondern stetig in unserer Mitte ist, der „auf den Lobpreisungen Israels thront“ (Ps 21!), mit uns zusammen dem Kommen des Gottesreiches entgegenarbeiten will und von uns entsprechenden wechselseitigen Dienst erwartet.

Die RB ist somit nach wie vor geeignet als Anregung zur Abkehr von einer rein juridischen Lebensform zu einer auf Spontaneität und Liebe gegründeten Konzeption, von rein individuellen, introvertierten Lebensweisen zur Gemeinschaft aller in Gott, von der Macht zum Dienst, von starrer Struktur zu charismatischer Funktion.

[28] Ed. G. Morin, Monticasini 1900.
[29] Hg. v. D. H. Farmer (Early English Manuscripts in Facsimile 15), Copenhagen 1968.
[30] Vgl. auch ders., Moral. Wie können wir heute miteinander leben? (Themen der Theologie 14, Stuttgart-Berlin 1973, S. 85–94). („Macht als Dienst – Das benediktinische Kloster zeigt den neuen Institutionstypus“).
[31] Fr. Sandeman, RBS 2, 122.
[32] D. v. Oppen, ebd. 114.
[33] O. Hagemeyer, ebd. 49—88.
[34] Hildesheim 1974.
[35] Hildesheim 1974.
[36] Hildesheim 1975.
[37] ZThK 71, 1974, 291–324.
[38] S. 323. Vf. verweist auch aus der Fülle der Literatur auf R. Weakland, Obedience Revisited (Tjurunga. An Australasian Benedictine Review, 1971, Nr. 1. 45–51), eine Zusammenfassung von: Ders., The Abbot in a Democratic Society (Cistercian Studies 4, 1969, H. 2) und: Obedience and Authority in Community (ebd. 5, 1970, H. 4); ferner auf W. Thüsing, Dienstfunktion und Vollmacht kirchlicher Ämter nach dem NT: BL 14, 1973, 77–88, u. a.
[39] München 1973.
[40] Als Mskr. gedruckt, Neuburg 1974.
[41] Beuroner Kunstverlag (mit krit. Biographie, Quellenverwertung, Textgeschichte u. Kommentar).

Merendino, Rosario Pius: **Das deuteronomische Gesetz.** Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dt 12–26. – Bonn: Peter Hanstein 1969. XXVI, 458 S. (Bonner biblische Beiträge, Bd 31) br. DM 58.80; Ln. DM 64.50

Das dt Gesetzeskorpus findet nach mehreren Jahrzehnten Pause jetzt wieder erhöhte Aufmerksamkeit. Neben der hier (beschämenderweise sehr verspätet) zu besprechenden Bonner Dissertation aus dem Jahr 1966 stehen jetzt schon die Dissertationen von H. Peucker (Deuteronomium Kapitel 12–26 form- und rechtsgeschichtlich untersucht, Greifswald 1962, unveröffentlicht), G. Seitz (Erlangen 1968: Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, Stuttgart 1971) und G. Nebeling (Die Schichten des deuteronomischen Gesetzeskorpus, Münster 1970, unveröffentlicht), eine Monographie von C. M. Carmichael (The Laws of Deuteronomy, Ithaca, N. Y., 1974) und mehrere Arbeiten mit anderer Hauptthematik, die aber doch auf die Gesetze des Dtn unter den hier interessierenden Gesichtspunkten eingehen, etwa die Dissertation von M. Rose (Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes: deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart, Berlin, K, MZ Kohlhammer 1975). Die Ergebnisse dieser Arbeiten weichen sehr stark voneinander ab. Das gilt vorgängig schon von den jeweils vorausgesetzten Grund-

annahmen und von den angewendeten Methoden. Wie ist die Arbeit von M. einzuordnen?

Auf einen kurzen Überblick über den Forschungsstand (1–10) folgt etwa eine Seite „Methodische(r) Erwägungen" (10f), wo aber kaum etwas erwogen wird. Dann folgt unmittelbar eine kontinuierliche Analyse des Texts von Dtn 12–26 (12–397). Sie ist – mit wenigen Ausnahmen – entsprechend der biblischen Kapiteleinteilung gegliedert. Für jedes Kapitel wird zunächst die Meinung jüngerer Autoren referiert. Dann folgt eine literarkritische Analyse, eine gattungskritische Analyse, eine überlieferungsgeschichtliche Darstellung. Schließlich wird die Entstehungsgeschichte des Kapitels in einem Überblick zusammengefaßt. Manchmal finden sich Anhänge oder Exkurse, z. B. „Dt 4" (57–60), „Zur Geschichte des Paschafestes" (149–152), „Die Tocēbā- und die Bicartā-Texte" (326–345), „Die Zentralisationstexte" (382–397). Das Gesamtergebnis der Untersuchung ist auf S. 398–408 zusammengefaßt.

In vorhiskianischer Zeit entstanden einzelne Textgruppen: Rechtstexte, aber auch schon Texte mit paränetischem Charakter. Eine erste Zusammenstellung solcher Materialien zu einem größeren Komplex erfolgte wahrscheinlich zur Zeit Hiskias. Sie wurde kurz darauf noch einmal umgearbeitet. Zur Zeit Joschias schuf der „deuteronomische Redaktor" die klassische Ausgabe des Deuteronomiums. Später gab es noch kleine Ergänzungen durch eine deuteronomistische Redaktion. M. rechnet also weder mit mehreren durchlaufenden Parallelschichten noch mit einem von Anfang bis Ende des Korpus reichenden Grundbestand, der dann nur noch erweitert und ergänzt worden wäre. Typisch für ihn ist vielmehr die Annahme mehrerer ursprünglich getrennter Materialblöcke. Im einzelnen ist die Hypothese sehr kompliziert und kann hier nicht skizziert werden.

M. hat sehr fleißig gearbeitet. Er bietet über die älteren Untersuchungen zum dt Gesetz hinaus viele neue Beobachtungen. Deshalb wird jeder, der über die dt Gesetze arbeitet, dieses Buch konsultieren müssen. Doch sollte man sich auf „Ergebnisse" dieser Arbeit wohl nur berufen, wenn es sich um Teilthesen handelt und wenn man die dafür gegebene Beweisführung überprüft hat.

Denn so methodikorientiert das Buch im Untertitel und im Inhaltsverzeichnis auch einherstelzt, es enthält keine grundsätzliche methodologische Rechtfertigung und ist faktisch in seinem methodischen Vorangehen oft recht undurchsichtig. Dem Rezensenten jedenfalls fiel es oft schwer, für sich selbst die innere Logik der Argumente bloßzulegen. Gelang dies, so erwies sie sich mindestens in manchen Fällen als fragwürdig.

Die Lektüre ist allein schon deshalb schwierig, weil viele gelehrte Anmerkungen oder sogar Textabschnitte Seitenwege einschlagen, die von der Hauptargumentation abführen oder doch nichts zu ihr beitragen. Man vgl. etwa sofort beim ersten analysierten Vers, Dtn 12,1, die Anm. 10 (13) und 14 (16). Ernsthafter wird es, wenn Faktenbehauptungen bei einer Überprüfung zusammenschmelzen. So wird, immer noch im Bereich des ersten diskutierten Verses, festgestellt, die Wendung „Gott deiner Väter" komme im deuteronomistischen Geschichtswerk nicht vor (außer in Jos 18,3), während sie für die Chronik charakteristisch sei. Tatsächlich jedoch wird das Bild für das von M. vorausgesetzte deuteronomistische Geschichtswerk sofort anders, wenn man auch nach dem „Gott seiner/unserer usw. Väter" fragt, und die auf S. 17, Anm. 20, angegebenen 20 Texte aus 2 Chr enthalten keinen einzigen Beleg für „Gott deiner Väter", den angeblich für die Chronik charakteristischen Ausdruck. Derartige Diskrepanzen zwischen Faktenbehauptungen im Haupttext und den Belegstellen in den Anmerkungen sind leider noch häufiger anzutreffen, man könnte etwa sofort auf der folgenden Seite 18 die Anmerkungen 22 und 23 nehmen (denn Dtn 7,2b ist nicht „apodiktisches Gebot", sondern Nachsatz in einem Konditionalgefüge, und die Anm. 23, in der die Nennung von Dtn 5,31a höchstens auf einer Fehllesung des hebräischen Texts beruhen kann, faßt völlig disparate Sachverhalte in einer Reihe zusammen). Ganz waghalsig wird es, wenn M. ursprüngliche Texte „rekonstruiert", wie es im Kapitel über Dtn 12 z. B. in drei Fällen geschieht (19, 36 und 57). Er läßt sich von einem Gefühl für ebenmäßige Zeilenlängen leiten und streicht alle dabei überflüssigen Wörter weg; unter Umständen fügt er auch aus einem Paralleltext in einem anderen Kapitel noch einige ein (so wird auf S. 19 durch Einfügung von Wörtern aus Dtn 12 in Textstücke aus Dtn 7 eine „chiastisch aufgebaute Einheit" erreicht). Wer kann sich die Zeit nehmen um nachzuprüfen, wo im komplizierten Endresultat des Buchs sich schließlich die logischen Folgen derartiger Rekonstruktionen angesiedelt haben?

Oft ringt M. mit Problemen, die er sich selbst erst aufbaut und die wahrscheinlich gar keine sind. So fasziniert ihn die Frage, ob etwas „Paränese" ist oder nicht. Und deshalb diskutiert er z. B. gleich bei Dtn 12,1 recht ausführlich, ob dieser Vers „die Gesetzesverlesung einleitende Formel" oder ob er „Paränese" sei (etwa auf den Seiten 14–18). Dabei werden subtilste Beobachtungen im deuteronomischen Sprachgebrauch herangezogen, und vor allem wird damit gerungen, daß Vers 1aβ nicht ganz so lautet, wie er eigentlich lauten müßte, um stereotype Paränese zu sein, denn stereotyp hat Paränese zu sein. Die Dinge klären sich dann so, daß Vers 1aβ, der auch aus anderen Gründen schon als dritte Schicht im Vers betrachtet werden muß, von einer „Hand" stammt, die „mit der paränetischen Sprache nicht vertraut" ist, „zumindest achtet sie nicht darauf" (16). Der Rezensent hat auf den 5 Seiten, die dem Vers 12,1 gewidmet werden, vergeblich nach einer Auseinandersetzung mit der Aussage des Verses, wie er jetzt in unserer Bibel dasteht, gesucht. Ginge man davon aus, dann sähe man recht schnell, daß dieser Vers sachlich auf jeden Fall Überschrift oder Einleitung zu Dtn 12–26 ist und überdies zwei wichtige rechtliche Festlegungen enthält, nämlich eine Bestimmung über den Geltungsbereich der überschriebenen Gesetze („in dem Land, das Jahwe, der Gott deiner Väter, dir gegeben hat, damit du es in Besitz nimmst") und eine andere über ihre Geltungsdauer („solange, wie ihr in dem Land leben werdet"). Ob man einen Satz mit einem so rechtsgeladenen Inhalt noch „Paränese" nennen will, ist dann Definitionssache. Jedenfalls wäre es sinnvoll zu fragen, ob Abweichungen von der sprachlichen Stereotypie anderer deuteronomischer Passagen hier nicht inhaltsbedingt seien. Die von M. auf S. 15 gegebenen Anweisungen, wie der Verfasser von Dtn 12,1aβ eigentlich hätte formulieren sollen, wenn er die paränetische Sprache besser gekannt hätte, würden auf jeden Fall die Festlegung des Geltungsbereichs der Gesetze vernichten. Also hat er vielleicht doch besser formuliert, als sein Kritiker meint. Und da bei genauerem Zusehen von allen Kriterien, aus denen für M. die Dreischichtigkeit dieses einen Verses resultiert, nur noch ein Numeruswechsel übrigbleibt – und das ist ohne zusätzliche Kriterien etwas wenig –, fragt sich der Rezensent, ob nicht vielleicht doch der ganze Vers aus einer einzigen Hand stammt und sehr viel Druckerschwärze umsonst verbraucht wurde. Und nicht nur beim ersten analysierten Vers hätte man sich zunächst einmal etwas mehr Auseinandersetzung mit der Aussage des Texts, speziell auch mit deren juristischen Schattierungen, gewünscht. Die Analyse springt zu schnell in sprachliche Details.

Trotz dieser zum Teil sehr schweren Bedenken gegen den Arbeitsstil des Buchs muß der Rezensent gestehen, daß ihm die Grundgestalt von M.s literarkritischer Hypothese aus einer guten Intuition zu stammen scheint und ihm sympathischer ist als einiges andere, was in letzter Zeit vorgeschlagen wurde. Die Gattungskritik ist wohl zu sehr von der Diskussionslage der Entstehungszeit der Arbeit bestimmt. Nutzen wird man aus der Beschäftigung mit dem Buch auf jeden Fall haben.

Frankfurt/M. Norbert Lohfink SJ

Weippert, Helga: **Die Prosareden des Jeremiabuches.** – Berlin, New York: W. de Gruyter 1973. XIII, 265 S. (BZAW 132) Lw. DM 88.–

Es gehört wahrlich Mut dazu, aufs neue das Problem der Prosareden des Jer anzugehen. Dieses ist nicht nur in sich komplex, sondern auch mit verschiedenen Ergebnissen vielfach bearbeitet. Eine Unmenge Literatur ist zu berücksichtigen, was immensen Fleiß erfordert (vgl. Literaturverzeichnis von 12½ Seiten [235–247]). Um über die bisherigen Ergebnisse der Forschung hinaus etwas Neues zu bringen, bedarf es besonderer Befähigung in Kritik und Spürsinn für neue Möglichkeiten. Man greift also mit großem Interesse zu diesem Buch und wird, was wissenschaftliche Qualität angeht, nicht enttäuscht.

Einleitend wird bei der „Problemgeschichte" klar, daß die hier vorgenommene Untersuchung sich immer wieder mit den Ergebnissen auseinandersetzen muß, die von B. Duhm, dann auch von Mowinckel vorgelegt wurden, und die heute durch den anerkannten Kommentar von W. Rudolph weiter gefördert worden sind. Mit letzterem steht Vf. unter Berücksichtigung auch der älteren Kommentare irgendwie in einem dauernden Dialog. Ausführlich wird auch hier schon C. Ritzschel (Das Problem der Urrolle, Gütersloh 1966) bzgl. seiner grundlegenden Position bewertet mit dem Ziel, „eine vorurteilslose Untersuchung des im Jeremia tradierten Redestoffes sicher (zu) stellen" (19).

Aus der „Problemgeschichte" ergibt sich für W. die Schlußfolgerung, daß es „wenig sinnvoll erscheint, sich bei einer neuen Untersuchung der Prosareden des Jeremiabuches der heute vorgegebenen Fragestellung zu unterwerfen" (21). Sie will vielmehr untersuchen, „ob überhaupt die Voraussetzungen einer derartigen Fragestellung sinnvoll sind" (21).

Eine Möglichkeit neuer Erkenntnisse über das Vorkommen „isolierter Wörter" als Leitfossilien für literarische Zusammenhänge hinaus soll der Kontext bezeichnender Wortverbindungen ergeben: „Der Kontext ist es, der die individuelle Bedeutung eines Wortes oder einer Formel bei einem bestimmten Verfasser gegenüber anderen möglichen Bedeutungen in anderen Kontexten abgrenzt und festlegt" (24, vgl. auch 107). Dadurch „können unbrauchbare Prämissen aus dem Weg geräumt werden, um so zu

einem neuen Verständnis des im Jeremiabuch tradierten Redestoffes zu kommen" (25). Schon hier wird aber auch eine bescheidene Zurückhaltung bei W. offenbar, die auf ihrem Weg der Untersuchung „keine neue Theorien über die Entstehung und Komposition des Jeremiabuches" gewinnen zu können glaubt (25, vgl. auch S.234 in den „Schlußbemerkungen" [228–234]).

Die Einzeluntersuchung zu den Prosareden wird an einer Auswahl von Texten geführt, die nach Mowickel, W. Rudolph u. a. „Reden Jeremias in deuteronomischer Bearbeitung" (Rudolph XV) sind. Spezielles Motiv für die Behandlung von Jer 7,1–15 ist, daß die üblichen Vorstellungen über die Spätdatierung in exilische und nachexilische Zeit daran widerlegt werden könnten. 18,1–2 werden wegen deren Bewertung durch S. Herrmann untersucht, dieser Abschnitt sei „in seiner Gedankenführung deuteronomistisch". Herrmanns Buch (Die prophetische Heilserwartung im AT, Stuttgart 1965) wird notwendigerweise und verdientermaßen oft berücksichtigt (58–60; 61–65; 192; 202). Jer 21,1–7 sind für die Einzeluntersuchung ausgewählt, um dem durch W. häufig zurückgewiesenen Urteil (67; 109) u. ö. entgegenzutreten, „der Stil der Prosareden (sei) monoton und weitschweifig", während anhand von 34,8–22 die Gliederung der Prosareden untersucht wird (26).

Schon bei den Ausführungen über diese Einzelabschnitte werden mehrfach listenartige Zusammenstellungen von Jeremiatexten und vergleichbaren Partien gebracht, um entweder literarische Abhängigkeit festzustellen (etwa 44) oder „Gemeinsamkeiten und Unterschiede" (98). Noch umfangreicher sind die Vergleichstexte, wenn es um den Aufweis von Zweiergruppen, Dreiergruppen und Parallelismus membrorum in Prosatexten geht (75 u. 79).

Das Bestreben, durch solche Beobachtungen sowohl jer. Texte mit gleichzeitigen und älteren zu vergleichen als auch diese von solchen deuteronomischer und besonders deuteronomistischer Art abzuheben, wird fortgesetzt im zweiten Teil der Untersuchung, wo es um den „Sprachgebrauch der Prosareden" geht (107–227). Fünf Jeremia-Perikopen, bzw. Einzelverse werden unter der jeweils bezeichnenden Überschrift „Formelhafte Wendungen" untersucht. Teilweise werden so die „Exegetischen Überlegungen" des 1. Teils ergänzt (so 34,17–20 u. 18,7–10), durch andere Stellen (27,10–14; 35,15 u. 32,29b–32) wird aber auch der untersuchte Komplex glücklich erweitert. Vergleicht man freilich mit solcher Textauswahl, was alles Mowinckel, W. Rudolph der deuteronomistisch bearbeiteten Schicht zuweisen, dann könnte man solche Beschränkung problematisch finden, doch muß man zugeben, daß der Ansatz bei wohlausgesuchten und ergebnisreichen Komplexen gemacht wird. Die Beschränkung wirkt sich ferner deshalb nicht von vornherein negativ aus, weil auch bei dieser Untersuchung des Sprachgebrauchs sich reichlich Listen von Parallelstellen finden. Diese begnügen sich nicht mit der Statistik einzelner Wörter, sondern vervollständigen die Untersuchungsgrundlage im Jer und den zu vergleichenden Sprachgebrauch aus der Zeit des Jer und der deuteronomistischen Literatur. Das ist nötig entsprechend der These von W., daß erst der Zusammenhang der Wörter und formelhafte Wendungen in ihrem Kontext eine vollständige Würdigung eines Sprachgebrauchs gestatten. Da solches Sprachgut nicht einfach der Konkordanz entnommen werden kann, ist hier eine wahre Fleißarbeit geleistet. Ein Bibelstellenregister von mehr als acht Seiten (248–256) belegt und ergänzt die Breite der Berücksichtigung der alttestamentlichen Literatur.

Aus der Untersuchung des Sprachgebrauchs nicht weniger als aus der Herausarbeitung einer „Kunstprosa" als Form der Prosareden bei Jer kommt W., wie immer weiter herausgearbeitet wird (u. a. 37; 99f; 207f; 222), bzgl. der Quelle C zu dem Ergebnis, daß in vielen Fällen bisherige Argumente für die Zuweisung an einen deuteronomistischen Bearbeiter nicht tragfähig sind. W. will damit kein endgültiges Urteil fällen, sondern meint zu ihrer Argumentation: „Hier bleibt ein weiter Raum für die Einzelanalyse, die von Fall zu Fall entscheiden muß, ob ein Prosaabschnitt von Jeremia stammt oder nicht" (234).

Umso mehr ist es notwendig, ein Urteil über die Gewichtigkeit ihrer Untersuchungsergebnisse zu gewinnen, deren Diskussion hier durch Einzelfälle nur angedeutet werden kann, was immerhin beispielhaft die Bedeutung des Buches aufweisen mag. Wie schon erwähnt, spielt bei W. die Beobachtung des Wortzusammenhangs eine große Rolle. Bzgl. der Formel natan bᵉjad (182) heißt es: „doch besagt die numerische Sichtung des Materials noch nichts über seine Herkunft. Erst eine Untersuchung des Sprachgebrauchs hilft hier weiter". Somit wird festgestellt, daß die Formel fortgeführt würde durch mᵉbaqšê nepheš, was an acht Stellen bei Jer, sonst aber nicht vorkomme (182). Zu gleichen Ergebnissen speziell jeremianischen Sprachgebrauchs kommt W. auch S. 110; 121; 119 u. ö. Ob freilich der Sprachgebrauch ohne die erwähnte Kombination diskussionslos beiseitegelassen werden kann, müßte an Einzelstellen wohl noch überprüft werden.

Das gilt vielleicht auch von qaṭar, kombiniert mit halak ʾaḥarê, was M. Noth in sieben Fällen dem Deuteronomisten zuschreibt und Mowinckel dementsprechend als Zeichen für seine Quelle C nimmt. W. verlangt aber, man müsse beachten, daß zu dieser Formel 25 mal ein lᵉ mit dem Namen einer fremden Gottheit hinzutrete und daß von den 25 Fällen 17 bei Jer vorkommen. Die restlichen acht Fälle werden einmal als vor Jer, in drei Fällen als gleichzeitig und in den weiteren als von Jer oder Kön abhängig erklärt. Das Vorkommen von qaṭar D mit lᵉ in Kön soll deshalb nicht als Beweis für späte Überarbeitung von Jer gelten können, weil nach W. eine Unterscheidung zu beachten ist: „Das Jeremia-Buch verwirft mit qaṭar lᵉ die Verehrung fremder Götter; in den Königsbeurteilungen geht es um den Jahwekult, der nicht ordnungsgemäß vollzogen wird." „Der Gebrauch von qaṭar lᵉ im Jeremiabuch ist demnach kein Indiz für eine deuteronomische Überarbeitung, sondern gerade umgekehrt ein Indiz für jeremianische Diktion" (220f). Hier kommt einem freilich die Frage, ob die Beziehung aus Jahwe, bzw. andere Götter die Vergleichbarkeit der Stellen aufheben kann.

Sehr lesenswert sind auch die Seiten 148–191 über die Trias „Schwert, Hunger und Pest", wobei die Kombination der Trias mit bestimmten Verben dem Jer eigentümlich ist (181). Dabei wird sogar eine Entwicklungsgeschichte dieser Trias entdeckt, weil Vorformen (157), dann die zur Zeit des Jer gängige Phrase (158) angenommen wurden, gefolgt von fortschreitenden Auseinanderbrechen der Trias (178), wobei Jer irgendwie in der Mitte der Entwicklung stehen soll (179f). Ähnlich weitgehend sind die Ergebnisse, wenn es S. 201 heißt: „Jer 31,4f steht auf diese Weise genau in der Mitte zwischen dem Gebrauch des Wortpaares banah und naṭaᶜ in seiner eigentlichen und bildlichen Bedeutung."

Immerhin wird diskutiert werden müssen, ob der Gebrauch eines bestimmten Wortes nur in einer festen Kombination für zeitliche Zuweisung erkenntniskräftig ist. Man kann ja verschiedener Meinung sein über den Grad des Konnexes zwischen den kombinierten Begriffen. Wenn W. „Unterschiede zwischen dem Gebrauch des Formelkomplexes (mit kaᶜas 222–227) im Jeremiabuch und beim Deuteronomisten" (225f) für sich geltend macht, so läßt sie 21 Fälle des Wortvorkommens beiseite „da sie sich keinem idiomatischen Zusammenhang einordnen lassen" (227). Immerhin aber sind davon nicht weniger als 18 Stellen auch auf Gott bezogen, was doch eine gewisse Ähnlichkeit zu den beweismäßig ausgewerteten darstellt.

Man läßt sich durch die Untersuchung von W. dahin führen, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß neben den großartigen, dichterischen Worten des Jer andere predigtartige Parteien in Prosa geradeso original sein sollen. W. sucht uns zu überzeugen, „daß bei Jeremia die Kunstprosa als Medium der Verkündigung neben den metrisch geformten Prophetenspruch tritt" (163, vgl. auch 96). Als Zeichen dieser Kunstprosa sieht sie den Gebrauch von Parallelausdrücken (74), Wortgruppenbildung (74) in Zweier- und Dreiergruppen (76; 95) und ähnliches. Sogar der Nachweis einer Entwicklung im Gebrauch der Redegattungen wird versucht, insofern die metrischen Sprüche beim Propheten ein erstes Stadium darstellen sollen (81), worauf ein Mischmetrum unter Einfügung rein prosaischer Abschnitte als Zwischenstadium bezeichnet wird. Im nachdeuteronomischen Wirken des Propheten soll es dann zum Durchbruch der Kunstprosa als einem dritten Stadium gekommen sein (81).

Wird da nicht doch einer kurzen Wirkungszeit des Propheten und der damit anscheinend unmittelbar zusammenhängenden Niederschrift seiner Worte eine zu große Spannweite von Ausdrucksmöglichkeiten zugemutet? Haben denn die Überlieferung, die Sammlung und Niederschrift der Jeremiaworte keinen Einfluß auf deren Gestaltung gehabt? Immerhin will die Verfasserin nicht ohne weiteres beiseite tun, was die Untersuchung der Schichten unseres Jeremiabuches durch andere Forscher ergeben hat. Sie bringt Beobachtungen bei, die gut gesehen und begründet sind, so daß

sie auf dem Wege fortschreitender Erkenntnis berücksichtigt werden müssen und geeignet sind, diese wesentlich zu fördern.

Münster Hermann Eising

Schmitt, Armin: **Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt.** Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament. – (Stuttgart): Kath. Bibelwerk (1973). XIV, 378 S. (Forschung zur Bibel 10) kart. DM 32.–

Der Autor bietet nach einer Einführung über Entrückung und Himmelfahrt bei den Sumerern, Babyloniern, Assyrern und Ägyptern eine ausführliche Behandlung jener alttestamentlichen Stellen, die von Entrückung und Himmelfahrt handeln oder zu handeln scheinen. Dabei unterscheidet er sachgerecht Entrückung als endgültiges und als vorübergehendes Ereignis. Im einzelnen befaßt er sich mit der Entrückung des Elija (2 Kön 2,1–18; Sir 48,9.12; 1 Makk 2,58) und des Henoch (Gen 5,21–24; Sir 44,16; 49,14; Weis 4,7–20), mit den Pss 49 und 73 sowie (für eine vorübergehende Entrückung) mit Gen 2,15; 1 Kön 18,12; 2 Kön 2,16, der Entrückung Ezechiels und Habakuks. Schließlich geht er auch auf die „Himmelfahrt" Elohims, Jahwes und des Engels Jahwes ein und berücksichtigt noch den „Herabstieg" Jahwes und seines Engels vom Himmel zur Erde.

Die Arbeit – eine Würzburger Habilitationsschrift von 1971/72 – ist sauber durchgeführt, übersichtlich gegliedert; die einschlägige Literatur ist herangezogen. Intensiv bemüht sich Vf. auch um die Kontexte der einzelnen Stellen. Der Textkritik widmet er mit sicherer Hand besondere Aufmerksamkeit.

Das Bestreben, die methodischen Schritte der modernen Literaturwissenschaft einzubeziehen, ist gewiß lobenswert. Und doch sind gerade hier Bedenken anzumelden. Denn bei der Lektüre dieser Studie erfährt man zwar viel Wissenswertes zu den einzelnen Texten, über „Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt" jedoch kaum etwas Neues. Der methodische Aufwand – eine implizite Methodologie, gegen die als solche nichts einzuwenden ist – geht zu Lasten des eigentlichen Themas. So mag diese Arbeit Anlaß sein zu fragen, ob man künftig in der (kath.) atl. Wissenschaft nur noch „in Methode macht" oder ob man gewillt ist, auch noch Themen anzugehen, vielleicht auch wieder Theologie zu treiben.

Augsburg Rudolf Kilian

Schürmann, Heinz: **Jesu ureigener Tod.** Exegetische Besinnungen und Ausblick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 155 S. kart. DM 19.80

Der Erfurter Neutestamentler legt vier Beiträge der letzten Jahre vor, die als Vorträge entstanden und an verschiedenen Orten veröffentlicht worden sind. Diese Aufsätze ließen sich wegen ihrer Beziehung zum Tod Jesu unter dem Obertitel zusammenfassen. Mit diesem wurde indessen nicht nur ein gemeinsamer Nenner gefunden. Die Einführung (7–15), die Vf. voranstellt, geht vielmehr von der Prognose aus, daß das Kreuzesthema „eine besondere Zukunft haben dürfte" (10). Da wir die Worte und Taten Jesu, seine „Intention", letztlich erst aus dem Kontext seines Geschicks und dem diesem Geschick entsprechenden „Verhalten" erkennen, gewinnt die Frage nach seinem „ureigenen Tod" für das Verständnis Jesu zentrale Wichtigkeit (11f).

Die Beiträge behandeln folgende Einzelthemen: I. Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? (16–65; erstmalig in: Orientierung an Jesus [FS f. J. Schmid], Freiburg 1973, 325–363). II. Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl (66–96; erstmalig in einer ungedruckten FS für G. Delling [1970], zuletzt: BZ 16 [1972] 1–23). III. „Das Gesetz des Christus" (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus (97–120; erstmalig in: Neues Testament und Kirche [FS f. R. Schnackenburg], Freiburg 1974, 282–300). IV. Ausblick: Der proexistente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen? (121–155; erstmalig: Diakonia 3 [1972] 147–160). Sämtliche Aufsätze sind – obgleich erst wenige Jahre alt – überarbeitet und in den Anmerkungen auf den neuesten Stand gebracht worden. Da das Buch – wie Vf. betont – auf Lösungsmöglichkeiten hinweist, „die in der heutigen exegetischen Arbeit und systematischen Reflexion keineswegs allgemein anerkannt sind" (13), sollen seine Argumente und Ergebnisse im einzelnen vorgestellt werden.

I. Der erste Beitrag ist im Untertitel als eine „methoden-kritische Besinnung" bezeichnet. Am Anfang steht eine kurze Auseinandersetzung mit jener Kerygma-Theologie, die nur am „Daß" des Todes Jesu interessiert ist. Vf. zeigt, daß der biblische Glaube „auch an der Frage, wie Jesus seinen Tod bestanden und verstanden hat", Interesse zeigt, und zwar nicht, weil er biographisch an einem „Charakterbild Jesu" interessiert ist, sondern „weil er einen fülligeren Offenbarungsbegriff hat, als ihn eine einseitige Kerygmatheologie voraussetzt" (18). Hinsichtlich der Quellenlage zur Themafrage urteilt Sch., daß mit dem Grundprinzip des methodischen Zweifels zu arbeiten ist und nicht nach dem Grundsatz „in dubio pro tradito". Dem „kritischen Aussonderungsprinzip" (wie es etwa E. Käsemann formulierte) fallen folgende Traditionsstücke zum Opfer: „offene" Leidensweissagungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33f), „verdeckte" Leidensankündigungen (wie Lk 11,29f; 12,49f; 13,31f.33.34; Mk 2,18ff; 10,38f; 12,1–9.10f), schließlich auch Logien über den Heilscharakter des Todes Jesu (Abendmahlsworte; Mk 10,45). Da das Aussonderungsprinzip keine Klarheit über das vermittelt, was Jesus mit seiner jüdischen Umwelt und mit der späteren Gemeinde verbindet, würde seine alleinige Anwendung ein entstelltes Jesusbild entstehen lassen. Sch. glaubt, gerade in den „übrigbleibenden" Forderungen Jesu einen Schlüssel zur Erkenntnis sehen zu dürfen. Mit E. Fuchs will er von dem, was Jesus verlangte, auf das schließen, was er selber tat. Ferner ist das Verhalten Jesu im Zusammenhang mit seinem Geschick zu befragen. Und endlich erteilt Sch. dem Methoden-Monismus eine deutliche Absage, indem er (mit W. G. Kümmel) für den Konvergenzbeweis eintritt, in dem sich hypothetische, wahrscheinliche und moralisch sichere Ergebnisse zu einem Gesamtbild zusammenfügen.

In acht Einzelschritten geht die Untersuchung vor. Sie bejaht zuerst die Frage, ob Jesus ernstlich mit der Möglichkeit eines gewaltsamen Todes rechnen konnte. Am Ende werden auch die Fragen, ob Jesus von seinem bevorstehenden Tod und dessen Heilsbedeutung öffentlich und im engeren Jüngerkreis (ja beim letzten Abendmahl) gesprochen habe, positiv beantwortet. Bei der Behandlung der 5. Frage (Hat Jesus seinen vorausgesehenen Tod heilseffektiv verstanden?) korrigiert Sch. seine 1973 geäußerte Auffassung über eine zeitgenössische palästinisch-jüdische Vorstellung vom stellvertretenden Sühnetod. Er sieht sie nun (nach den Arbeiten von K. Wengst, H. Patsch, J. Roloff und L. Ruppert) erst in der Mitte des 1. Jh. n. Chr. und im hellenistischen Judentum bezeugt (47 mit Anm. 115). Doch ist für die positive Antwort ohnehin die Frage einer zeitgenössischen Bezeugung der einschlägigen Vorstellung nicht ausschlaggebend. Da Sch. die Abendmahlsworte und Mk 10,45 in diesem Zusammenhang ausklammert, stützt sich seine Argumentation auf die grundlegende Dienstforderung Jesu (Mk 9,35; 12,33) besonders gegenüber den Armen und Bedürftigen. Dienstwille war aber auch seine „eigene Lebenshaltung" (48). Für die Forderung Jesu ist die Feindesliebe besonders charakteristisch. Diese Forderung wird Jesus aber auch an sich selbst gerichtet haben (liebende „Proexistenz"; 48) und so in den Tod gegangen sein (49). Speziell Jesu Engagement für die Sünder, seine Sünderliebe, führt an eine positive Beantwortung der Frage heran (50). So konvergieren verschiedene Anhaltspunkte „zu der Vermutung, daß Jesus seinen eigenen Tod liebend, fürbittend, segnend und heilseffizient durchgestanden und verstanden hat" (ebd.).

II. Der zweite Aufsatz fragt nach dem „Abendmahls verhalten Jesu" und klammert, dem kritischen Auswahlprinzip folgend, die Abendmahlsworte aus. Über die „ipsissima facta Jesu bei seinem letzten Mahl" soll der Weg zur „Gebärdesprache" der Abendmahlshandlung gefunden werden (67). Die eucharistische Doppelhandlung, die in Korinth dem Sättigungsmahl folgte (1 Kor 11,17–26), weist in ihren beiden Teilen unverkennbar auf palästinischen Ursprung. Die Brothandlung ist bereits zur Bechereucharistie an das Ende des Mahles gewandert (vielleicht schon in Palästina). Weist aber nicht doch gerade die Akzentuierung der Brot- und Becherhandlung – gemäß einem verbreiteten Urteil – auf hellenistischen Ursprung? Sch. glaubt dem widersprechen zu müssen, weil das Zusammenwachsen des „Brotbrechens" mit der „Bechereucharistie" zu einer Doppelhandlung schon die Überzeugung von der Bedeutsamkeit beider Gesten voraussetzt (74). So lassen sich die beiden Mahlgesten als Erinnerung an Jesu letztes Mahl verstehen (75–78), insbesondere, wenn man auch die Unterschiede gegenüber dem jüdischen Brauch in Rechnung stellt (der eine Becher wird allen Tischgenossen gereicht; die Handlung ist von deutenden Worten begleitet).

Setzt man den jesuanischen Ursprung der Doppelhandlung voraus und sucht ihren Sinn zu erfassen, so ergibt sich eine Konvergenz mit den Begleitworten. Das Brechen und Austeilen des Brotes und das (ungewöhnliche) Reichen des Weinbechers bedeuten eine Segensgabe (die verheißen oder bereits zuteil wird). Der Gebegestus bezeichnet eine Segensvermittlung. Die verschiedenen Überlieferungen der Begleitworte kommen überein in der Bezeugung des Bundesgedankens und des Sühnetod-Gedankens. Hält man ersteren („bei größter historischer Skepsis") für ungesichert, so ist doch der „eschatologische Gedanke" nicht zu eliminieren (84). Jesus hat im Angesicht des nahen Todes den Seinen „das eschatologische Heil mit emphatischer Geste zugesprochen" (85). Ob Jesus dieses Heil auch effektiv an seinen Tod knüpfte, es als Frucht seines Todes deutete, läßt sich zwar nicht sicher ausmachen. Immerhin aber verbinden Lk 22,16 und Mk 14,25 den eschatologischen Ausblick mit der Todeserwartung: „Die Basileia kommt trotz der Todeskatastrophe" (87). Wer aber als Sterbender – so fragt Sch. vorsichtig – in

solchem Hingabegestus das Heil Gottes zuspricht – „gibt er sich nicht sterbend proexistent selbst mit hinein in diese Darbietung" (88)? Gattungsgemäß sind die Abendmahlshandlungen als „prophetische Symbolhandlungen", näherhin als „eschatologisches Erfüllungszeichen", zu bestimmen. Sie kündigen nicht nur Künftiges an, sondern in ihnen wird bereits „alttestamentlich prophezeite Zukunft als nunmehr erfüllt angezeigt und angeboten" (92).

III. Der nächste Beitrag geht von der Diskussion um das Proprium christlicher Sittlichkeit aus und möchte dieses als wesentlich vom Tode Jesu bestimmt sehen. Das Kontinuum zwischen der nachösterlichen Kreuzesbotschaft und dem vorösterlichen Verkündiger wird auch hier in jener Proexistenz gesehen, in der Jesus in den Tod ging. Wenn Paulus die maßgebliche sittliche Forderung im „Gesetz des Christus" sieht, denkt er an die Verbindlichkeit von Jesu Verhalten und Wort. Paulus bezieht sich, wo er Herrenworte anklingen läßt, fast immer auf das Liebesgebot Jesu (Gal 5,14; Röm 13,8ff u.ö.). Er akzentuiert die Worte Jesu auf das Liebesgebot hin, „weil er Jesu Wort von der sich selbst erniedrigenden Liebe des Sohnes Gottes her interpretiert" (102). Die Wortbildung vom „Gesetz des Christus" bringt in Prägnanz das Sittlich-Geforderte auf eine „Kurzformel". Das Gebot der Liebe ist dabei von der Forderung der Herrenworte und vom Verhalten Jesu her radikalisiert. „Die Liebe der Selbstaufgabe und Selbsterniedrigung Christi ist nach Paulus letzte Norm und Kraftquelle sittlichen Verhaltens" (112).

IV. Der abschließende Teil – im Untertitel als „theologische Meditation" bezeichnet – möchte im Hören auf die „Zeichen der Zeit" eine „Prognose über das Christusbild von morgen" wagen. Dabei geht Vf. von den Inspirationen und Erfahrungen aus, die z. B. Teilhard de Chardin und Charles de Foucauld unserer Zeit vermittelten. Die beiden von diesen entworfenen Christusbilder divergieren auf den ersten Blick, insofern das eine gesellschaftsbezogen (bzw. kosmologisch) und das andere existential geprägt erscheint. Dennoch müssen sie nicht gegensätzlich gesehen werden. Das „evolutive" Christusbild gibt nicht mehr her „als eine vage Horizontvorstellung", bietet aber einen „geeigneten Radius, wenn eine andere Christuserfahrung, der ‚proexistente Christus', als die zentrierte Mitte deutlich wird" (136f). Das neue, im epochalen Umbruch der Gegenwart aufbrechende Christusbild ist „der Jesus des Engagements, in dem uns das Engagement Gottes trifft, der proexistente Christus, in dem uns der ‚Gott-mit-uns' begegnet" (150).

Gerade wer – wie der Rezensent – die Einzelbeiträge bereits kannte, wird bei der Lektüre der Buchveröffentlichung über die Geschlossenheit der Gesamtkonzeption staunen. In dieser Geschlossenheit liegt gewiß die Stärke des Entwurfes und wohl auch – wie bei Konvergenzbeweisen – seine Überzeugungskraft. Ist sie aber nicht auch eine Schwäche, und zwar deswegen, weil sie Konvergenzargumenten entspringt? M. E. ist bei dem Gewicht, das Sch. den ethischen Forderungen Jesu beimißt, doch auch zu fragen, inwieweit diese Forderungen (bis hin zum Liebesgebot) von der nachösterlichen Sicht des Todes und der Auferstehung Jesu geprägt sind. Wahrscheinlich wird – angeregt durch das Buch – die Tragfähigkeit und Methodik von konvergierenden Einzelargumenten in der Exegese weiter geprüft und erörtert werden. Beweis-Ketten, wie die des ersten Aufsatzes, könnten theoretisch wohl auch zu einem anderen Zielpunkt führen.

Man darf annehmen, daß nicht nur das Christusbild des Buches, der „proexistente" Christus, Zukunft hat, sondern auch das Buch selbst. Es kann die systematische Christologie anregen, erstarrte Denkformen aufzulockern und neue Wege zu suchen, die nicht zuletzt der zeitgemäßen Verkündigung dienen. Weil Sch. selbst – besonders im letzten Beitrag – den Vorstoß in die Systematik wagte, wird man seinen Beitrag sicherlich aufgreifen.

Da das Buch aufmerksame Beachtung verdient, wäre ihm zu wünschen, daß es – vor allem in den Anmerkungen – weniger fehlerhaft gedruckt wäre. Inwieweit geht die große Zahl von Druckfehlern und Versehen auf den Herder-Verlag zurück, der „die Zitationsweise vereinheitlichte" (15)? Dem Rezensenten fielen auf folgenden Seiten (Anmerkungsziffer in Klammern) Korrigenda ins Auge: 10 (10); 11 (14); 19 (14); 22 Zl. 15; 24 Zl. 11; 25 (40); 34 (69a. 70); 35 Zl. 2; 38 (80); 40 Zl. 23; 40 (92); 46 (113); 50 (125); 55 (143); 68 (6); 70 (14); 82 Zl. 15; 92 (70); 98 (2); 100 (9); 109 (27); 116 (46); 128 (8); 152 (61). Leider fehlen die Zwischenüberschriften, die bei Sch. stets gute Übersicht und Lesbarkeit ermöglichen, beim IV. Beitrag im Inhaltsverzeichnis. Schließlich läßt die Präsentation des Buches nichts von der „Reihe" erkennen, der es angeblich (14) angehört.

Bochum Gerhard Schneider

Schenke, Ludger: **Der gekreuzigte Christus.** Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1974). 150 S. (Stuttgarter Bibel-Studien 69) kart.-lam. DM 14.80

Die knappe Studie – vom Autor selbst als „die notwendige Fortsetzung und Ergänzung" (7) seiner Dissertation (Studien zur Passionsgeschichte des Markus [FzB 4] Würzburg 1971) begriffen – untersucht in drei Kapiteln zu jeweils zwei Hauptabschnitten (A. Literarkritische Analyse; B. Aussage und Intention der ursprünglichen Fassung) die Textabschnitte Mk 14,53–15,20a; 15,20b–47 und 14,32–52. In der Zusammenfassung wird die „ursprünglichste Schicht einer vormarkinischen Passionsgeschichte" (135) mit folgendem Umfang vorgestellt: Mk 14,(1a.)32a*.34.35a.36–38.(40c.) 42.53*–47.50.53a.55–56.60–62a.63–65; 15,1*3–5.2 . . . (15b*.)16–20.22–27.29a.31b.32.34a.36a.37.39.42*–47; die Erzählung sei „durch ein elementares Interesse am Ausgang der Geschichte Jesu gekennzeichnet", die „vom Osterglauben her gedeutet" (138) sei. Ziel des Passionsberichtes sei die Darstellung der Passion Jesu „als das Leiden und Sterben des Messias" (139), wozu das Motiv „vom leidenden Gerechten" herangezogen worden sei. Der Erzählung gehe es neben der „Begründung und Bestärkung des Glaubens an den gekreuzigten Messias Jesus" im „Binnenraum der christlichen Gemeinde" (139) auch um apologetische Auseinandersetzung mit der „irdisch-nationalen Messiaserwartung" des „orthodoxen Judentums" (140). Der Passionsbericht ist nach Schenke in der Jerusalemer Urgemeinde entstanden und hat seinen „Sitz im Leben" im Gottesdienst.

Eine „einheitliche frühe Redaktion des ursprünglichen Passionsberichtes" (141) erblickt Schenke in Mk 14,57–59.62b; 15,6–15a.21. 29b.30.33.38, Versen, die durch „antijüdische Polemik" gekennzeichnet seien und den Tod Jesu als Grenzscheide zwischen alter und neuer Heilsordnung vorstellten. Die Redaktion soll „in Kreisen jener Hellenisten der Jerusalemer Urgemeinde anzusetzen (sein), die sich um Stephanus geschart hatten und nach Ausweis von Apg 6–7 heftig gegen Tempel und Gesetz polemisierten" (143).

Die Kritik hat bei der monistischen und methodisch ungeklärten Handhabung literarkritischer Methodik und traditionsgeschichtlicher Analyse anzusetzen. Gerade bei einem frühen Ansatz der Entstehung der Passionsgeschichte, den Schenke mit Recht vertritt, und angesichts viel breiteren Einflusses der passio-iusti-Motive auf die bei Markus gebotenen Passionsmaterialien, die Jesu Weg nach Jerusalem bereits einschließen [vgl. R. PESCH, Die Überlieferung der Passion Jesu, in: K. KERTELGE (Hg. v.), Rückfrage nach Jesus (QD 63). Freiburg 1974, 148–173], verbietet sich eine (von Schenke noch vergleichsweise gemäßigt betriebene) „Zerstückelung" der vormk Passionsgeschichte, wie sie der Trend gegenwärtiger „Forschung" spiegelt.

Die literarkritische Analyse (die sich wiederholt in Widersprüche verwickelt) wird mit untauglichen Mitteln betrieben, vor allem mit Geschmacksurteilen, Vorschriften darüber, wie ein Autor hätte schreiben bzw. ein Erzähler hätte erzählen sollen (bestimmte Textabfolgen gelten als ursprünglich „schwer denkbar", Wiederholungen – ohne den Versuch einer textimmanenten oder gar historischen Interpretation – als „fehl am Platze"; der Kritiker entscheidet nach Gutdünken, was „nach Abzug redaktioneller Elemente durchaus organisch wäre", wertet „kunstvolle Verschachtelung" als „künstliche Art der Verknüpfung" usw.); Spannungen werden in den Text hineingelesen, der Versuch, etwa die Unterscheidung der Verhörszene zwischen dem Hohenpriester und der Gruppe der Hohenpriester historisch zu erklären, wird gar nicht erst unternommen (26). Aus dem paränetischen Charakter der Verleugnungsgeschichte wird unzulässig doppelt gefolgert: „Damit erweist sich die Verleugnungsgeschichte als in sich geschlossene und eigenständige Einzelerzählung, die nicht zur vormarkinischen Passionsgeschichte gehört haben kann" (22). Die literarische Arbeit des Markus ist nicht einläßlich genug kontrolliert: 14,66 (eine der wenigen „zuständigen Einleitungen" im Mk-Ev) geht ebenso wenig wie 14,3 (vgl. R. PESCH, in: Orientierung an Jesus. FS J. Schmid. Freiburg i. Br. 1973, 267–285) auf die red. Arbeit des Markus zurück (vgl. R. PESCH, in: NT und Kirche. FS R. Schnackenburg. Freiburg i. Br. 1973, 42–62); zuständliche Einleitungen gehören nicht zu den Charakteristika mk Redaktionsarbeit, Schenke operiert nur mit dem grammatischen Befund „mit εἶναι konstruierte Genitivus-absolutus-Konstruktionen" (16) und verhandelt z. B. 8,1 und 11,11 auf gleicher Ebene.

Das Gesamtergebnis der Untersuchung ist als Summe von literarkritischen Fehlurteilen zu bewerten. Nach Auffassung des Rezensenten trifft diese Bewertung allerdings alle jüngeren Untersuchungen zur mk Passionsgeschichte. Eine Aufarbeitung der in der ntl. Exegese insbesondere bei der Literarkritik gehandhabten Methode ist dringend überfällig, sollen nicht beliebig viele unterschiedliche Ergebnisse in Untersuchungen produziert werden, die in ihrer Variationsbreite und Widersprüchlichkeit den wissenschaftlichen Charakter der Disziplin, aus deren Arbeit sie stammen, öffentlich in Frage stellen. Gemeinsame Bemühung tut not.

Frankfurt a. M. Rudolf Pesch

Cullmann, Oskar: **Der johanneische Kreis.** Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannesevangeliums. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1975. XII, 111 S. kart. DM 14.80

Während der letzten drei Jahrzehnte hat O. Cullmann wiederholt zu historischen und theologischen Fragen des Johannesevangeliums Stellung genommen. Seine Auffassung der Entstehungsverhältnisse dieses Evangeliums legt er nunmehr zum ersten Mal in einer Synthese dar, die ursprünglich als Einführung in einen geplanten Kommentar gedacht war (vgl. S. VII). Diese Mitteilung macht deutlich, daß seine Auffassung aus der exegetischen Arbeit entsprungen ist und weiterhin auf die Prüfung durch die Exegese angewiesen bleibt.

Der Titel der Untersuchung „Der johanneische Kreis" markiert den Schwerpunkt, dem die Beobachtungen und Überlegungen des Vf.s gelten. Daß hinter dem Johannesevangelium eine Gruppe steht, ist mittlerweile akzeptiert, wenn sie auch in der Forschung sehr verschieden charakterisiert wird. Die Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums ist dadurch noch dringlicher geworden, da es nun gilt, sein Verhältnis zu dieser Gruppe zu bestimmen. Daß man bei der Suche nach möglichen Antworten nicht ohne Hypothesen auskommen wird, ist von vorne herein klar. Die Frage ist, ob Hypothesen aufgestellt werden können, deren Argumentationskraft ausreicht, um die historischen und theologischen Beobachtungen am Text plausibel zu erklären, ohne neue Fragen aufzuwerfen, denen wiederum nur mit Hypothesen begegnet werden kann. Eine gewisse Zurückhaltung empfiehlt sich aus der Kenntnis der kritischen Arbeiten zum Johannesevangelium von selbst.

Solche Behutsamkeit kennzeichnet denn auch die knapp gehaltene Darstellung der Frage nach Redaktion, Quellen und etwaigen Umstellungen des Textes (1–11). Nach eigenem Ausweis handelt es sich bei Jo 21 um Redaktionsarbeit (Jo 21,24f). Der Annahme mehrerer Redaktionen stellt sich indes mit der Einheit in Sprache und Stil besonders die Einheit der theologischen Absicht entgegen, an deren Bedeutung dem Vf. sehr gelegen ist. Für die anstehende Frage nach dem „johanneischen Kreis" springt heraus: „der Verfasser hatte Schüler um sich, die bei der Herausgabe und Revision des Evangeliums als Redaktoren in Erscheinung treten" (5). Hinsichtlich der johanneischen Sonderquellen (Semeia-Quelle"; Quelle der Offenbarungsreden) möchte Vf. lieber von Sondertraditionen sprechen, die möglicherweise schon partiell schriftlich fixiert waren (7f). Damit zeichnet sich das Problem einer Geschichte der johanneischen Tradition ab, die mit der Geschichte der sie tragenden Sondergruppe zusammengeht. Der Verfasser des Evangeliums ist nach C. aber nicht als bloßer Sammler oder Sprecher der durch diese Gemeinschaft überlieferten Traditionen vorzustellen. „Er muß im Gegenteil ... eine sehr starke literarische und theologische Persönlichkeit gewesen sein, wie sie mit der keines anderen Evangelisten zu vergleichen ist" (8).

Damit ist das Stichwort genannt für die Darstellung der Absicht des Evangelisten, womit der Verfasser des Evangeliums gemeint ist (12–19), für die Erörterung des historischen Wertes des 4. Evangeliums (20–25) und die Frage nach Sprache, Stil und literarischer Eigenart (26–29). Der Evangelist hat die Gewißheit, vom Geist der Wahrheit inspiriert zu sein und sich alles dessen zu erinnern, was Jesus gesagt und getan hat. Er besitzt einerseits Sondertraditionen über Ereignisse, andererseits das Bewußtsein, alle Ereignisse in besonderer Sicht theologisch zu beurteilen (13). „... in jedem Einzelereignis des Lebens des inkarnierten Jesus will der Evangelist zeigen, daß gleichzeitig der in seiner Kirche gegenwärtige Christus schon am Werke ist. Von jeder Erzählung aus zieht er also die Linie weiter, die zum auferstandenen Christus führt, der in allen Betätigungen seiner Gemeinde am Werke ist: im Gottesdienst, in der Mission, im Kampf mit den ungläubigen Juden und den Häretikern" (14). Weil die Offenbarung Gottes im fleischgewordenen Logos Höhepunkt und Zentrum allen Heilsgeschehens ist, wird sie mit der Geschichte Israels und dem Schöpfungswort am Anfang verbunden und in die Geschichte der Gemeinde hinein verlängert. Dabei denkt der Evangelist freilich zunächst an die joh. Sondergemeinde. Er bemüht sich, „den legitimen Charakter der besonderen Ausprägung des Christentums zu verteidigen, die diese Gruppe kennzeichnet ...". Er will zeigen, daß seine Gemeinde wirklich auf Jesus zurückgeht, daß sie von Jesus gewollt ist. „Sie ist Kirche Jesu wie die übrigen" (15). Einen direkt polemischen Gegensatz gegen den großen Strom der Kirche kann C. nicht erkennen. Der Evangelist hebe seine eigene Gruppe zwar deutlich von der durch Petrus repräsentierten ab, bekämpfe aber Petrus nie (15f). – Wie ist aber dann zu charakterisieren, daß Petrus Jo 13,24 für seine Frage nach dem Verräter der Vermittlung des Jüngers, den Jesus liebte, bedarf und der andere Jünger nach Jo 20,4 ausgerechnet demjenigen den Rang abläuft, dem die Ostertradition die Ersterscheinung zuspricht – von Jo 21 nicht zu reden? („Petrus kommt als erster an, dann der Lieblingsjünger" – sic! S. 74 – vgl. aber Jo 20,4!) Wenn es darum geht, die eigene Gruppe mit dem Argument, von Jesus selbst so gewollt zu sein, zu legitimieren, kann m. E. Polemik nicht ausbleiben. Doch dies nur am Rande!

Die eigentliche Problematik scheint mir darin zu liegen, daß diese Sicht die Leistung des Evangelisten sein soll, was ihn zweifellos als überragende Persönlichkeit kennzeichnet. Doch ist die Zusammenschau von Leben Jesu und Leben der Urgemeinde, wie Vf. S. 17 feststellt, nicht erst johanneisch. Kann man aber das typisch-Johanneische so kennzeichnen: es handle sich im Fall der synoptischen Tradition „eher um das kollektive und mehr unbewußte Werk der ersten Christen, also gerade nicht um eine eigentlich bewußte Absicht" (17f)? Dagegen sei im Fall des 4. Evangeliums die „Simultanbetrachtung Jesu, des Inkarnierten und des in der Kirche gegenwärtigen Christus, das bewußte Ziel, das ein individueller Verfasser verfolgt" (18)? Die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den syn. Evangelien lassen eine solche Gegenüberstellung schwerlich zu. Gerade hier wird aber auch deutlich, daß das theologische Interesse gegenüber dem Anspruch, Tatsachen mitzuteilen, dominiert. Wenn dies bei Mt und Lk zweifellos Leistung der Evangelisten ist, kann man für das 4. Evangelium unterstellen, „das ganze Unternehmen des Evangelisten wäre sinnlos, wenn er Taten und Worte des Inkarnierten nicht als ganz real ansähe ..." (20)? Was die Reden anlangt, hält sich, wie C. betont, der Evangelist für berechtigt, „sie auf souveräne Weise weiterzuführen" (24). Sollte er gestalterisch nur in den Redestoff eingegriffen haben? Und wenn der Kreis, für den er schreibt, dieses Vorgehen akzeptiert, muß man dann nicht damit rechnen, daß bereits die in diesem Kreis vorgeformte Tradition ebenso geprägt ist?

Der Charakterisierung der Tradition ist denn auch der gewichtige Mittelteil der Untersuchung gewidmet (30–66). Daß die Alternative: palästinensisches Judentum oder hellenistisches Judentum der Diaspora irrig ist, ist unbestreitbar. Der Hellenismus hat das palästinensische Judentum zur Zeit Jesu tiefer geprägt als lange angenommen wurde. „Gewisse synkretistische Tendenzen sind also keineswegs nur eine besondere Erscheinung der griechischen Diaspora" (31). Das heterodoxe Judentum Palästinas, dem Qumran und die Täuferbewegung einschließlich der hinter den mandäischen Schriften stehenden Traditionen zuzuordnen sind, weist prägnostische Züge auf (36). Und von daher erklärt sich auch, daß es in gnostischen Kreisen hoch geschätzt wurde. Die Frage, „ob es in der Urkirche Jerusalems nicht auch eine Gruppe oder Gruppen gab, die von diesem Judentum herkamen" (43), beantwortet C. mit dem Hinweis auf die Hellenisten Apg. 6. Sie gehören nach Apg von Anfang an zur Urgemeinde, vertraten aber wohl ein anderes Judentum, schon bevor sie sich der christlichen Gemeinde anschlossen. Die theologischen Grundgedanken dieser Gruppe sieht C. in der Ablehnung eines festen Kultortes (vgl. Apg 7; Jo 4,21) und einem starken Interesse an der Samariamission (Apg 8; Jo 4,31–42). Die Linien, die von den Hellenisten in Apg und vom 4. Evangelium her zum heterodoxen Judentum führen, findet C. in der samaritanischen Ausführung dieses Judentums am deutlichsten wieder. Das erklärt sowohl den Missionserfolg des Philippus in Samaria wie den prophetischen Hinweis hierauf in Jo 4,38 (51). „... der Hintergrund des Evangeliums (ist) in einem demjenigen der Jerusalemer Hellenisten (Stephanus) analogen jüdischen Umkreis zu suchen ..." (56). Innerhalb des Urchristentums ist die joh. Gruppe zwar in die Defensive gedrängt, aber „ohne die auf den Zwölfen fußende Kirche anzugreifen" (60). „Die Einheit der beiden freilich sehr verschiedenen Jüngergruppen ist letzten Endes wohl in Jesus selbst begründet" (ebd.).

Die damit aufgeworfene Frage ist eng verknüpft mit der nach dem Verfasser des 4. Evangeliums. C. versucht, aus dem Gesamtcharakter des Evangeliums ein Bild des Verfassers abzuleiten, indem er sich eng an die Beobachtungen zu den Traditionen und Absichten des Werkes anschließt. Danach ist der Verfasser vom Geist inspiriert, beschäftigt sich mit der Organisierung der Gemeinde, besonders mit Gottesdienst und Mission; er entstammt einem heterodoxen jüdischen Kreis, wie die Ablehnung des Tempelkultes zeigt; er interessiert sich besonders für den Täufer, bekämpft aber die Täufersekte; den hellenistischen Samariamissionaren mißt er große Bedeutung bei; er stammt wohl selbst aus Judäa, da die Auswahl seiner Erzählungen solche bevorzugt, die dort spielen; der Zwölferkreis spielt kaum eine Rolle, er kann also nicht dazu gehört haben; er kennt gemein-urchristliche Traditionen, verfügt aber auch über besondere Erinnerungen; er zeigt einen hohen Bildungsgrad, wie seine theologische Beurteilung des Lebens Jesu zeigt; er gehört zu einer Gemeinschaft, die ein vom synoptischen und paulinischen verschiedenes Christentum pflegt, das er durch seine Leben-Jesu-Darstellung auf den inkarnierten Jesus zurückführt; er hat ein hohes Bewußtsein von seiner Mission, hält aber die Beziehung zur Gesamtkirche aufrecht; sein Name ist auf Grund seines Werkes nicht zu erraten (70f).

Alles in allem eine sehr deutliche Charakteristik. Sie ist indes nur möglich, weil es für C. schon vorher feststeht, daß der Verfasser eine profilierte Persönlichkeit ist. Denn vieles von dem, was über ihn gesagt wird, ist als Charakteristik von Traditionen erhoben. Lassen sich Eigenschaften von Traditionen, so wie es hier geschieht, auf ein Individuum einfach übertragen?

Nach der Behandlung der äußeren Zeugnisse über den Verfasser des 4. Evangeliums (71–74), wendet sich C. dem inneren Zeugnis des Evangeliums über einen anonymen Jünger zu. Jo 21,24 nennt der Redaktor den Jünger, den Jesus liebte, als Verfasser von Jo 1–20. Er ist für C. mit dem Anonymus von Jo 1,35–40 und Jo 18,15f identisch, da Jo 20,2 beide Bezeichnungen kombiniert. Möglicherweise ist die Bezeichnung ἄλλος μαθητής ursprünglich und die Kennzeichnung als den, „den Jesus liebte –", geht auf den Redaktor zurück. Für den Redaktor ist laut C. dieser Jünger eine konkrete Person, nämlich der Verfasser des Evangeliums, der nicht allzu lange, bevor er über ihn schrieb, gestorben ist. Er kann kein Mitglied des Zwölferkreises sein, schon gar nicht einer der Zebedäussöhne, denn diese sind Jo 21,2 anwesend, vielmehr wohl einer der Jo 21,2 namentlich nicht Genannten (79). Eine Identifikation mit Johannes, Markus oder Lazarus fällt schwer (80f). Die Erörterung der Augenzeugenschaft (83–88) führt hier auch nicht weiter. Die Schwierigkeit, daß ein Augenzeuge offenkundig spätere Elemente, die ein sekundäres Entwicklungsstadium der Tradition anzeigen, nicht wohl habe übernehmen können, löst C. mit dem Hinweis darauf, „daß der Verfasser des Johannes-Evangeliums nur für eine beschränkte Zahl der berichteten Ereignisse als Augenzeuge in Betracht kommt. Für die anderen hat er die Tradition benutzt" (84). Es bleibt dann für den Unterschied der Lehre Jesu nach den Synoptikern und nach Johannes vor allem der Hinweis auf das Q-Wort Mt 11,27 / Lk 10,22 und die Frage, ob es sich in der bei Johannes überlieferten Lehre Jesu um eine „intimere" Lehre, „die nicht alle Jünger gekannt" haben, die aber dennoch keine Geheimlehre gewesen sei, handle (85f). C. hält dies für möglich. Denn wenn man nicht ausschließen will, daß Menschen aus heterodoxen jüdischen Randgruppen sich Jesus anschlossen, wird man die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Jesus – in wie immer gearteter Auseinandersetzung mit diesem Judentum – sich gegen ihre Auffassungen nicht total gesperrt hat (vgl. 84f). – Es bleibt aber dennoch die Frage, ob sie sich ihm wirklich in der hier vorauszusetzenden Breite angeschlossen haben, so daß Jesus zu seinen Lebzeiten zwei Arten von Jüngern gehabt hätte, wofür C. in Lk 10,1 einen Hinweis sieht (96). Der Anonymus, vom Redaktor dann wohl als der, „den Jesus liebte", bezeichnet, wäre demnach ein Augenzeuge für bestimmte Ereignisse in Jerusalem und Judäa und zugleich Haupt der Jüngerschaft aus den jüdischen Randgruppen. – Phantastisch. Es ist nur konsequent, wenn C. dazu neigt, „die ursprüngliche Abfassung des Evangeliums als zumindest ebenso alt, wahrscheinlich sogar älter als die des ältesten der synoptischen Evangelien anzusehen" (101). Als Ort, an dem sich der Verfasser des Evangeliums zuletzt aufhielt und an dem der Redaktor gearbeitet hat, scheinen Syrien wegen der Herkunft der Salomons-Oden und – vielleicht noch eher – Transjordanien als Heimat des Synkretismus, vor allem der täuferischen Bewegungen, eher in Betracht zu kommen als Ägypten oder Kleinasien (102f).

Die Darstellung Cullmanns ist von Anfang bis Ende mit einer bestechenden Konsequenz durchgeführt und in den Details vorsichtig zurückhaltend im Erwägen verschiedener Möglichkeiten. Nicht zuletzt aber liegt gerade im überlegten methodischen Vorgehen von Anfang an das Ziel beschlossen, zu einem Resultat zu kommen, das die gängigen Vorschläge in den Schatten stellt. Dies gelingt durch die Qualifikation des Verfassers des Evangeliums von den im 4. Evangelium sich meldenden Traditionen her und das Herunterspielen des polemischen Charakters. So kann dann schließlich die Einheit nur noch in zwei verschieden gearteten Jüngerkreisen Jesu begründet werden. Der wesentliche Aufweis der Tradition jüdischer Randgruppen bietet indes die Möglichkeit eines Ansatzes, der die Diskussion zwar schwerlich zu dem von C. hier erreichten Ziel wird führen können, sich aber weithin seiner Anregung und seinen exegetischen Erkenntnissen verdanken wird.

Augsburg Herbert Leroy

Kannengießer, Charles: **Foi en la résurrection – résurrection de la foi.** – Paris: Beauchesne (1974). 155 S. (Le point théologique 9) kart. FF 21.–

Ch. Kannengießer, Professor am Institut Catholique de Paris und Fachmann für Patristik, wendet sich in Form theologischer Reflextionen an weitere Kreise und versucht, ihnen das biblische Zeugnis von der Auferstehung zu erschließen. Im ersten und letzten Kapitel des auf verschiedene Konferenzen zurückgehenden Buches geht er von der augenblicklichen Situation in der Kirche aus. In der Bereitschaft zum Umdenken, zur Änderung, sieht er ein Prinzip des christlichen Lebens (résurrection de la foi). „Auferstehung" heißt eben: „Befreiung von der Knechtschaft der Vergangenheit für eine entschiedene Zukunft" (17). In den übrigen Kapiteln (2–4) geht K. auf diese Thematik allerdings nicht näher ein, sondern bietet er einen Überblick über die biblischen Texte, so wie sie heute unter Berücksichtigung ihrer literarischen Eigenart ausgelegt werden können.

Wien Jacob Kremer

Cavallin, Hans Clemens Caesarius: **Life After Death,** Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in 1 Cor 15. Part I. An Enquiry into the Jewish Background. Lund (Sweden): CKW Gleerup (1974). 301 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 7:1) br. öS 235.–

Die zu besprechende Dissertation (Uppsala 1974) ist der erste Teil einer groß angelegten Arbeit über die paulinische Argumentation für die Auferstehung der Toten in 1 Kor 15 und ihren Hintergrund in Judentum, Hellenismus, Evangelientradition sowie Kerygma und Didache der Urkirche. Der bisher vorliegende erste Teil dieses Werkes beschränkt sich auf eine Untersuchung der jüdischen Texte, die als Hintergrund für die Aussagen des 1 Kor in Frage kommen. Thematisch deckt sich die Arbeit teilweise mit den neueren Untersuchungen von K. Schubert, P. Hoffmann, G. W. E. Nickelsburg, G. Stemberger u. a. Bei einer näheren Betrachtung läßt sich aber unschwer das Eigenständige der Untersuchung C's erkennen.

In den einleitenden Bemerkungen gibt sich C. vor allem Rechenschaft über die Fragestellung und Methode seiner Arbeit. Er nennt vier Fragen, die er unter Berücksichtigung des jeweiligen Zusammenhanges an die zu untersuchenden Texte stellen will: (A) Spricht der Text über das Leben nach dem Tod? Wenn ja, sagt er (B) etwas aus über die Auferstehung des Leibes, Unsterblichkeit der Seele oder (C) über andere Alternativen, wie Rückkehr zu einem irdischen Leben oder verherrlichte himmlische Existenzweise? (D) Wann beginnt das neue Leben und in welchem Verhältnis steht es zum Endgericht?

C. geht dann in sehr sorgfältiger und übersichtlicher Weise die einzelnen Textgruppen durch: Hebräische Bibel (allgemein; Dan 12,2f; 12,13), Palästinensisch-apokalyptische Texte (Jub, Hen, Test XII, PsSal, Qumran, Essener, Vita Adae et Evae, LAB, 4 Esr, 2 Bar, ApokAbr, TestAbr, Apocryph. Ez., palästinensische Grabinschriften), Texte der griechisch sprechenden Diaspora (LXX, 2 Makk, 4 Makk, Sap, Philon, Flav. Josephus, Sibyllinische Orakel, Pseudo-Phocylides, Josef und Asenath, 2 Hen, Grabinschriften). Außerdem berücksichtigt er die frühen rabbinischen Traditionen. Ferner geht er kurz auf das Schweigen vieler Texte über ein Leben nach dem Tod (Sir, Judith, Tob, Aristeas, 1 Bar, 1 Makk, 3 Makk, 3 Esr, ParJer, AscMos, MartJes) und auf dessen Leugnung seitens der Sadduzäer ein. Bei der Besprechung der einzelnen Texte bemüht sich C. jeweils zunächst die Herkunft und Gesamtaussage der Schrift zu klären und versucht dann Antwort auf die vier in der Einleitung genannten Fragen zu finden. Dabei hütet er sich sowohl vor voreiliger Überinterpretation wie vor Harmonisierung verschiedenartiger oder gar widersprechender Aussagen. Am Ende faßt er jeweils das Ergebnis der Einzeluntersuchung zusammen.

Im letzten Kapitel bietet C. zunächst (197f) einen statistischen Überblick, wobei er sich der Grenze einer solchen Statistik bewußt bleibt. In mehreren Thesen faßt er die wichtigsten Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen (199–202): keine einheitliche jüdische Lehre über das Leben nach dem Tod; die verschiedenartigen Vorstellungen können nicht bestimmten Schichten zugeordnet werden und besitzen als solche keinen hohen Wert; die Gegenüberstellung „Jüdische Lehre von der Auferstehung des Leibes" und „Griechische Lehre über die Unsterblichkeit der Seele" ist eine grobe Vereinfachung, die dem Textbefund nicht gerecht wird; allerdings ist eine Betonung der Unsterblichkeit der Seele in palästinensischen Texten nicht nachzuweisen; die verbreitete Meinung von einer materialistischen, naiven Auffassung über das Leben nach dem Tod hat in den frühen jüdischen Quellen keinen Anhalt; ziemlich durchgängig finden sich die Motive: Letzter Tag, Hoffnung auf eine Errettung des Gerechten unmittelbar nach seinem Tod, Gericht und Vergeltung; die Idee von einem Zwischenzustand ist als ein sekundärer Harmonisierungsversuch zwischen der Vorstellung von der körperlichen Auferstehung und der Unsterblichkeit der Seele aufzufassen; das durchgängigste Thema ist in allen Texttypen das des Gerichts und der endgültigen Vergeltung; wenn der Glaube an die Auferstehung von den Toten im rabbinischen Judentum zu einem Dogma erhoben wurde, so stellt dies den Schlußpunkt einer langen Entwicklung dar.

Auf drei immer wiederkehrende Motive geht C. dann noch besonders ein (203–210): 1. Die Assoziation zwischen den Seligen und den Sternen, Engeln und anderen himmlischen Körpern. 2. Die Entrückung und Erhö-

hung. 3. Die Heiligen Israels. Als zentrale Bibeltexte, auf die immer wieder zurückgegriffen wird, nennt C. Dan 12 (beeinflußt durch Jes 53 und 26) und Gen 5,24b (Henochs Entrückung). C. schließt seine Untersuchung mit einer „tentative synthesis" und fügt der Arbeit hilfreiche Register bei.

Wenn auch das Ergebnis C's sich, abgesehen von Einzelinterpretationen und besonderen Akzentuierungen nicht wesentlich von früheren Arbeiten unterscheidet, so ist die auf breiterer Basis aufgebaute und übersichtlich dargebotene Untersuchung sehr zu begrüßen. Sie bietet als Bestätigung und Fortführung der früheren Arbeiten für die Auslegung der neutestamentlichen Texte, nicht bloß von 1 Kor 15, sondern auch von Mk 12,18–27, eine solide Grundlage. Mit großem Interesse darf man deshalb den folgenden Teilen des geplanten Gesamtwerkes entgegensehen.

Wien Jacob Kremer

Kremer, Jacob: **Pfingstbericht und Pfingstgeschehen.** Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1973). 297 S. 4 S. Beilage (Stuttgarter Bibelstudien, Bd 63/64) kart. DM 24.–

Die Arbeit ist von ihrem Aufbau her – und darin liegt ihr Wert – als Materialbuch konzipiert. Die ersten beiden Kapitel behandeln das jüdische Pfingstfest und die urkirchliche Geisterfahrung, Realien also, deren Kenntnis Voraussetzung für das Verständnis von Apg 2,1–13 ist. Das dritte Kapitel – es macht etwa zwei Drittel der Arbeit aus – behandelt Texte: den Pfingstbericht, lukanische Kontexte sowie Parallelen biblischer und außerbiblischer Herkunft zur Traditionsgeschichte des Pfingstberichts, insbesondere aus dem Umkreis der Sinaitradition. Die besprochenen Texte werden jeweils in deutscher Übersetzung geboten. Der Pfingstbericht Apg 2,1–13 wird ausführlich in allgemeinverständlicher Form (griech. Wörter stets mit dt. Übers.) philologisch kommentiert. Den Schlußteil bildet ein Kapitel über den Wert der historisch-kritischen Interpretation des Pfingstberichts für Theologie und Kirche.

K. untersucht den Text Apg 2,1–13 primär unter dem Aspekt der Bezeugung eines historischen Ereignisses am Anfang der Geschichte der Urkirche, das er zusammenfassend folgendermaßen kennzeichnet: „In Jerusalem weilende Apostel wurden am Pfingstfest von einer sie überwältigenden Macht ergriffen, die sie als den verheißenen, vom erhöhten Herrn gesandten Heiligen Geist deuteten; dadurch erhielten sie, die beim Tod des Herrn geflohen waren, die Kraft und den Mut, ... allen Menschen, angefangen in Jerusalem, das Evangelium von Jesus, dem «Christus und Herrn» zu verkünden" (267). Zu diesem Resultat, das, wie gesagt, nicht als Zusammenfassung lukanischer Hauptmotive, sondern als historische Feststellung gemeint ist, kommt K. dadurch, daß er den Pfingstbericht seiner „literarischen Eigenart" nach relativiert, ohne seinen dokumentarischen Darstellungscharakter prinzipiell in Frage stellen.

K. betont einerseits, der Text Apg 2,1–13 sei keine protokollarische Wiedergabe eines historischen Pfingstereignisses; andererseits rechnet er gleichwohl damit, daß dieses Pfingstereignis am Anfang der Kirchengeschichte stattgefunden und zur Ausbildung der Apg 2,1ff zugrunde liegende Tradition geführt habe, obwohl es keine sonstigen Zeugnisse dafür gibt. Die These, es handele sich beim Pfingstbericht nicht um protokollartige Berichterstattung, besagt für K. also keineswegs, daß der Text nicht auf seine Weise – K. spricht S. 216 von „symbolischer Andeutung" und „Metapher" – auf ein historisches Ereignis Bezug nimmt. Den historischen Kern gewinnt K. dadurch zurück, daß er Metaphorisches und Symbolisches (z. B. Brausen, Zungen) in für heutiges Verstehen zugängliche Normalsprache rückübersetzt („Brausen" = Metapher für „sich laut kundtuende und zusammenrufende Wirkung" der Herabkunft des Geistes; „Zungen" = Metapher für „Befähigung zu geistgewirktem Sprechen ..."). Es ist die Frage, ob dieses Verfahren der Reduktion literarischer Phänomene auf historische Realität geeignet ist, dem breiten Leserkreis, den K. anspricht, den Zugang zum Verstehen einer für ihn fremden Literatur zu ermöglichen, da doch diese Reduktion auf das Historische letztlich die sog. literarische Eigenart biblischer Gattungen verleugnet.

Von fachlichem Interesse sind vor allem die Thesen zum Verhältnis von Tradition und Redaktion. K. rechnet mit Tradition vor allem im Bereich der VV 2f und 9–11. Er nimmt an, daß der Pfingstbericht bereits vorlukanisch als selbständige literarische Einheit tradiert worden sei, betrachtet allerdings den Völkerkatalog nicht als zum ursprünglichen Bestand gehörig, sondern sieht in den VV 5–13 die lukanische Interpretation der den VV 1–4 zugrunde liegenden Pfingsttradition (vgl. S. 165f, 212f). Die Völkerliste wäre demnach eine von Lukas zur Interpretation der Pfingstüberlieferung herangezogene Tradition ähnlicher Herkunft. (S. 264f wird allerdings die Möglichkeit der ursprünglichen Zugehörigkeit zur Pfingsüberlieferung nicht völlig ausgeschlossen.) Diese Trennung der Traditionselemente erscheint angesichts der traditionsgeschichtlichen Verbindungen sowohl der VV 2f als auch des Sprachenwunders zum Motivkreis der Sinaitraditionen in den rabbinischen Midraschim nicht zwingend, es sei denn, man mißt auch hier mit dem Maßstab des historisch Wahrscheinlichen.

Münster Karl Löning

Franzen, August – **Bäumer,** Remigius: **Papstgeschichte.** Das Petrusamt in seiner Idee und in seiner geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche. – (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1974). 448 S. (Herderbücherei 424) kart. DM 9.90

Diese von August Franzen, dem allzu früh verstorbenen Freiburger Kirchenhistoriker († 1972) begonnene und Remigius Bäumer, seinem Nachfolger auf dem Lehrstuhl, abgeschlossene „Papstgeschichte" fühlt sich der „illusionslosen kritischen Sicht der Dinge als der besten Rechtfertigung des Geschehens" (13) verpflichtet. Das Menschliche in der fast 2000jährigen Geschichte des Papsttums soll gesehen und ernst genommen werden, um durch ihre Krisen und Tiefen, durch ihre Größe und Blüte das Göttliche zu begreifen. Diese komprimierte, übersichtlich geordnete, materialreiche und kritische „Papstgeschichte" wendet sich zunächst an den historisch interessierten Laien – sie schließt hier eine Lücke – aber sie wird auch dem Fachhistoriker von Nutzen sein können. Daß einige Probleme, insbesondere der jüngsten Pontifikate, weniger ausführlich als mancher Leser vielleicht wünschen wird, abgehandelt sind, anderes nur gestreift wird, hat sich bei dem Umfang von etwas mehr als vierhundert Seiten nicht ganz vermeiden lassen, dürfte aber der Zuverlässigkeit der Darstellung und der Gesamtkonzeption keinen Abbruch getan haben. Dieser kleinen Papstgeschichte im Taschenbuch kann man nur eine recht weite Verbreitung wünschen. Soweit wir sehen, ist sie die zuverlässigste und beste, die in diesem Umfang und zu diesem Preise auf dem Markt ist. Für eine Neuauflage wäre die Bibliographie zu erweitern und ein Register beizugeben.

Fribourg/Schweiz Heribert Raab

Iserloh, Erwin: **Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte.** Hrsg. von Klaus Wittstadt. – (Würzburg): Echter (1975). 144 S. kart. DM 18.–

Der Münsteraner Kirchenhistoriker Erwin Iserloh konnte am 15. Mai 1975 seinen sechzigsten Geburtstag feiern. Aus diesem Anlaß hat Klaus Wittstadt, ein Schüler des Jubilars, eine Auswahl von Aufsätzen Iserlohs aus den Jahren 1954 bis 1972 in diesem Sammelband neu herausgegeben.

Die Reihe beginnt mit der Arbeit: „Die Kontinuität des Christentums beim Übergang von der Antike zum Mittelalter im Lichte der Glaubensverkündigung des heiligen Bonifatius". Die Verkündigung des Bonifatius – so wird aufgrund der Briefe des Heiligen herausgearbeitet – trägt typisch germanische Eigenarten an sich: So treten etwa die eigentlich theologischen Fragen gegenüber dem mehr praktischen Verhalten des Menschen zurück; der Ton liegt auf den moralischen Bemühungen. Als seinsmäßige Grundlage der häufig begegnenden Gebetsverbrüderung erscheint nicht eigentlich die Communio sanctorum, sondern vielmehr die auf dem germanischen Stammesbewußtsein beruhende Gefolgschaft und Bruderschaft. Das Kultische spielt bei Bonifatius fast überhaupt keine Rolle. Bei der Bekehrungspredigt wird stark die Allmacht des einen Gottes über die Götter der Heiden herausgehoben. I. kommt zu der Feststellung, das Christentum sei bei Bonifatius noch nicht in seiner Fülle verkündet und realisiert worden, sondern nur in rudimentären Formen und dem Bildungsstand der damaligen Menschen angepaßt.

Der folgende Beitrag: „Der Heilige Rock und die Wallfahrt nach Trier" entstand aus Anlaß der Hl.-Rock-Wallfahrt in Trier im Jahre 1959. Vf. untersucht die mittelalterlichen Quellenberichte über die Trierer Reliquie und kommt zum Ergebnis, von einer Echtheit des Hl. Rockes könne aufgrund der Quellenzeugnisse nicht gesprochen werden. Es handle sich wohl um eine Berührungsreliquie, die im hohen Mittelalter nicht mehr als solche verstanden worden sei und daher habe man das Tuch als echten Rock Christi angesehen. Eine Verehrung des Hl. Rockes erscheint I. dennoch als sinnvoll, zwar nicht als echte Reliquie, aber als ein Bild Christi, wie etwa die Nachbildungen des Kreuzes.

In der Festschrift für Hugo Rahner, die dem „Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit" gewidmet war, ist der Aufsatz: „Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio Christi" erstmals erschienen. I. kann feststellen, daß die Kirche für den von der Imitatio gewiesenen Weg der Frömmigkeit keine entscheidende Rolle spielt. Das Verhältnis der Christen zu Christus wird mehr im Sinne eines Beispiels gesehen und weniger als eine ontische Einigung. Die asketischen Bemühungen richten sich nach der Imitatio auf eine Weltflucht. Der zentralen Botschaft des NT, daß Jüngerschaft Christi sich in Bruderliebe erweisen muß und wir im Nächsten Christus finden, wird die „Nachfolge Christi" nicht gerecht. Sie erweist sich als stark zeit- und personengebunden und kann nicht als Ausdruck christkatholischer Frömmigkeit schlechthin angesehen werden.

Aus I.s umfangreichem Gebiet der Lutherforschung ist der Beitrag: „Sacramentum et exemplum. Ein augustinisches Thema lutherischer Theologie" entnommen. Als Augustinereremit hat sich Luther in seiner Frühzeit intensiv mit Augustinus beschäftigt. Dabei hat er ein Begriffspaar aus der augustinischen Theologie übernommen, das er über lange Jahre hindurch immer wieder aufgreift: sacramentum et exemplum (entnommen aus Augustinus, De trinitate IV 3). Luther betont im Zusammenhang mit diesem Theologumenon, daß der äußeren, moralischen Nachfolge Christi (exemplum) die innere Gemeinschaft mit ihm (sacramentum) vorangehen müsse. Es ist notwendig, daß zuerst sakramental d. h. geistlich, gnadenhaft, etwas an uns geschieht, bevor wir dem Beispiel Christi entsprechend handeln können. Iserloh meint, diese Linie von Luthers Theologie müßte viel mehr beachtet werden, dann könnte man nicht mehr so unbesehen von einer bloß imputativen Rechtfertigung bei ihm sprechen.

Dem Problem: „Aufhebung des Lutherbannes? Kirchengeschichtliche Überlegungen zu einer aktuellen Frage" ist der folgende Aufsatz gewidmet. Im Jahre 1971 wurde von einigen Kreisen eine rege Initiative entwickelt, den Papst zu bewegen, die Bannung Luthers aufzuheben. I. untersucht in seinem Beitrag, was der Bann kirchenrechtlich überhaupt bedeutet, nämlich das deklaratorische Urteil, daß sich jemand mit bestimmten Lehraussagen außerhalb der Kirche gestellt habe. Es sei danach zu bezweifeln, ob man einen Toten vom Bann befreien könne, ohne daß sich dieser zuvor von den inkriminierten Anschauungen gelöst habe. Es wäre nach I. für das ökumenische Gespräch verhängnisvoll, wenn der Eindruck entstünde, als identifizierten sich die Kirchen mit den polemischen Übersteigerungen Luthers von 1519/21. Im Falle einer Aufhebung könnten sich nämlich Katholiken und Protestanten der Aufgabe ledig fühlen, die Polemik von 1519/21 weiter aufzuarbeiten und sich von dem polemischen Luther zu distanzieren.

Der Beitrag: „Revolution bei Thomas Müntzer. Durchsetzung des Reiches Gottes oder soziale Aktion?" befaßt sich mit einem in den letzten Jahren hochaktuellen Thema. I. setzt sich mit der Interpretation Müntzers durch die östliche und z. T. auch westliche (Heinemann) Geschichtsdarstellung auseinander und legt dar, daß Müntzer auch in seinem revolutionären Wollen und Wirken nur von seiner Theologie her zu verstehen ist. Es geht Müntzer um die Durchsetzung des Reiches Gottes in dieser Welt, um das Abtun des „gedichteten, falschen Glaubens", um die Absonderung der Gottlosen von den Auserwählten und deren Bestrafung durch diese. Da sich die Fürsten der gewaltsamen Veränderung entziehen, wird das Volk zum Träger der Revolution, aber nicht um rein sozialer Belange willen, sondern in der Durchsetzung des Reiches Gottes.

„Gott finden in allen Dingen. Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit" ist der folgende Aufsatz überschrieben. Indem er vor allem die geistlichen Briefe des Ignatius analysiert kann I. herausstellen, daß es dem Heiligen nicht so sehr um eine Ausdehnung der eigentlichen Gebetszeiten geht, sondern darum, alle Arbeiten und Pflichten als eine Art Gebet anzusehen. So soll alles der Verherrlichung Gottes dienen. Damit diese Haltung jedoch nicht zu einem unkontrollierten Alibi wird, sieht I. einige Voraussetzungen als notwendig an: 1.) Selbstverleugnung: Loskommen vom eigenen Ich; 2.) Unabdingbarkeit des ausdrücklichen Gebetes; 3.) Unterscheidung der Geister; 4.) Gehorsam.

Der letzte Beitrag ist schließlich Pascal gewidmet: „Heil und Erfüllung des Menschen im Gottmenschen. Die Apologie des Christentums bei Blaise Pascal". Unter Verwertung der Pensées sowie der Unterhaltung über Epiktet und Montaigne behandelt I. in einem ersten Abschnitt das Verständnis Pascals vom Elend des Menschen ohne Gott. Weder im Stoizismus Epiktets noch im Skeptizismus Montaignes sieht Pascal eine Lösung für den Menschen, denn ohne die Gottbezogenheit bleibt im Menschen eine unausgefüllte Leere. In einem zweiten Abschnitt wird die Glückseligkeit des Mennschen mit Gott besprochen. In der Lehre von der Erbsünde erkennt Pascal die Deutung der menschlichen Existenz. Heilung und Erlösung aber geschehen nur in Christus.

Das Buch wird durch ein Verzeichnis der wichtigsten Veröffentlichungen abgeschlossen.

Die wieder abgedruckten Aufsätze sind charakteristisch für I.s Arbeiten als Kirchenhistoriker: Er verbindet historische Methode und historisches Problembewußtsein mit eminent theologischen Fragestellungen. Dabei kommt er immer vom Zentrum der Theologie her. Diese Beiträge bringen treffend zum Ausdruck, daß die Kirchengeschichte innerhalb der theologischen Disziplinen eine im positiven Sinne kritische Funktion hat. Man denke etwa an die Arbeiten über die bonifatianische Glaubensverkündigung, über den Hl. Rock oder die Imitatio Christi; aber auch über die Aufhebung des Lutherbannes und die Theologie Luthers zu „sacramentum et exemplum". Immer zeigt sich die historische Betrachtung als Herausforderung für den Theologen und Christen gerade auch in unseren Tagen. Diese Arbeiten I.s verdienen es, heute wieder abgedruckt und auch heute wieder gelesen zu werden.

Würzburg Klaus Ganzer

Osborn, Eric Francis: **Justin Martyr.** – Tübingen: Mohr 1973. VII, 228 S. (Beiträge zur historischen Theologie, Bd 47) kart. DM 48.–; Ln DM 56.–

Auch die Lektüre von sog. „Klappentexten" auf den Schutzumschlägen kann aufschlußreich sein. Gewöhnlich von Verlagslektoren verfaßt, kommen sie gelegentlich einem „Offenbarungseid" gleich. So verständlich das Bemühen dieser „Texter" ist, ihre literarische „Ware" anzupreisen, so kann ihnen doch nicht abgesprochen werden, daß sie gleichzeitig auswerten, was der jeweilige Autor ihnen an Anhaltspunkten lieferte. So auch im vorliegenden Fall. So ist z. B. der erste Satz des vorliegenden Klappentextes: „Justin has many attractions. He argues the truth of the Gospel in a situation not unlike that of the twentieth century. He offers, behind an initial simplicity, a sensitive awareness of very complex issues" mit dem Vorwort des Verfassers identisch. Er hat sein Werk selber richtig charakterisiert. In der Tat sieht man sich einem komplexen Themenpluralismus gegenübergestellt, wenn man allein das Inhaltsverzeichnis liest: chap. 1: The God and Father of All; chap. 2: The Logos of God; chap. 3: The World; chap. 4: The Demons, enemies of the Word; chap. 5: The Knowledge of the Truth; chap. 7: The Holy Scriptures; chap 8: The true Philosophy; chap. 9: Text and Testimonies; chap. 10: The Memoirs of the Apostles; chap. 11: Man, his Nature and his Freedom; chap. 12: History and Recapitulation-Law, Word, Christ; chap. 13: The true Israel; chap. 14: Men of good Hope. Schon in ihrem Aufbau ist diese Gliederung logisch-systematisch nicht einsichtig. Die kritische Reserve beim Leser nimmt dann noch zu, wenn er bei der Lektüre feststellt, daß sie eine Sammlung von Stichworten ist, an welchen die konkreten Forschungsthemen aufgehängt werden. De facto haben die Probleme der Justinforschung die Gliederung diktiert: ihr buntes Spektrum hält richtig fest, daß pluralistisch Thema an Thema abgehandelt wird.

Ein weiterer Test bei Justin-Monographien speziell ist – wenigstens für mich – ob der Autor in das allgemeine Klagelied der Justinforschung miteinstimmt, daß wir bis zum heutigen Tag noch keine Textausgabe für die eine Apologie Justins (so richtig im Anschluß an Wolfgang Schmid S. 11) besitzen, die dem Forschungsstand und den Prinzipien moderner Textphilologie gerecht wird. Seitdem der bekannte Bonner Altphilologe inmitten der Turbulenz damaliger Verhältnisse seine grundlegende Textstudie: „Die Textüberlieferung der Apologie des Justin" in der ZNW 4, 1941, 87–138 veröffentlicht und den gleichberechtigten Stellenwert der indirekten Überlieferung (Euseb, Sacra Parallela, Chronicon paschale) neben der direkten (cod. Paris. gr. 450 s. XIV; nicht mit dem bekannten Arethaskodex Paris gr. 451, s. X zu verwechseln!) nachgewiesen hat, ist der „Weg zu einer kritischen Ausgabe des Justin" (Schmid a.a.O. 88 A.1) frei und festgelegt zugleich. Bis heute aber hat ihn noch niemand beschritten! Wer will da verlegerische Initiative schelten, wenn sie die Textausgabe von Gustav Krüger, Tübingen ^{4}1915 als Reprint herausbrachte (Brill-Leiden 1968), wenngleich Schmid gerade sie besonders hart kritisiert hat? Die Mehrzahl der heutigen Justinforscher trifft man allerdings nicht an besagter „Klagemauer". Man tut so, „als sei nichts geschehen" und sei auch nichts zu tun. Osborn bildet da eine erfreuliche Ausnahme, wenn er seine Ausführungen zu den „Literary problems" (10–13) mit der Feststellung beschließt: „A new edition is badly needed. The Work of W. Schmid is invaluable" (13).

Wie bereits notiert, ist seine Justinmonographie aus der Forschungsdebatte erwachsen[1]. Das lenkt die Aufmerksamkeit auf das Literaturverzeichnis. Es empfiehlt sich dem Leser schon durch seine Ankündigung als „Select Bibliographie" (204–208), dem Kritiker bietet es aber eine weitere Testmöglichkeit, da bekanntlich sich gerade in der Auswahl der Meister zeigt. Die bibliographischen Erwartungen werden zudem durch die ausgezeichneten Stellen- und Sachregister (209–228) geweckt, die heute leider so selten geworden sind. Sie gehen laut Vorwort auf jemand anders zurück. Bei einer „Select Bibliography" kann man erwarten, daß sie nach bestimmten Auswahlprinzipien die „Spreu vom Weizen scheidet" und so den persönlichen Forschungsstandpunkt des Bibliographen sichtbar macht. Dieser Grundsatz bewahrheitet sich auch am negativen Beispiel wie im vorliegenden Fall: ein Auswahlprinzip ist nicht zu erkennen. Warum erscheint z. B. in der „Select Bibliography"

[1] Wolfgang Wiefel spricht am Abschluß seiner, richtiger als Inhaltsbeschreibung zu kennzeichnenden, Rezension ThLZ 100, 1975, 46–48 von einem Buch, das „viele Anregungen verarbeitet". Mit solcher Schönfärbung ist der Justinforschung nicht gedient. Noch weniger, wenn Wiefel dieselbe als Domäne „angelsächsischen Autoren" zuspricht, weil auf der Insel ein „kontinuierlich gepflegter Humanismus erasmianischer Prägung" die „spezifischen Voraussetzungen" geschaffen habe (a.a.O. Sp. 46). Was hilft eine Rezension, die zum Literaturverzeichnis nur lobend hervorheben kann, „daß das Spezialschrifttum dreier Sprachbereiche, des englischen, des französischen und des deutschen, verarbeitet ist" (a.a.O. Sp. 46)? Zum Literaturverzeichnis Osborns gleich!

die Aufsatzsammlung des Archäologen Arnim v. Gerkan „Von antiker Architektur und Topographie" (Stuttgart 1959), der nur einmal wegen einer Zahlenangabe bemüht wird und in dem Zusammenhang hinreichend bibliographiert ist (4 A.20), während Heinrich Dörrie mit seinen, für die Justininterpretation unentbehrlichen Arbeiten zum kaiserzeitlichen Platonismus überhaupt nicht in der Bibliographie aufgeführt wird?[2] Warum erscheinen in ihr die nur einmal zitierten Arbeiten von C. D. F. Moule, The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon (vgl. S. 29. A.19) oder von F. M. Cornford, From Religion to Philosophy (Vgl. S. 40 A.92; ähnlich Anfragen ließen sich vermehren)? Es zeugt nicht gerade von Sorgfalt, wenn H. Bachts Aufsatz zur Lehre Justins von der Inspiration in der Bibliographie nur mit „Scholastik 51" lokalisiert wird, während aus den Anmerkungen 26.27 auf Seite 89 hervorgeht, daß der Aufsatz im nächsten Jahrgang fortgesetzt wurde.

Noch dubioser erweisen sich manchmal die Zitatsnachweise. So wird für die Möglichkeit, daß Justins Schriftbelegsammlung Apol I 32 ungeachtet ihrer Nähe zu Irenäus, Epideixis 58f nicht auf eine gemeinsame Testimoniensammlung zurückgeht, daß vielmehr Irenäus von Justin abhängig ist und von sich aus an seiner Quelle Korrekturen vornahm, auf „P. Prigent, Quelques testimonia messianiques, JBL, 1959, p. 628" (sic) verwiesen (S. 115 A. 36). Da besagter Aufsatz in der „Select Bibliography" nicht erscheint, obwohl sie sonst Arbeiten des Straßburger Gelehrten aufführt, muß man sich über die „Abkürzungsliste" zum Journal of Biblical Literatur, Jahrg. 78, 1959 vortasten, um dann festzustellen, daß dieses nur 371 Seiten umfaßt, außerdem aber den besagten Titel überhaupt nicht kennt! Nur der Fachkundige weiß, daß Prigent in der Theologischen Zeitschrift 15, Basel 1959, 419–320 einen Aufsatz „Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qumrân aux Pères de l'Église" veröffentlicht und sich dort im obigen Sinne geäußert hat.

Die sog. „Druckteufel" wollen wir beiseite lassen. Nur einer sei erwähnt. Die sonst richtig Bengt Seeberg, dem Sohne, zugewiesene Abhandlung „Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers" ZKG 58, 1939, 1–81 (vgl. Osborn S. 166 A.83) erscheint in der „Select Bibliography" unter dem Autornamen „Seeberg, E", d. h. wird Erich Seeberg, dem Vater, zugeschrieben. In der Tat wäre dessen Aufsatz „Geschichte und Geschichtsanschauungen, dargestellt an altchristlichen Geschichtsvorstellungen", ZKG 60, 1941, 309–331 in der Bibliographie am rechten Platz gewesen. Der Leser könnte so posthum die Beobachtung machen, wie stark der Sohn an diesem Punkte von dem Vater (oder seinem Doktorvater?) beeinflußt war. Der Autor selber aber hätte bei Erich Seeberg lesen können, daß der auch von mir in meiner Kelsosmonographie übernommene, von Osborn allerdings als „a point of weakness" (166 A.83) bezeichnete, Begriff der „Geschichtstheologie" etwas mit dem geschichtlichen Selbstverständnis des Christentums zu tun hat und letztlich ein Geschichtskategorial ist: er meint die „Selbstbehauptung aus der Geschichte". Warum er auch für meine Kelsosdeutung Gewicht besitzt, ist am besten von H. Kraft, Der mittlere Platonismus und das Christentum", ThLZ 83, 1958, 333–340 gesehen worden, ohne daß er sich mit mir identifizierte, sondern seinerseits lieber von einer „heilsgeschichtlichen" Sinngebung der Logostheologie durch Justin sprach (a.a.O. Sp. 340). Das tut übrigens H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 109ff spez. S. 116 Anm. 195 auch. Beide Arbeiten tauchen weder im Text noch in der „Select Bibliography" von Osborn auf, obwohl der Heidelberger Patristiker zumindesten dort erscheint. Im übrigen möchte ich das Gespräch über den Begriff der „Geschichtstheologie" lieber direkt mit meinen Kritikern führen, in erster Linie Heinrich Dörrie, zumal Osborn sich auf dessen Urteil stützt (vgl. S. 86, A. 72; S. 166, A. 82f); daneben wäre noch Niels Hyldahl zu nennen. Hier sei nur vermerkt, daß besagter und umstrittener Begriff auch für meine Justindeutung Gewicht besitzt: er übt bei dem Apologeten integrierende Funktion aus.

Nach alle dem nimmt nicht wunder, wenn das von O. am Ende seiner Untersuchungen (199ff) nachgezeichnete Justinbild unverkennbare Züge seiner eigenen Arbeitsweise trägt. Es ist das Bild von dem Apologeten in der „Rundumverteidigung", dessen Theologie ihre Impulse von dem Gegner erhält: „The four winds of opposition blew their mingling blasts. The state, the philosophers, the Jews and the heretics all objected to Christianity. In its multiple response, Christian theology underwent rapid development" (199). Es ist dann nur konsequent, wenn O. etwas weiter schreibt: „It would be wrong to take one aspect of Justin's struggle and make it the key to a System...", und gleichzeitig, inkonsequent fortzufahren: „... but it would be equally wrong to miss the unity of his thought" (201). Kein Geringerer als Hans Lietzmann hat von der Zwiespältigkeit Justins gesprochen[3]. Warum nicht ein Justinbild der „multiple response" zur Seite stellen, zumal die eigene Auskunft (201f: „love of truth" als „track mind") das Problem nur auf die Motivationsebene verlagert, deshalb nicht löst und daher auch nicht befriedigt?! Allerdings ist die Frage nach der Einheit justinischer Theologie durch die Kopenhagener Debatte um die Habilitationsschrift von Niels Hyldahl[4] wieder aktuell geworden. Es ist bedauerlich, daß O. sie nicht berücksichtigen konnte. Vielleicht wäre er dann mit seiner schnellfertigen Zustimmung zur Arbeit des Dänen (S. 8 A.40) zurückhaltender gewesen und hätte sich die Zeit zu ihrer kritischen Überprüfung genommen, wie sie jetzt aus der Feder des Belgiers Robert Joly vorliegt[5]. Es ist anscheinend doch nicht so leicht möglich, im Rahmen eines befristeten Stipendiums den Anschluß an die internationale Justinforschung zu finden und eine Monographie vorzulegen, die formal und inhaltlich deren Ansprüchen gerecht wird und so auch einen fördernden Beitrag zu leisten vermag.

Göttingen Carl Andresen

[2] Einige von ihnen, besonders im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit mir, werden natürlich in den Anmerkungen genannt vgl. S. 67 A.11; S. 86 A.72; S. 166 A.82; S. 169 A.108; S. 200 A.1.

[3] Geschichte der Alten Kirche II, Berlin ⁵1961, 185f: „So sehen wir das Christentum Justins in zwei Hälften auseinanderklaffen. Die eine ist eine philosophische Religion, die griechische Darstellungen und Begriffe in ein loses biblisches Gewand kleidet und am Ende auf die Selbsterlösung des Menschen durch sittliche Entscheidung hinausläuft; die andere ist der irrationale Gemeindeglaube, in dem sie Jesusworte, Sakramentsmystik und Kirchentum zu einer wirksamen Einheit verbinden".

[4] Torben Christensen, Bemærkninger og overvejelser til Niels Hyldahl: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Dansk teol. Tidskrift 29, 1966, 193–232; N. Hyldahl, Bemærkninger til Torben Christensens analyse, a.a.O. 30, 1967, 129–146; Leif Grane, Sammenhængen i Justins Apologie. Ulærde Betragtninger over enheden i Justins tænkning, a.a.O. 34, 1971, 110–129.

[5] Robert Joly, Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle, Bruxelles 1973 (Université Libre de Bruxelles. Faculté de Philosophie et Lettres 52). Aus zeitlichen Gründen konnte diese Arbeit allerdings nicht von Osborn ausgewertet werden. Aus der Kritik an Niels Hyldahl nur eine Kostprobe, die dem Dänen gerade wenig munden wird: „Je suis convaincu ... que la thèse de Hyldahl concernant Posidonius et son influence médiate sur Justin est une de ses constructions les plus arbitraires et un des (derniers?) avatars du ‚pan-posidonisme', si typique de l'érudition allemande" (Joly p. 24).

Vogt, Hermann Josef: **Das Kirchenverständnis des Origenes.** – Köln, Wien: Böhlau 1974. XV, 363 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 4) Lw. DM 54.–

Die Ekklesiologie des Origenes wurde in der patristischen Forschung lange vernachlässigt. In diese Lücke stößt die Bonner Habilitationsschrift von H. J. Vogt, in der Absicht, „nicht nur die wesentlichen Elemente der origenischen Ekklesiologie zusammenzustellen, sondern auch anhand des Kirchenverständnisses, das man bei Origenes findet, einige Kriterien herauszustellen, nach denen sich kirchengeschichtliche Entwicklungen beurteilen, vielleicht sogar Fehlentwicklungen korrigieren lassen" (S. 1f).

Die Untersuchung setzt bei der Darstellung der Hierarchie an und macht somit deutlich, daß die kirchlichen Rangstufen bei dem Alexandriner einen hohen Stellenwert besitzen. Es ist aber bemerkenswert, daß die Bischöfe weniger in der heute geläufigen Perspektive der apostolischen Sukzession erscheinen, sondern unter dem Imperativ von objektivem Amt und persönlicher Verwirklichung stehen. Gegenüber ihrer liturgisch-kultischen Funktion tritt ihre Stellung als Lehrer besonders hervor. Von diesem Ansatz her erscheint dem Vf. das Kirchenverständnis des Origenes weniger spiritualistisch, als man gemeinhin annimmt.

Für die Gemeinschaft der Gläubigen ist jene Unterscheidung charakteristisch, welche die Kirchenglieder einteilt in solche, „die noch am Anfang stehen und solche, die eine gewisse Höhe der Vollkommenheit erreicht haben" (81). Mit dieser Differenzierung wird für Origenes jenes Verständnis des Gläubigen wirksam, das dem einzelnen Gläubigen einen Fortschritt und eine tiefere Einsicht in das Glaubensmysterium zutraut. Ohne Zweifel entsteht daraus ein unübersehbarer Konflikt zwischen den Vollkommenen und den Amtsträgern, eine Tendenz, die sich für Origenes dahin auswirkt, daß die Einsichtigen auch ohne das Äußere der Kirche auskommen können. Mit Nachdruck weist Vf. aber auf den Gemeinschaftsbezug christlicher Vollkommenheit hin; denn alle Gläubigen sind aufgerufen, an dem gemeinsamen Werk der Kirche mitzuwirken. Insofern eignet dem schlichten Christen auch eine priesterliche Würde. Darum macht auch nicht das Amt, das einer innehat, zum Priester, „sondern seine extensiv uneingeschränkte und intensiv gesinnungsechte Erfüllung" (116).

Vor diesem Hintergrund erklärt es sich, daß die Ekklesiologie des Alexandriners stark von Buße und Sündenvergebung geprägt ist, wie uns schon frühere Untersuchungen bestätigt haben (Poschmann, Rahner, Grotz, Teichtweier). In der Spannung zwischen empirischer Wirklichkeit der Kirche und ihrer künftigen Herrlichkeit kann der Mensch

der immerwährenden Buße nicht entraten. Für Origenes stellt das kirchliche Bußverfahren aber weniger eine Maßnahme individueller Paideia dar, es zielt vielmehr auf den Bestand der Kirche unter dem Anspruch der Vollkommenheit. Es ist bemerkenswert, daß er die Vollmacht zum Bußgericht auch ohne den Rückgriff auf die klassischen Bibelstellen vom Binden und Lösen (Mt 16,19; 18,18; Joh 20,23) zu begründen weiß. Tatsächlich bleibt diese Vollmacht an den Geistbesitz gebunden, der über den Kreis der Amtsträger hinausgehen kann; insofern damit die Befähigung zum rechten Gericht gegeben ist, bedeutet dies nicht die Vorwegnahme der donatistischen Fragestellung. Nicht zuletzt legt Origenes entscheidendes Gewicht auf das Verhalten der Büßer selbst: darin liegt das Entscheidende der Sündentilgung, nicht im Mitwirken der Kirche.

Im folgende behandelt Vf. die Kirche als Ganzes, und zwar zunächst in ihrem Verhältnis zur Synagoge. Zutiefst prägt die Herkunft vom alttestamentlichen Gottesvolk das Wesen der Kirche, auch wenn sie inzwischen in Konkurrenz zur Synagoge getreten ist. „Die Kirche wächst also aus der von Gott selbst gepflanzten Wurzel Israel heraus und trägt die von Gott erwarteten Früchte, die Israel nicht gebracht hat" (197). Demnach bleibt die Tatsache bestehen, daß der Erlöser in erster Linie zu Israel gesandt war. In diesem Vorrang wurzelt die Überzeugung von der endzeitlichen Rettung dieses Volkes, das Gottes Heilsangebot in Jesus von Nazareth verworfen hat, so daß sich die Kirche aus den Heiden sammelte, zusammengerufen aus allen Völkern.

Über Israel hinaus weist das bekannte Theologumenon einer Kirche von Anfang der Welt. Zu seinem Verständnis erinnert Vf. an die Lehre von der Präexistenz der Seelen, die Origenes nicht als erkenntnistheoretisches Postulat, sondern aus Gründen der Theodizee entwickelt hat. Die Erfahrung menschlicher Hinfälligkeit verschärft die Bedeutung der καταβολή (Eph 1,4); gleichwohl erfolgt am Ende nicht nur eine Wiederherstellung, sondern eine Überbietung des Anfangs. In den Bildreden von der Kirche als Braut Christi, als Mutter, als Leib Christi und Tempel Gottes werden Tiefendimensionen angedeutet, die sich begrifflicher Schärfe vielfach entziehen, aber das Mysterium anklingen lassen. Dieses innere Wesen bleibt nach Origenes – so Vogt gegenüber von Balthasar – sündelos, auch wenn die einzelnen Christen Schuld auf sich laden. Gewährleistet wird diese objektive Heiligkeit durch die Präsenz Christi bzw. der Trinität in ihr. Als eine die Kirche begründende Kraft gilt dem Alexandriner auch die Heilige Schrift, deren Auslegung den verschiedenen Stufen der Christen anzupassen ist. „Überhaupt sieht er das Neue, das dem Christen in der Kirche geboten wird, viel eher auf der Ebene der Verkündigung als auf der Ebene des Sakraments" (281). Aufgaben und Grenzen der Theologie sind darum von ihrer Einwurzelung in der Kirche geprägt, wobei jeglicher Erkenntnisfortschritt als Werk des Heiligen Geistes gilt.

Abschließend fragt Vogt nach der Kirche in der Geschichte, wobei deutlich wird, daß für Origenes in dieser Erdenzeit keine verherrlichte Kirche vorausgesetzt werden kann, sondern daß in ihr Christus weiter leidet und daß die Christen ihr Heil mit Furcht und Zittern wirken müssen. Gerade die Freiheit, die für Origenes die eigentliche Würde des Menschen ausmacht, kommt darin zu ihrer Realisierung. „Darum ist die Kirche nicht schon, sondern sie wird erst, was sie sein soll. Die Gemeinschaft aller Gläubigen ist nicht einfach mit dem Leib Christi identisch, sondern sie ist daran, sich immer mehr mit ihm zu identifizieren; aber nicht nur in dem Sinn, daß ein bereits erkanntes Ideal angestrebt wird, sondern auch in dem Sinn, daß das zu realisierende Wesen der Kirche selbst immer weiter erkannt werden muß" (347).

Die Darstellung der Ekklesiologie des Origenes ist schon lange ein Desiderat der Forschung und man darf dem Vf. danken, daß er unter Berücksichtigung des breiten Quellenmaterials und in vielfältiger Einzelanalyse das Kirchenverständnis des Alexandriners entfaltet hat. So sehr die Untersuchung auch auf pastorale Probleme der Gegenwart abhebt, ihr liegt nicht das Frageschema eines modernen Kirchentraktats zugrunde. Ausgehend von den Amtsträgern – Vf. stellt ihre Behandlung aus methodischen Gründen an die Spitze (2) – und den Gläubigen konkretisiert er die Ekklesiologie am Bußproblem, um dann erst die übergreifenden Aussagen darzustellen. Es fällt auf, daß beispielsweise die uns heute bewegende Frage nach einer Stiftung der Kirche durch Jesus keinen Platz hat. Dieser unausgesprochene Befund scheint nicht weniger bedeutsam als die Korrektur überkommender Meinungen, so etwa hinsichtlich der Betonung kirchlicher Rangstufen, der Rolle der Amtsträger im Bußverfahren oder auch hinsichtlich des Verständnisses der Heiligkeit der Kirche. Nicht nur daraus ergeben sich Anstöße für eine Neubesinnung in der Gegenwart; es wird auch die Differenziertheit frühchristlicher Ekklesiologie deutlich, die es nicht erlaubt, pauschale Theologumena, z. B. im Bereich der apostolischen Sukzession kurzschlüssig in die Frühzeit zu projizieren.

Das Buch von H. J. Vogt wird sicher Diskussionen auslösen, und zwar schon deshalb, weil die oft ambivalenten Aussagen des Origenes schwer zu harmonisieren sind. Auch aus der markanten Feststellung: „Die hierarchisch verfaßte, sich in der Eucharistiefeier versammelnde Ortsgemeinde ist für Origenes die Kirche", mit der das ‚Ergebnis' eingeleitet wird (347) ließen sich gewichtige Schlüsse folgern, wenn man den weiteren Hinweis mißachtet, wonach die Kirchlichkeit der empirischen Gemeinde gewissermaßen in Zweifel gezogen werden muß (ebd.). Einen Zugang zum Verständnis der κυρίως ἐκκλησία (Or. 20,1) bietet nicht zuletzt der philosophische Hintergrund des Alexandriners und sein Verständnis von Immanenz und Transzendenz. Diese Polarität charakterisiert auch die Ekklesiologie des Origenes, und insofern hat Vogt das Thema Geist und Geschichte neu und fruchtbar beleuchtet.

München Peter Stockmeier

Stierle, Beate: **Capito als Humanist.** – Gütersloh: Gerd Mohn (1974). 235 S. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd 42) Ln DM 38.–

Der ursprüngliche Plan für diese Göttinger Theologische Dissertation ging dahin, eine Biographie über den Humanisten und Reformator Wolfgang Fabritius Capito zu schreiben; der glückliche Fund einer Nachschrift von Capitos Römerbriefauslegung aus den Jahren 1518/19 veränderte jedoch diese Absicht zugunsten einer eindringlichen Untersuchung dieses Textes unter dem Gesichtspunkt der Konfrontation der Gedanken Luthers in diesem Zeitraum mit dem oberdeutsch-erasmischen Humanismus. Dementsprechend steht im Mittelpunkt der Untersuchung die Analyse dieses Römerbriefkommentars (Kap. 4–5, 55–103; Kap. 7–8, 134–187), nur unterbrochen von der Behandlung der chronologisch in diesen Zusammenhang gehörenden Frobenschen Lutherausgabe (Kap. 6, 104–133), die „aller Wahrscheinlichkeit nach" (105) von Capito veranstaltet worden ist. Zwei überaus knappe Kapitel (Kap. 9–10, 188–196) führen die Arbeit mehr stichworthaft als wirklich beschreibend bis zum Jahre 1520. Ausführlicher ist dagegen von Capitos Anfangsjahren die Rede (Kap. 1–3, 11–54). Hierin begegnen wir einem entscheidend vom elsässischen Humanismus geprägten Mann, der auch als Student noch im Bannkreis dieser konservativen, stark sozialethisch ausgerichteten Geistesrichtung blieb, bis er durch die Begegnung mit Erasmus in Basel in neue Bereiche eintrat, die seine hebräischen Studien ebenso anregten wie sie sein Selbstverständnis als antischolastischer Schrifttheologie befruchteten. Im Rahmen dieser Gedanken vollzog sich Capitos Begegnung mit Luthers Theologie dieser Jahre.

Der erste, im Frühjahr 1518 verfaßte Teil der Auslegung des Römerbriefes ist, wie die Vf. ausführlich und detailliert nachweist, noch voll und ganz von humanistischen Vorstellungen erfüllt, Glaube ist vor allem Tatbereitschaft aus dem Hl. Geist, d. h. aus einer spiritualen Herzensfrömmigkeit heraus. Durch die Beschäftigung mit Luthers frühen Schriften, wie sie Capito in der Frobenschen Ausgabe zur Verfügung standen, wurde dieser Ansatz aufs Ganze gesehen keineswegs verändert, sondern eher noch verschärft; hinzu trat jetzt eine nachdrückliche Akzentuierung antischolastischer und kirchenkritischer Züge. Stärkere Einwirkungen von Luthers Theologie werden dagegen im zweiten, aus dem Winter 1518 stammenden Teil der Auslegung erkennbar: die Grundgedanken des paulinischen Anliegens, die Sünde des Menschen und die überschwengliche Barmherzigkeit Gottes, treten schärfer zutage, die reformatorische Rechtfertigungslehre gewinnt Gestalt. Dabei hebt die Vf. jedoch mit vollem Recht darauf ab, daß für Capito nicht Luther, sondern die Bibel die entscheidende theologische Autorität war. Nichtsdestoweniger ist im dritten, allerdings Fragment gebliebenen Teil der Auslegung die Annäherung an Luther im Blick auf die Rechtfertigung allein aus dem Glauben noch weiter vorangeschritten: ohne daß darum die humanistischen Elemente einer spiritualen Herzensfrömmigkeit einfach preisgegeben wären.

Die Untersuchung ist flüssig und klar geschrieben und insgesamt gut gegliedert. Mitunter stören freilich allzu selbstsichere Pauschalurteile: Daß der Realismus charakteristisch für die Oberdeutschen sei (86), ist sicher eine ebenso unzulässige Vereinfachung wie die Identifizierung von elsässischer Traditon mit sozialethischem Engagement (87f). Noch schiefer ist die gleich mehrfach begegnende anachronistische Gleichsetzung von oberdeutsch und reformiert (so z. B. 7, 165, 195). Grundsätzlich ist vor allem die Frage aufzuwerfen, ob es nicht sinnvoller gewesen wäre, den Text Capitos zunächst vollständig mit einer ausführlichen Einleitung für sich zu edieren, statt ihn allein in dieser, insgesamt doch zufälligen Auswahl in den Anmerkungen vorzuführen.

Einige Einzelheiten von unterschiedlichem Gewicht bleiben anzumerken: Gern hätte man etwas über die geistige Atmosphäre in Ha-

genau selbst gelesen statt wieder nur die Wiederholung bekannter Ausführungen über Straßburg (17f). Daß allein die Universität im späten Mittelalter den sozialen Aufstieg ermöglichte, ist zumindest schief: sehr viel wichtiger war in dieser Hinsicht die Kirche (22)! Völlig unerörtert bleibt die Frage, von wem diese Nachschrift stammen könnte, ob und inwiefern der Schreiber die Ausführungen Capitos wörtlich oder nur sinngemäß, mit oder ohne eigene Interpretamente wiedergegeben hat (55, 63); auch über das literarische Genus des Textes – ob Predigt, Auslegung oder Kommentar und die Bedeutung dieser Tatsache – hätte man gern etwas erfahren. Einigermaßen problematisch mutet es an, wenn die Aussage über das Wesen des Reformatorischen bei Luther verweigert wird (108, 121) – andererseits jedoch von Capitos Mißverständnissen der lutherischen Theologie die Rede ist (z. B. 125). Zumindest merkwürdig berührt es endlich, wenn die Tatsache, daß der Glaube nie ohne Werke sein kann, ebenso als Charakteristikum der humanistischen Reformation im Gegensatz zu Luther ausgegeben wird wie die Betonung der Heilsgeschichte (165). Eine ähnliche Verständnislosigkeit spricht aus dem Satz, Luther habe das sola fide, Capito dagegen das sola gratia Dei entdeckt (170f)! Zahlreiche Druckfehler, besonders in den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis stören, einmal sind die hebräischen Worte vergessen (180).

Eine schöne Bibliographie der Werke Capitos, die über die Angaben bei Baum (Capito und Butzer, Elberfeld 1860, 577–585) erheblich hinausführt, beschließt das Buch (198–215). Es bietet, trotz der genannten kleineren Mängel, einen insgesamt wichtigen und beachtenswerten Beitrag zu dem historisch und theologisch zentralen Problem des Zusammentreffens des oberdeutschen Humanismus mit der durch Luther repräsentierten reformatorischen Theologie.

Münster Martin Greschat

Winkler, Gerhard B.: **Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament.** Formale Strukturen und theologischer Sinn. – Münster: Aschendorff (1974). XII, 254 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 108) kart. DM 54.–

Der Autor hat eingehend die Einleitungsschriften des Erasmus zum Neuen Testament untersucht. Immer hat man die Bedeutung dieser Schriften zur Aufhellung der Gedankenwelt des Erasmus anerkannt und ihnen die gebührende Aufmerksamkeit gewidmet. Es gibt aber keine so minutiöse Untersuchung wie die jetzt vorliegende. Der Autor hat sich, wie er selbst sagt, auf einige wenige – aber sehr wichtige! – Texte beschränkt und diese erschöpfend erarbeitet. Die Originalität der Studie liegt im Ausgangspunkt, den er sich gewählt hat, nämlich den formalen, literarischen Strukturen dieser Schriften. Dieser Ausgangspunkt erweist sich als überaus fruchtbar. Der Autor hat dem Erasmusstudium eine Menge von neuen Ansichten geschenkt, für die man dankbar sein kann. Ich denke dabei besonders an die Einordnung der Einleitungsschriften in die üblichen Gattungen von Reden. Es ist ihm m. E. gelungen, seine diesbezügliche These als richtig zu erweisen.

W. ist bisweilen etwas nachlässig betreffs historischer Fakten. Ich weise z. B. auf S. 94f hin, wo er unter den Apologien des Erasmus, die die Reaktionen auf seine Herausgabe des Neuen Testaments hervorgerufen haben, eine gegen den Humanisten Bartholomaeus Latomus nennt (1518). Wahrscheinlich hat dem Autor die Apologie gegen Jacobus Latomus vom Jahre 1519 vor Augen gestanden, da es gar keine Apologie des Erasmus gegen Barth. Latomus gibt. Der Streitpunkt dieser Polemik war jedoch die Methode des theologischen Studiums, also nicht der Text des Neuen Testaments. Auch sagt er irrigerweise, daß die Kritiker des Neuen Testaments zum Teil Freunde des Erasmus blieben. So ist es auch nicht richtig, daß die S. 92 genannte Apologie (1516) sich gegen fiktive Einwände richtet. Sie beschäftigt sich mit den Beschwerden, die Mart. Dorpius schon im voraus gegen das Vorhaben des Erasmus eingewandt hatte. Wichtiger ist die Frage, ob sein Scharfsinn den Vf. nicht öfters dazu geführt hat, allzu weitreichende Schlußfolgerungen oder sogar Fehlschlüsse zu ziehen. Es ist ihm m. E. nicht immer gelungen, diese in seiner Arbeitsweise liegende Gefahr zu vermeiden. Ich nenne einige Beispiele. S. 57, Anm. 115, sagt er, Erasmus schmähe mit dem Motiv der philosophia Christi die Spätscholastik versteckt als Heidenzeug. Man könnte das jedoch nur behaupten, falls auch Erasmus es irgendwo offen sagt, davon ist mir aber nichts bekannt. Die Auseinandersetzungen S. 67f erscheinen zu künstlich: Erasmus will nur sagen, daß er den Theologen die benötigten literarischen Hilfsmittel bieten will und selbst nicht als Theologe im Sinne eines Dogmatikers arbeitet. S. 100 richtet Erasmus sich nicht gegen eine Verbalinspiration, die es in dieser Zeit überhaupt nicht gab, sondern gegen eine Art von Exegese, wie sie sich unter dem Einfluß der kabbalistischen Literatur erhob. Die Exegese des ersten Kapitels Genesis, wie Erasmus sie handhabt, hat nichts mit einer „freien und sachgerechten Weise, die Bibel zu lesen" (211) zu tun: Erasmus weiß mit dieser Art von Literatur nichts anzufangen und fällt darum in die Allegorese zurück.

Ich könnte noch mehrere Beispiele nennen. Die genannten genügen, um zu zeigen, daß Vf. bisweilen allzuviel nachzuweisen versucht. Im großen und ganzen hat er aber ein inhaltsvolles Buch geschrieben, das in verschiedener Hinsicht eine Bereicherung der Erasmusliteratur ist.

Amsterdam C. Augustijn

Schilling, Heinz: **Niederländische Exulanten im 16. Jahrhundert.** Ihre Stellung im Sozialgefüge und im religiösen Leben deutscher und englischer Städte. – Gütersloh: Gerd Mohn (1972). 200 S. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 187, Jg. 78 u. 79) kart. DM 32.–

Bis heute leidet die Erforschung der Reformation darunter, daß die Theologen des 16. Jahrhunderts die wirtschaftlichen und sozialen Vorgänge ihrer Zeit selten oder nie erwähnen. Sie setzen ihre Kenntnis voraus oder halten sie für wenig wichtig. Über die juristischen Gegebenheiten sind wir etwas besser unterrichtet. Die Forschung hat ebenfalls lange Zeit ihr Augenmerk hauptsächlich auf die theologischen Zusammenhänge gerichtet. Die Arbeiten von Max Weber und Ernst Troeltsch wirkten – so faszinierend sie sind – ihrer Einseitigkeit wegen nicht anregend genug auf die Theologen. H. Schiller, theologisch und soziologisch gleichermaßen bewandert, schließt an einer besonders interessanten und einladenden Stelle mit seinem Buch, einer philosophischen Dissertation, diese Lücke. Thema sind die niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinden, die in die katholischen Städte Aachen und Köln, die lutherischen Städte Frankfurt, Hamburg und Wesel, in das reformierte Emden und das anglikanische London einwanderten. Vf. wählte Städte und Gemeinden, die über eine längere Zeit hin niederländische Flüchtlinge beherbergten. Da Verfassung, Wirtschaft und kirchliche Lage in diesen Städten verschieden sind, ergibt sich jeweils eine Situation, die sich einer voreiligen, schematischen Betrachtung entzieht.

In den beiden ersten Hauptteilen werden die wirtschaftlichen Verhältnisse dargestellt; die Quellenlage ist nicht immer befriedigend. Vf. arbeitet heraus, daß die führenden Schichten und insbesondere die Kaufleute der Gaststädte durchweg aufgeschlossen sind für die fortgeschrittenen Techniken, die fabrikähnlichen Herstellungsmethoden (insbesondere in der Tuchherstellung) und die weitsichtige Planung der Fremden. Die einheimischen Handwerker beharren in der Regel im protektionistisch-traditionellen Zunftwesen, was zu Zusammenstößen mit den wirtschaftlich überlegenen Zuwanderern führte. Die anfängliche Besorgnis des Rezensenten, die wirtschaftlichen Gründe für die Vertreibung der Flüchtlinge, ihre Minderprivilegierung oder widerwillige Duldung würden überbewertet (35, 54, 65, 66), erwies sich im weiteren als überflüssig. Der dritte Hauptteil, in dem den theologisch-kirchlichen Zuständen intensiv nachgegangen wird, zeigt, daß die wirtschaftlich-sozialen und konfessionellen Gegebenheiten ein in sich engverwobenes Geflecht darstellen. Es verbietet sich ebenso eine marxistische wie eine idealistische Geschichtsbetrachtung. Allerdings ist festzustellen, daß den führenden Theologen mehr Einfluß auf den Gang des Geschehens eingeräumt werden muß, als Vf. zu erkennen gibt. Starke Persönlichkeiten wie Menso Alting in Emden, Christoph Pezel in Bremen, Hartmut Beyer in Frankfurt u. a. haben die Gemeinde wesentlich mit geprägt und den Gang der Ereignisse bestimmt.

Es bleiben einige wenige kritische Anmerkungen zu machen. Das erstellte Gesamtbild ist u. E. noch komplizierter und vorläufig unübersichtlicher, als Vf. angibt. (a) Es muß stärker die Sorge der evangelischen Städte, Augsburgische Religionsverwandte zu sein und im Religionsfrieden zu bleiben, berücksichtigt werden. Die Reformierten standen keineswegs, wie behauptet (S. 22,130), außerhalb des Religionsfriedens. Vielmehr war umstritten, ob die Confessio Augustana Variata genüge. Wie hätten sich die Niederländer sonst als „Augsburgische Religionsverwandte" bezeichnen können (S. 166, Anm. 26). (b) Die Frage erhebt sich, was es konfessionell bedeutet, daß viele Niederländer in England „of no church" waren (S. 21 u. ö). (c) Der „Ritus" konnte nach Zwinglis Lehre nicht Adiaphoron sein (148). Das Verhalten der Niederländer in London ist in dieser Weise nicht zu erklären. (d) Es muß beachtet werden, daß die „philippistisch-kryptocalvinistische Lehre" (S. 163 u. ö.) in den fünfziger Jahren in der Auflösung begriffen war und die Trennung dieser Mittelposition in lutherische und reformierte Lehre einsetzte.

Unsere Anmerkungen betreffen den allgemeinen geschichtlichen Rahmen, in dem das Thema steht. Sie machen wieder deutlich,

daß die Geschichte der reformierten Kirche in Deutschland noch immer nicht geschrieben ist. Um so höher ist das vorliegende Buch zu werten, das durch seine gründliche, umfassende Forschung auch diesem Desiderat ein Stück weit abhilft.

Ostbevern Wilhelm H. Neuser

Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert. Hrsg. von Anton Rauscher. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 196 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 18.–

Spätestens nachdem die Folgewirkungen der Französischen Revolution spürbar geworden waren, begegneten die säkularistischen Vernunftprinzipien der Aufklärung und des Idealismus zunehmender Kritik. Auf die Herausforderung durch universalistische, welt-immanente Fortschrittsentwürfe antworteten u. a. Friedrich von Schlegel, Franz von Baader und Joseph von Görres mit einem gleichfalls geschichtsphilosophisch orientierten „Kultur- und Gesellschaftsdenken" (Vorwort von A. Rauscher), das zur Genese eines neuen katholisch-kirchlichen Bewußtseins und damit auch des Phänomens Katholizismus beitrug. Diese Problematik wurde von dem Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" auf seiner Augsburger Tagung von 1972 behandelt. Die Ergebnisse: vier Vorträge, eine nützliche Bibliographie zur theologischen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und ein Diskussionsbericht sind in dem vorliegenden Sammelband vereinigt.

Im ersten Referat behandelt Ralph-Rainer Wuthenow „Revolution und Kirche im Denken Friedrich Schlegels". Er betont das Widersprüchliche in der Wendung von den „protestantisch-republikanischen" Frühschriften zum „religiös-politischen Konservatismus" des Spätwerks und relativiert so den von ersten Biographen (Varnhagen) behaupteten Zusammenhang des zugegebenermaßen mannigfaltigen Gesamtwerks. Während der junge Schlegel „im Dienste . . . der kritischen Anstrengung" (16) historisch auf Zukunft reflektiere, um die Gegenwart dem Zustand höchster politischer Bildung und des Republikanismus zuzuführen, falle der ältere Schlegel, „affirmativ und erbaulich" über Staat und Kirche redend, hinter die eigenen Ansprüche der Frühzeit zurück und mache sich „zum Wortführer der bildungslosen Beruhigung" (29f). Sollte der frühe Schlegel wirklich so eindeutig auf der Seite der Revolution gestanden haben, wenn er uneindeutig von deren „Tragikomödie" spricht, der ältere so ruhebedürftig gewesen sein?

Immerhin scheut er nicht die Gefahr der Isolation, und das Unverständnis eines ins politische Geschäft verquickten Mannes wie Gentz spricht gerade dafür, daß Schlegels späte Gesellschaftsreflektion für Zwecke der Affirmation nicht geeignet war; so affirmativ wie Hegel über den preußischen Staat hat sich Schlegel jedenfalls nicht geäußert. So gewiß Schlegel Reformation und Revolution zu Axiomen seiner Geschichtsphilosophie, zunächst in positiver, dann in negativer Wertung aufbaut, so sicher muß bei der Betrachtung seiner konkreten revolutionären oder gegenrevolutionären Absichten das Schillernde, schwer Greifbare, Ironisierende romantischer Theoriebildung beachtet werden, von dem sich der Dezisionist C. Schmitt abgestoßen fühlte. Es scheint doch vielmehr, als sei der Vf. der „Lucinde" seiner eigenen Beweglichkeit treu geblieben, wenn er schließlich zu Familienleben, Hausrecht und Eigentum Zuflucht nahm – in Kritik seiner ersten Kritik. Mit der kritiklosen Übernahme jener Aufklärungspose, die Schlegel für sich gerade überwunden glaubte – und diese subjektive Position gilt es als entwicklungsgeschichtliches Phänomen ex post erst einmal ernstzunehmen –, wird das historische Problem, das in Schlegels Antwort auf die Revolution liegt, eher verstellt. Der Vorwurf, dem konservativ Gewordenen mangele es an „Witz", kann doch den späten Schlegel überhaupt nicht treffen; hier wird eine inkommensurable literarhistorische Kategorie der Aufklärungszeit appliziert.

Im zweiten Beitrag zeigt Arno Baruzzi, daß Franz von Baaders „Verhältnis zur Idee der Revolution" theologisch bzw. religionsphilosophisch motivierter Zeitreflexion entspringt. Dabei ist Baader von so konkreten sozialen Problemen wie der Lage der Industriearbeiter in England ausgegangen, hier sah er Ansätze für unheilvolle revolutionäre Spaltungstendenzen der Gesellschaft. Zwar ist die Wirkungsgeschichte von Baaders Ideen noch weitgehend ungeklärt, aber seine Auffassung von Revolution als säkularistischer Ent-Gründung des religiös gebundenen Menschen, von Verlust der Transzendenz als dem Quellpunkt der modernen Extremismen steht keineswegs vereinzelt da. Ohne ein solches Erklärungsmodell, das in den historisch orientierten Geisteswissenschaften erstaunlich oft verwendet worden ist, glaubten nach der Aufklärung erst Blumenberg und das emanzipatorische Bewußtsein der kritischen Theorie auskommen zu können – und haben sie es im Grunde nicht nur umgedreht? Verglichen mit der Reformdiskussion unserer Tage klingen Baaders Lösungsvorschläge, so individuell-historistisch sie auch im ganzen interpretiert werden müssen, will man ihnen wissenschaftlich gerecht werden, doch nicht unaktuell. „Evolution" verlangt Baader als Form einer Revolution wie Stagnation ausschließenden Zeitgerechtigkeit, die Bedingung dieser „Evolution" ist „Involution", nämlich das „Sich-Aufschließen für den Menschen, die Welt"; es wird verhindert durch freiheitsferne Introvertiertheit, in der Baader eine Kategorie des Sündhaften sieht, und ersetzt durch „rationalistische", d. h. jedes „Anerkennen" verweigernde, leerlaufend sich wiederholende Aktivismen: „Konstitutionmachen, Königmachen". Abschließend weist Baruzzi einen von der modernen Friedensforschung noch nicht bemerkten Zusammenhang in Baaders Denken auf: die Suche nach Frieden, sowohl zwischen den Völkern, sozialen Gruppen und Konfessionen wie zwischen verschiedenen Formen der Erkenntnis: Wissenschaft und Religion.

Der Beitrag des politischen Schriftstellers Görres zum Problem der Revolution vermittelt Aufschlüsse über die Entwicklung der Persönlichkeit: Analyse eines wichtigen Teilaspekts von Görres' politischem Denken ist zugleich Biographie und Problemgeschichte politischer Bewegung von 1790 bis 1848 – in der Aufweisung dieser Zusammenhänge liegt die methodische Leistung der zentralen Studie von Heribert Raab, die in ihrer Konzentration, in der farbig zupackenden Entfaltung des Themas, in der Dichte der Auseinandersetzung mit bereits vorliegender Forschung vorbildlich ist. Die persönlichen Lebensumstände, die Stellungnahmen, die politischen Doktrinen Görres' wechseln, es bleibt der Freiheitswille „gegen jede Erstarrung, jeden Zwang, jedes Unrecht". Der ehemals vom Radikalismus und von der Französischen Revolution Mitgerissene sieht kurz vor der 48er Revolution keine andere Möglichkeit, als den Kleinmut einer „Bildung" anzuprangern, die vor den neuen Radikalismen hasenfüßig davonläuft. Daß Görres' Kampf gegen Bürokratismus, radikalen Liberalismus und „revolutionären Despotismus" ihm keine Gefolgschaft schuf, spricht für die Differenziertheit einer Stellungnahme, in die das Freiheitsstreben der Aufklärung, aber auch das Bewußtsein von der Gefahr eines ordnungsvergessenen Fanatismus und die Suche nach haltenden Mächten eingegangen waren – als Summe einer nie erlahmenden Auseinandersetzung.

Nimmt man dazu, daß die Auswirkungen von Aufklärung und Säkularisation die Distanzierung kirchlichen Denkens gegenüber gängelndem Etatismus gefördert hatten, so präsentieren sich jene frühen „konfessionsspezifischen" Antworten auf die Revolution nicht als einfallslose Reaktion, sondern vielmehr als ein Denken der Mitte, das bewußt angesichts bedrohlicher Zeitumstände Gegenläufiges evozierte. Die Nähe zum konstitutionell-liberalen, organisch-historischen Staatsdenken ist unübersehbar: Görres z. B. unterhielt kaum Kontakte zur Schweizer Restauration, Schlegels Vorliebe für Korporationen begegnet noch bei dem Demokraten Kinkel 1848, Bezugnahmen auf den Konstitutionalismus des alten Reichs entspringen nun einem geschärften, prinzipiell orientierten Zeitbewußtsein. Die Form dieses Denkens ist für seine Charakterisierung ausschlaggebender als der Inhalt: das Fehlen einer eigentlich politischen Programmatik im heutigen Sinne. Die „Macht" der Kirche wird gerade als freiheitssicherndes Element begriffen, eigentlich nicht erstaunlich, wenn man bedenkt, welches Maß an auch kirchenfeindlicher Aufklärung vor 1790 im katholischen Schrifttum möglich war – so läßt sich das von Manfred Brandl ausgebreitete Material auch interpretieren. Und das gesellschaftspolitische Denken der Schlegel, Baader, Görres hat selbst seine Stärke – nicht im positiven Plakatieren, aber im Zweifel an der gesellschaftsbildenden Kraft uferlos liberalisierender Vernunftreglements, in der Warnung vor selbstvergessenem Parteiwesen und drohender Entfremdung. Es macht nachdenklich, daß das stürmische Bekenntnis zur Aufklärung im Denken Schlegels und Görres' Frühgeschichte war.

Der Wechsel der Perspektiven von Referat zu Referat und in der anschließenden Diskussion selbst, die Günter Baadte sachgerecht und luzid resümiert hat, ist geeignet, diese Tatsache zu unterstreichen.

Dietersheim Winfried Becker

Franzen, August: **Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil.** Zugleich ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Altkatholizismus am Niederrhein. – Köln, Wien: Böhlau 1974. XIV, 358 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 6). Ln DM 68.–

Die Vorgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils sowie die Rezeption bzw. Ablehnung seiner Dekrete in Deutschland sind seit einer Reihe von Jahren erneut in den Blickpunkt der Forschung getreten. Diese konzentrierte sich bisher in erster Linie auf die Stellungnahme einzelner Theologen und Theologischer Fakultäten, wo das geistige Ringen seine natürlichen Zentren gehabt und auch seinen literarischen Niederschlag gefunden hat (vgl. ThRv 71, 1975, 214–17). Keine unter den deutschsprachigen Universitätsfakultäten wurde jedoch nach dem Konzil einer derartigen Zerreißprobe unterworfen wie jene zu Bonn. Dort wandten sich allein von den vier Ordinarien drei der altkatholischen Bewegung zu.

A. Franzen († 1972) schildert in seinem posthum erschienenen Werk, dessen grundlegendes Material er vor mehr als anderthalb Jahrzehnten als Bonner Privatdozent sammelte, zugleich die Geschichte der zeitgenössischen Bonner Fakultät (31–81), und setzt damit die Untersuchungen von H. Schrörs fort, der die Fakultätsgeschichte der ersten Jahrhunderthälfte erforscht und in einer Reihe von Publikationen vorgestellt hat. Vf. berichtet von der traditionellen Rivalität zwischen Bonner (staatlicher) Universitätsfakultät und Kölner (erzbischöflichem) Pastoralseminar, die sich auf die theologischen Kämpfe der Zeit nachhaltig ausgewirkt hat. Es folgt eine Charakterisierung der Bonner Theologieprofessoren, wobei das Lebensbild des Dogmatikers Frz. X. Dieringer, dem des Vf. spezielles Interesse galt (ihm wollte er eine ausführliche Biographie widmen) besonders betont wird. Literarisches Forum der Bonner Fakultät war seit 1866 das „Theologische Literaturblatt", das die z. T. anonyme Broschürenflut vor dem Konzil registrierte und viele Besprechungen brachte. Ihm wie auch der „geistlichen Börse", dem Gesprächskreis theologischer Hochschullehrer und interessierter Akademiker, hat Vf. mit Recht breiten Raum gewidmet (82–137), denn der Broschürenkrieg ist m. W. bisher nirgend so umfassend geschildert worden.

Nach dem Konzil fiel dem Kölner Erzbischof als Vorsitzendem der Fuldaer Bischofskonferenz die mühevolle Koordination der bischöflichen Aktion gegenüber der nicht nur in Bonn anhaltenden Opposition gegen das Unfehlbarkeitsdogma zu. Dabei bewies er, der zuvor so entschiedene Gegner der Definition, eine erstaunliche Aktivität und Härte. An die Bonner Definitionsgegner trat er vorerst freilich nicht heran. Dort äußerte sich die antiinfallibilistische Stimmung sogar noch einmal in aller Schärfe auf einer Königswinterer Honoratiorenversammlung (14. August), auf der sich namentlich Dieringer exponierte. Er wie seine Kollegen Reusch und Langen, ferner der geistliche Philosophieprofessor Knoodt, unterzeichneten mit den übrigen Teilnehmern eine Zustimmungsadresse an Döllinger. F. schildert eingehend diese Versammlung, das stets wachsende Engagement des Rheinischen Merkurs für die antiinfallibilistische Bewegung und schließlich des Erzbischofs erstes Einschreiten gegen die Professoren sowie die Reaktion der staatlichen Behörden (138–236). Das letzte Kapitel des Werkes ist der fortschreitenden Auseinandersetzung des Erzbischofs mit den Professoren gewidmet, die mit der Suspension und Exkommunikation der meisten Opponenten endete, während Dieringer, der sich dezidierter als alle seine Kollegen gegen das Dogma geäußert hatte, Anfang 1871 die Annahme erklärte. Wenig später zog er sich von der Fakultät auf eine hohenzollernsche Landpfarrei zurück, obwohl sein Verbleiben in Bonn gerade jetzt von größter Wichtigkeit gewesen wäre.

Die Darstellung beruht auf ungedruckten Quellen aus dem Vatikanischen Archiv, dem Historischen Archiv des Erzbistums Köln, dem Staatsarchiv Koblenz, dem Universitätsarchiv Bonn und dem Altkatholischen Bistumsarchiv Bonn (leider fehlt ein Verzeichnis der benutzten Archivalien). Die verspätete Herausgabe des Werkes ist diesem insofern zugute gekommen, als Vf. die reichen Forschungsergebnisse der letzten Jahre einarbeiten und dadurch eine Abrundung erreichen konnte, die vor einigen Jahren noch nicht möglich gewesen wäre. Geteilter Meinung kann man freilich über die Beurteilung von Melchers sein, die nach Ansicht des Rezensenten allzu milde ausgefallen ist. Der Kölner Oberhirte, ein ganz vom Rechtsdenken geprägter Mann, war einem theologischen Gespräch mit den Professoren offenbar nicht gewachsen und hat für deren Bedenken im Grunde kein Verständnis gehabt.

Als Ergänzung zur Geschichte der Bonner Fakultät wäre nach den Arbeiten von Schrörs und Franzen nunmehr die Erforschung der auf den Kulturkampf folgenden Epoche, die wesentlich von Schrörs mitgeprägt wurde, ein dringendes Desiderat.

Rom Erwin Gatz

Zeitgeschichte in Lebensbildern, Hrsg. von R. Morsey. Bd 2: Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts. – (Mainz): Matthias Grünewald (1975). 230 S. Ln DM 34.–

Dieser zweite Band vereinigt 15 Biographien von Persönlichkeiten, deren Wirksamkeit vorwiegend im „Dritten Reich" und in der Zeit nach 1945 liegt. Es sollten Persönlichkeiten sein, die für die politische und geistige Entwicklung als repräsentativ gelten können und deren Werk zukunftsweisende Bedeutung zugemessen werden kann: B. Letterhaus, Edith Stein, Cl. August v. Galen, F. Muckermann, J. Herwegen, F. v. Papen, K. v. Preysing, M. v. Faulhaber, W. Gurian, K. Arnold, J. Kaiser, G. Gundlach, G. Schreiber, K. Adenauer, Chr. Teusch. Mit Edith Stein und Christine Teusch sind die Frauen der Zahl nach sehr schwach vertreten. Die Aufnahme eines Porträts von Helene Weber scheiterte nach Herausgeber an der Unmöglichkeit, einen Bearbeiter zu finden. Aber wie ist es mit Agnes Neuhaus und anderen in der Fürsorgearbeit wegweisenden Frauen oder mit Dichterinnen wie Gertrud v. Le Fort? Dieser Hinweis auf Lücken besagt allerdings nichts gegen den Wert der gebotenen Biographien. Daß darunter die von Franz v. Papen ist, mag manchen Leser schockieren. Damit rechnet R. Morsey. Er ist aber mit Recht der Ansicht, daß v. Papen repräsentativ ist für einen zwar zahlenmäßig kleinen, aber zeitweilig einflußreichen konservativ-nationalen Flügel innerhalb des deutschen Katholizismus. Es geht um eine kritische Würdigung – bei Bischof Clemens August wird z. B. nicht verschwiegen, daß er in seiner Berliner Zeit ein Verfechter der „Dolchstoßlegende" war und zum „Rechtskatholizismus" gehörte. Es fehlt auch nicht ein Hinweis auf die Brüche wie die Kehrseite von Faulhabers Grundsatzfestigkeit (122). Ziel des Sammelwerkes „ist es, dazu beizutragen, die Kenntnis über die Vergangenheit durch zuverlässige Kenntnis derjenigen Persönlichkeiten zu vertiefen, die diese Vergangenheit, unsere jüngste Geschichte, mitgestaltet haben" (10). Bekanntes aber vielfach schon Vergessenes ist hier prägnant und skizzenhaft festgehalten. Was selbst die Zeitgenossen noch nicht wußten, wird „aus den Akten" vorgelegt. So zeichnet Ludwig Volk den Kardinal v. Preysing als eine „unter den Deutschen der Hitlerzeit höchst seltene, im Kreis des Episkopats gar einmalige Erscheinung" (100), dessen „Größe erst aus den Akten aufersteht", d. h. seit der Publikation der Briefe Pius XII. an den deutschen Episkopat.

Münster Erwin Iserloh

Ender, Erwin: **Heilsökonomie und Rechtfertigung.** Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei John Henry Newmann. – Essen: Ludgerus (1972). VIII, 244 S. (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 15) kart. DM 35.–

In dieser von der Universität Gregoriana als Diss. angenommenen Arbeit will Vf. nicht die theologiegeschichtlich hinreichend bekannte kontrovers-theologische bzw. ökumenische Auseinandersetzung über die Rechtfertigung weiter betreiben, wie sie exemplarisch von Hans Küng in der Auseinandersetzung mit Karl Barth zur Darstellung kam. Es geht ihm nicht darum, die von Küng angedeutete hervorragende Stellung des Rechtfertigungswerks von Newman für die gesamte katholische und ökumenische Diskussion herauszuarbeiten, wofür Newman durch seine präzise Differenzierung in seinen „Lectures on the Doctrine of Justification" eines der „besten Werke über die katholische Rechtfertigungslehre" schrieb (H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 212, 209 u. ö.).

E. versucht vielmehr „die dem theologischen Denken Newmans zugrundeliegende umfassende Schau der Heilsgeschichte herauszufinden", sie von ihrem persönlichen und theologiegeschichtlich-patristischen Hintergrund her zu entfalten und im Zusammenhang mit Newmans Geschichtstheologie darzustellen. Wie in seinem gleichlautenden, beim „Cardinal Newman Academic Symposium" in Rom gehaltenen Vortrag (April 1975), disponierte er auch seine Dissertation in vier Kapitel: 1. die Heilsfrage im religiösen Entwicklungsgang Newmans (19–55), 2. von der individuellen Heilsfrage zur Heilsgeschichte (56–102), 3. die Ökonomie der Heilsvermittlung und die Heilsordnung des Heidentums (105–173), 4. die Ökonomie der individuellen Heilszuwendung und Rechtfertigung (174–237).

Von der richtigen Einsicht ausgehend, daß bei Newman Leben und Lehre, Religiosität und Theologie in engstem Zusammenhang stehen, setzt der Vf. bei Newmans eigener Begegnung mit der Heilsfrage an: bei seiner ersten Bekehrung als Fünfzehnjähriger, die unter evangelisch-pietistischem Impuls erfolgte. Auf der Folie des religionsgeschichtlich-zeitgenössischen Hintergrunds wird die auf Glaube und persönliche Bekehrung reduzierte, dem Calvinismus verpflichtete Rechtfertigungslehre des Evangelikalismus dargestellt, die Newmans religiöses Suchen nahezu ein Jahrzehnt (1816–1826) auf die Sorge um das private Seelenheil fixierte und ihn in ethischen Rigorismus einübte. In Spannung dazu setzt Vf. die seit Newmans Vorbereitung auf den Kirchendienst (Diakonatsweihe 1824) ausgesprochene Verpflichtung und Verantwortung für das Seelenheil anderer im Apostolat. Die Auseinandersetzung mit dem sakramentalen Prinzip in der ersten Zeit seiner pastoralen Tätigkeit führt zur korrigierenden Ergänzung der evangelikalen Prädestinations- und Rechtfertigungslehre. Die Aufarbeitung der anti-erastianischen, also apostolisch eigenständigen Lehre von der Kirche bringt Newman im Verlauf der für ihn unheilvoll verlaufenen Bemühung um Reapostolisierung der anglikanischen Kirche in der Oxford-Bewegung noch einmal zurück auf die persönliche Heilsfrage nach der wahren Kirche Jesu Christi. Diese Frage beantwortet er nach einem besonnenen Prozeß, in dem sich rigoros-geistliches Leben mit

theologischer Reflexion verbinden, durch seine zweite Konversion zur katholischen Kirche (1845).

Nach diesem ausführlich dokumentierten biographischen Umgang mit der persönlichen und pastoralen Heilsfrage wendet sich E. im zweiten Kap. der theologischen Dimension der Heilsgeschichte zu, die Newman gleichzeitig in seiner Oxforder Zeit besonders durch das Studium der Patristik entdeckte. „Die Väter haben mich katholisch gemacht": das gilt nicht nur in bezug auf die Lehre von der Eucharistie, dem Bischofsamt, dem Primat, der Ekklesiologie, sondern auch, wie Ender zeigt, in bezug auf Newmans Verständnis der Rechtfertigungslehre im geschichtlichen Zusammenhang. Iustinus, Origines, Irenäus, ihre Beiträge zur Geschichtstheologie werden von dem platonisch gründlich vorgebildeten Newman zu Bausteinen seiner eigenen Gedanken. „Unter dem Einfluß der Alexandriner – hier wohl vor allem durch Klemens – erweiterte oder konkretisierte sich Newman sein ‚Sacramental System', in dem sich seine metaphysischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen mit der konkret-heilgeschichtlichen Betrachtungsweise, mit ihrer Geschichtstheologie verbanden und dadurch eine spezifisch theologische Ausrichtung erhielten" (S. 67f). In ausführlicher Darstellung zeigt Vf., wie der Schlüsselbegriff der Heilsökonomie des Klemens als Methode der Wahrheitsvermittlung und als Zusammenfassung der vielfältig differenzierten Heilsgeschichte zu einem Zentralbegriff Newmanscher Theologie wird.

Auf die Darstellung der individuellen und allgemeinen Heilsthematik bei Newman folgt im dritten Kap. der Versuch, Newmans heilsgeschichtliche Konzeption darzustellen. Auch hier geht es Vf. darum, die Anknüpfung und die Parallelen Newmans zur Auffassung der alexandrinischen Theologie bei Klemens deutlich zu machen. Wie aufgrund der Auffassung vom sakramentalen Prinzip, quasi-platonisch, „hinter dem Schleier der sichtbaren Welt ein unsichtbares, denkendes Wesen" (Newman, zit. S. 110), so wirkt hinter der Profangeschichte und in ihr die Heilsgeschichte, koextensiv mit der Menschheitsgeschichte (122). Die Paidagogie Gottes stellt Newman nicht so sehr unter dem Aspekt der verstreuten logoi und des sie zusammenfassenden logos dar, als vielmehr in dem ihm spezifischen Symbol des Lichtes, das in verstreuten Strahlen bereits vor und außerhalb der altbundlichen Situation leuchtet, das sich ausbreitet und zunimmt im Verlauf der Geschichte und in Jesus Christus seine volle Helle erreicht: Er sammelte die „zerstreuten Lichtstrahlen, die in den ersten Tagen der Schöpfung über das Angesicht der Natur ausgegossen wurden" (Newman zit. 125). – Zur Idee der Heilsökonomie im allumfassenden Sinn der Menschheitsgeschichte versucht Vf. zudem die Rolle der natürlichen Gotteserkenntnis des Menschen bei Newman einzubringen (S. 125ff), kommt dabei auf die Funktion des Gewissens zu sprechen, das bei Newman das Organ zur Erkenntnis der geheimnisvollen Lichtstrahlen ist. – Von besonderer Bedeutung ist in diesem Kapitel zudem die „Heilsordnung des Heidentums" (besser „Heilsführung" = dispensation). Sie hat einerseits die Bedeutung, daß entsprechend der die ganze Menschheitsgeschichte umfassenden Ökonomie Gottes, Heilswahrheiten auch von den Heiden bruchstückweise „gelernt werden können" (137), zum andern, daß auch die Heiden einbezogen sind auf den Weg der Vermittlung des Heils. Die Hervorhebung des spezifisch Christlichen bzw. Neubundlichen konzentriert sich bei Newman auf den Sühnetod Jesu Christi und die persönliche und bleibende Gegenwart Gottes in seinem Volk, ja im einzelnen Christen. Damit schließt sich der Bogen zur Rechtfertigungslehre (160f). In diesem Zusammenhang wird Newmans Differenzierung zwischen Gerechterklärung für Gottes Handeln im Alten Bund und Gerechtmachen in der Kirche erwähnt; die Formel, die Hans Küng in seiner Auseinandersetzung mit Barth aufgreift (a.a.O. 206–211).

Im vierten Kap. geht Vf. der Argumentation Newmans nach, die seine universelle Schau der göttlichen Heilsökonomie auf die individuelle Heilsbiographie anwendet. Polare Aussage dieses Abschnitts ist Newmans Erkenntnis von der ganz konkreten und individuellen Heilszuwendung Gottes und dementsprechend von der Glaubenshingabe als einzig adäquater Antwort. Dabei wird jedoch ein jeder „nach seinem Licht gerechfertigt", eine Spezifizierung die bereits im Prinzip im dritten Kapitel angelegt ist und hier ausgefaltet wird. – Umsomehr überrascht, daß Vf. an den Schluß die biblische Alternative stellt: „viele sind berufen, wenige auserwählt". Ob in Newmans Auffassung, es sei „ein beängstigender Gedanke", zum auserwählten Volk zu gehören (zit. S. 215) und im „Prinzip der Elite" nach Klemens von Alexandrien, von der Exklusivität der Pläne Gottes (ebenda), nicht eben anderes gemeint ist als die Alternative von den Vielen und den Wenigen, muß in größeren Zusammenhang entschieden werden. Vor allem müßte hier die chronologische Reihung der Aussagen Newmans gesehen werden und die literargenerische Differenzierung: inwieweit er pastoral appelliert, also in Predigten urgiert. Jedenfalls scheint es mir fragwürdig hier zu sagen, Newman sei Realist genug, nicht einem naiven Heilsoptimismus zu huldigen: als ob die dem universellen Heilswillen Gottes entsprechende universelle Heilshoffnung eines Mannes wie Origenes u. a. naiver Optimismus gewesen wäre und nicht ebenso im Angesicht des Bösen dieser Welt konzipiert wie Newmans eigene Auffassung.

Damit bin ich bei der kritischen Würdigung der Arbeit angelangt. Die durchgehend ordentliche Dokumentation eines zentral ausgewählten und Newman, besonders in seiner ersten Lebenshälfte, auf den Leib geschriebenen Themas, die klare und übersichtliche Disposition, die gründliche und breite Kenntnis der Newmanschen Schriften, zeigen, daß Vf. mit diesem Werk die Newman-Forschung bereichert. Das Buch hätte durch Straffung der Aussagen erheblich für sein interessantes Thema gewonnen.

Im einzelnen: es fehlen in der Bibliographie und im Auswertungsprozeß die „Letters and Diaries", in ihren Bandangaben (zit. wird 1961, das war Bd. XI; bis zum Erscheinen der Arbeit 1971 war bereits Bd. XXI erschienen); ebenso fehlen die grundlegenden Arbeiten von Derek Holmes über Newmans Geschichtsbegriff (vgl. Lit.verz. der Newman-Studien); zudem die Standardbiographie M. Trevor, Newman, 2 Bde, London 1962; die Arbeit von Hilde Graef, Gott und mein Ich. Die Spiritualität J. H. Newmans, Frankfurt 1967, hätte insbesondere die calvinistisch-rigoristische Seite schärfer dokumentieren helfen.

Die Kenntnis der Brief- und Tagebuchausgabe hätte auch Anm. 3, S. 19 korrigiert. – S. 36 muß es „Pfarrer" statt „Kurat" heißen (der anglikanische Curate ist Pfarrer).

Druckfehler: S. 215 Anm. 308 muß es 1835 statt 1845 heißen; S. 243 Knauber statt Knauer.

Besonders bedauerlich ist es, daß das Buch keinen Person- und Sachindex hat, was seine Verwendbarkeit erheblich einschränkt.

Allgemein wäre für die Newman-Forschung der Zukunft zu wünschen, daß nicht nur der große Autor aufgearbeitet und systematisiert dargeboten wird, sondern die brennenden Themen der Gegenwart, die veränderte Fragestellung, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse der Theologie und philosophische sowie regionale Anthropologien aufgenommen würden, um Newmans Fragestellung und seinen Beitrag auch wirklich überzusetzen in den neuen Kontext.

Freiburg i. Br. Günter Biemer

Hammer, Gerhard: **Profanisierung.** Eine Untersuchung zur Frage der Säkularisierung in der Theologie Paul Tillichs. – Innsbruck: Im Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung 1973. (IX), 246 S. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 81. Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät VI) kart.

Die Diskussion über die theologische Bewertung des Säkularisierungsprozesses hat bisher Tillichs wichtigen Beitrag zu dieser Frage kaum berücksichtigt, während Gogartens und besonders Bonhoeffers Thesen breite Beachtung fanden. Das hat seinen Grund nicht nur in terminologischen Unterschieden (Tillichs Gedanken zum Problem der Säkularisierung kreisen um den Begriff „Profanisierung"), sondern vor allem darin, daß Tillich diese Problematik unter Aspekten sieht, die nur innerhalb seiner Theologie als ganzer verständlich werden und sich deshalb nicht unmittelbar in die theologische Säkularisierungsdebatte übertragen lassen. Die Arbeit von G. Hammer, die hier vermitteln will, stellt daher Tillichs Gedanken über die „Profanisierung" in den Zusammenhang seines theologischen Systems und versucht, alle in Tillichs Sicht wichtigen Aspekte des Problems durch den Rückgriff auf unmittelbar oder mittelbar damit verbundene Teile des Gesamtwerks Tillichs (vor allem auf den 4. Teil der „Systematischen Theologie") zu verdeutlichen. Dabei gelingt es H. nicht immer, den inneren Zusammenhang dieser Theologie sichtbar zu machen.

Tillich redet von „Profanisierung" statt von „Säkularisierung", weil er nicht nur den Funktionsverlust der Religion und ihre Trennung von anderen Bereichen der Wirklichkeit im Blick hat, sondern „den Widerstand gegen die Selbst-Transzendierung in allen Dimensionen des Lebens", den Verlust der religiösen Dimension der Wirklichkeit in allen ihren Bereichen. Die wichtigsten Kriterien für die Diagnose des Prozesses der Profanisierung entwickelt Tillich in der Dialektik von Theonomie, Autonomie und Heteronomie. Als Theonomie bezeichnet er eine geschichtliche Situation, in der „die geistigen und sozialen Formen erfüllt sind mit dem Gehalt des Unbedingten"; in der deshalb Religion kein besonderer Bereich neben anderen ist, sondern „Religion die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion". Jede theonome Periode kommt geschichtlich an ihr Ende, wenn autonome Kritik an entleerten und erstarrten Formen heteronome Reaktionen hervorruft, die für die Ausdrucksformen einer geschichtlichen Erfahrung des Unbedingten selbst Unbedingtheit beanspruchen. Das gibt den Anstoß zur profanisierenden Reaktion autonomer Kritik: sie erhebt sich vom Korrektiv zum Konstitutiv, löst sich aus der

Einheit der Theonomie und wird dadurch rationalistisch, formalistisch und schließlich leer.

Die Profanisierung der Kultur durch die Trennung von Kultur und Religion korreliert mit der Profanisierung der Religion: der Profanisierung der Religion von außen durch reduktive Kritik, der Profanisierung von innen durch Institutionalisierung zu einem Sonderbereich. Die profanisierenden Tendenzen in Kultur und Religion, die in der Trennung beider voneinander zum Durchbruch kommen, sind für Tillich unausweichlich, denn es gibt keinen Weg aus der Trennung zurück in die vergangene Theonomie, sondern nur den Weg durch autonome Kritik hindurch zu einer neuen Theonomie. Profanisierung ist also für Tillich ein in der Geschichte immer wirksamer Prozeß, der nicht abgebrochen, sondern nur immer wieder in Theonomie aufgehoben werden kann, solange die Geschichte nicht stillgestellt werden soll. „Der Kampf von Autonomie und Theonomie ist . . der dialektische Stachel der Geschichte, der sie nie zur Ruhe kommen läßt."

Dieser Kern der Profanisierungsthese Tillichs wird bei H. von der Fülle der in ihrem Zusammenhang behandelten Aspekte eher verhüllt als verdeutlicht. Vor allem der dynamisch-geschichtliche Charakter der These wie der Theologie Tillichs überhaupt bleibt H. verborgen. Deshalb kann er in seinen abschließenden „kritischen Überlegungen" (einem kaum auf das Thema der Arbeit bezogenen Resümee kritischer Äußerungen aus der Tillich-Sekundärliteratur) dem Irrtum erliegen, Tillichs Wirklichkeitsverständnis sei statisch und nehme der Geschichte ihre Bedeutung. Man könnte eher das Gegenteil behaupten, daß nämlich Tillichs Theologie wie kaum eine andere geschichtlich denkt und in ihrer Struktur wie ihrer Intention im Grunde als ganze Geschichtstheologie ist.

Gauting Eberhard Rolinck

Reetz, Ulrich: **Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs.** – Stuttgart: Calwer Verlag (1974). 152 S. (Calwer Theologische Monographien, Bd 2) kart. DM 22.–

Schon seit längerer Zeit fanden Tillichs Arbeiten zum religiösen Symbol Beachtung und waren Gegenstand von Monographien (u. a. von Zabala, Ford, Nörenberg). In den letzten Jahren richtet sich das Interesse zunehmend auf die mit dem Symbolbegriff bei Tillich eng verbundene Theorie des Sakramentalen. Nach der ausgezeichneten Arbeit von K. Schedler (Natur und Gnade. Das sakramentale Denken in der frühen Theologie Paul Tillichs [1919–1925], Stuttgart 1970) und der Dissertation von B. Lermen (Das sakramentale Denken Paul Tillichs. Ansätze zu einem theologischen Begriff des Sakramentalen, Gregoriana Rom 1973) bietet die Untersuchung von U. Reetz einen knappen, aber gründlichen und zuverlässigen Überblick über diesen Aspekt der Theologie Tillichs und den Zusammenhang mit den zentralen Gedanken seines Systems.

Tillichs (augustinisch-antithomistischer) religionsphilosophischer Standort erweist sich als Wurzel seiner Sakramentstheorie. Der primär ontologische Weg des „unmittelbaren Gewahrwerdens des Unbedingten", erst sekundär mit dem „kosmologischen" Weg verbunden, führt zu einer Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kultur, die Religion als Substanz der Kultur und Kultur als Form der Religion versteht. Die in diese Formel gefaßte Dialektik von Form und Gehalt, von Konkretem und Unbedingtem in der Religion erscheint religionsgeschichtlich als Spannung zwischen dem priesterlich-sakramentalen und dem prophetisch-theokratischen Element. Tillich interpretiert die religionsgeschichtliche Entwicklung als Dialektik von Theonomie, Autonomie und Heteronomie, d. h. als geschichtlich nicht aufhebbaren Prozeß, in dem geschichtlich gewordene lebendige religiöse Ausdrucksformen unter der dauernden Kritik der Negativität des Unbedingten gegen jede bedingte Form stehen und deshalb immer wieder für den neuen Durchbruch des Unbedingten geöffnet oder überwunden werden. Dieser notwendige „Kampf Gottes gegen die Religion innerhalb der Religion" ist mit Tillichs Unterscheidung von Religion im engeren Sinn (konkrete Ausdrucksformen) und Religion im weiteren Sinn (Ergriffensein vom Unbedingten) bezeichnet. Eine kritische Theorie sakramentaler Praxis, die der Dialektik innerhalb der Religion Rechnung trägt, kann für Tillich nur als Verbindung einer noch nicht legalistisch entarteten priesterlich-sakramentalen Haltung, die die Bedeutung der Anschaubarkeit des Heiligen, der Autorität lebendiger Tradition, der Gemeinschaft in einer sakramentalen Wirklichkeit kennt, mit einer prophetisch-eschatologischen Haltung, die die heteronome Verengung des Sakramentalen zu einer magisch-mechanischen Praxis kritisiert, konzipiert werden. Beide Haltungen sind aufeinander angewiesen. Werden sie getrennt, tendiert das Priesterliche zur Verabsolutierung konkreter Formen („Dämonisierung"), das Prophetische zum rationalistischen Intellektualismus („Profanisierung"). Wenn sakramentale Heteronomie wie profane Entleerung vermieden werden sollen, müssen Kritik und Gestaltung, müssen „protestantisches Prinzip" und „katholische Substanz" eine dialektische Einheit bilden.

Auf dem Hintergrund seines dialektischen Religionsbegriffs kann Tillich einen weiteren und engeren Sinn des Sakramentalen unterscheiden. Prinzipiell kann jede endliche Wirklichkeit „sakramental" werden, d. h. transparent für das Unbedingte. In diesem Sinn ist der Begriff des Sakramentalen dem des religiösen Symbols nahezu synonym: Träger transzendenter Mächtigkeit. Nur wo diese weitere Bedeutung des Sakramentalen gesehen wird, behalten besondere Sakramente – im engeren Sinn als Handlungen, in denen sich religiöse Gemeinschaft verwirklicht – ihren von Tillich so verstandenen Sinn: „Nicht Heiligkeit an sich, sondern repräsentativer Hinweis auf das allein Heilige, Unbedingte, was in allen Dingen zugleich ist und nicht ist, ist der Sinn kultischen Handelns, ist der Sinn der Sakramente". Der repräsentative Charakter der Sakramente (von Tillich vor allem in dem 1928 im Berneuchener Kreis gehaltenen Vortrag „Natur und Sakrament" entwickelt) hat als Konsequenz, daß Sakramente nur solange Sakramente sind, als sie die Macht haben, für das Unbedingte transparent zu werden, und Menschen von dieser Mächtigkeit ergriffen werden. Sakramente können deshalb wie alle religiösen Symbole geschichtlich entstehen und vergehen, sie sind nicht unabhängig vom historischen Schicksal. Ein die Sakramente verobjektivierender magischer Sakramentalismus ist damit ausgeschlossen.

Reetz bemerkt kritisch, daß die Universalität des Sakramentalen bei Tillich eine Affinität zum statisch-griechischen Denken verrät, das die Welt als eine universale sakramentale Wirklichkeit versteht. Hier müßte deutlicher gezeigt werden, daß für Tillich die Natur nicht durch ihre eigene Mächtigkeit (griechisch: als Kosmos) Sakramente schafft, sondern im Gegenteil durchaus zweideutig und dämonisch verzerrt bleibt. Erst durch ihre Beziehung zur Heilsgeschichte wird die Zweideutigkeit der Natur aufgehoben, wird sie sakramentsfähig. Tillichs Denken ist auch in diesem Punkt, an dem es wichtige Elemente griechischen Denkens zu integrieren versucht, in der Gesamtkonzeption ein dynamisch-geschichtliches Denken, das in der jüdisch-christlichen Tradition gründet.

Gauting Eberhard Rolinck

Gaar, Franz: **Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin.** – Regensburg: Josef Habbel (1973). 365 S. engl. br. DM 128.–

Der „Tractatus de Divina Traditione et Scriptura" (Rom 1870; [3]1882) von Johann Baptist Franzelin S. J., des bedeutenden Vertreters der Römischen Schule des 19. Jahrhunderts, ist eines der klassischen Werke zur Lehre von der Tradition. Er hat die Theologie bis zur Mitte unseres Jahrhunderts weitgehend beeinflußt. Die eingehende Analyse dieses Werkes, die Vf. bietet, ist deshalb zu begrüßen.

Auffallend ist der Verzicht auf jede Auseinandersetzung mit neueren Veröffentlichungen zur Theologie der Tradition, die unmittelbar vor und während des 2. Vatikanums eine wichtige Weiterentwicklung erfahren hat. Der Mangel erklärt sich aus dem Umstand, daß die Münchener Habilitationsschrift bereits 1961 abgeschlossen wurde und in unveränderter Form erst 12 Jahre später erscheint. Es unterbleibt ferner eine theologiegeschichtliche Einordnung der Traditionslehre Franzelins; dazu kündigt Vf. einen zweiten Band an. Dennoch bleibt zu bedauern, daß nicht wenigstens der unmittelbare Hintergrund der Theologie Franzelins, die Römische Schule, aufgehellt wird, zu der W. Kasper 1962 eine ausführliche Untersuchung veröffentlicht hat. Man hätte sich vor allem gewünscht, daß die Traditionslehre Franzelins zur Ekklesiologie dieser Schule in Beziehung gesetzt worden wäre, zumal Franzelin selbst 1887 einen Traktat „De Ecclesia" veröffentlicht hat. Denn die Eigenart und Einseitigkeit der Traditionslehre Franzelins, die Vf. gut herausarbeitet, läßt sich nur im Kontext dieser Ekklesiologie und der sie bedingenden Zeitgeschichte verständlich machen. Mit Recht macht Vf. darauf aufmerksam, „daß das Traditionsdogma in einem funktionalen Zusammenhang mit dem Kirchendogma steht" (7f.). Schließlich vermißt man Angaben über die Entstehung des Werkes, die Vorarbeiten Franzelins, u. a. seine Beteiligung bei der Vorbereitung des 1. Vatikanums, und über die verschiedenen Auflagen; Vf. stützt sich lediglich auf die 3. Auflage von 1882.

Das Werk gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil stellt die Traditionslehre Franzelins dar (11–216), der zweite Teil bietet die „Beurteilung des Franzelin'schen Begriffs der göttlichen Tradition" (217–314).

Der 1. Teil umfaßt vier Abschnitte: 1. Das formale Wesen der göttlichen Tradition (22–123); 2. Die Dokumente der göttlichen Tradition (124–147); 3. Das Verhältnis von göttlicher Tradition und Heiliger Schrift (148–170); 4. Die Entfaltung der katholischen Lehre – das Problem der Dogmenentwicklung (171–216). Entsprechend gliedert sich der 2. Teil.

Der Traditionsbegriff Franzelins stellt sich in mehrfacher Hinsicht als bedeutsam heraus:

1. „Franzelin hat den eingeengten gegenständlichen Traditionsbegriff im Sinn konstitutiver, praeterskripturaler, nicht in der Schrift enthaltener Offenbarungsinhalte, den die nachtridentinische Theologie aus der Definition des Konzils von Trient entnehmen zu müssen glaubte, aufgegeben" (119). Damit wird die göttliche Tradition zur Offenbarungsquelle, die sich auf das Ganze des Offenbarungsinhalts, einschließlich der Schrift und ihrer Interpretation, erstreckt, und zum universalen Erkenntnisprinzip der Offenbarung.

2. „Franzelin definiert die göttliche Tradition als komplexen Begriff, in dem Akt und Gegenstand wesentlich, seinshaft und dynamisch aufeinander bezogen sind" (120). Die Tradition ist somit die lebendige, organische Einheit von Offenbarungsinhalt und von Überlieferungsvorgang. „Unsichtbares göttliches Element" dieses Vorgangs ist der Heilige Geist, sichtbares Organ sind die Träger der göttlichen Sendung Christi, „die apostolische Sukzession".

3. Sicheres Kriterium der authentischen Tradition ist der Konsens der apostolischen Sukzession. Darüberhinaus hat auch das konsensuale Glaubensbewußtsein der Gesamtkirche manifestativen und kriteriologischen Charakter hinsichtlich der Offenbarungsinhalte.

Unverkennbar ist der Einfluß des Väterstudiums der Römischen Schule und der Traditionslehre Möhlers auf die Konzeption Franzelins. In einem Vergleich mit Möhler zeigt Vf., daß Möhler und Franzelin aus der patristischen Traditionsauffassung unterschiedliche Konsequenzen ziehen, wofür letztlich ihre unterschiedliche Ekklesiologie verantwortlich ist (237–257). Während bei Möhler primär die kirchliche Gemeinschaft als Ganzes Traditionssubjekt ist, ist es bei Franzelin primär das kirchliche Lehramt. Auf diese Weise kommt es bei Franzelin im Unterschied zu Möhler zu einer Prävalenz des kirchlichen Lehramtes gegenüber dem Wirken des Pneumas, das mit dem Offenbarungsinhalt unmittelbar verbunden ist und sich auch unmittelbar in den Herzen der Gläubigen abspielt. Deshalb kann Franzelin den eigenständigen kriteriologischen Wert des konsensualen Glaubensbewußtseins der Gläubigen, der von Möhler und Newman hervorgehoben wird, nicht recht in Ansatz bringen. Dennoch wird der Gläubigenkonsens nicht ein bloß mechanischer Reflex des lehramtlichen Konsenses. Das zeigt sich an der Art, wie Franzelin das Hilariuswort von den „sanctiores aures plebis quam corda sacerdotum" interpretiert, das in der Kontroverse um Newmans Rambler-Artikel eine Rolle spielt (256f).

Im Gegensatz zum „pneumatisch-sukzessionalen und konsensualen Traditionsbegriff" der Patristik und dem „kirchlich-kanonischen Traditionsbegriff" des Mittelalters charakterisiert Vf. den Traditionsbegriff Franzelins als „kirchlich-magistral". Die Ursache der ekklesiologischen Engführung sieht Vf. in der Auflösung der bisher integrierten Lebenseinheit und Lebensganzheit von Kirche und Staat, Kirche und Individuum in der Neuzeit, auf die die Kirche durch eine Intensivierung ihrer eigenen „Subjektivität" und des Anspruchs ihrer Lehrautorität reagierte (241f). Es würde sich lohnen, die geschichtlichen Hintergründe der bei Franzelin sichtbar werdenden und in der Folgezeit noch weiter forcierten Einseitigkeit von Traditionstheologie und Ekklesiologie zu verfolgen. Dieser Wunsch sei für den geplanten zweiten Band des Vf. angemeldet. Dabei genügt es nicht, bei der Kritik der „kirchlich-magistralen" Prägung des Traditionsbegriffs stehenzubleiben. Die Tatsache, daß Franzelin den aktiven Traditionsvorgang und die Institution Kirche in die Definition des Traditionsbegriffs aufnimmt, ist in hohem Maße bedeutsam. Hatte bereits Bellarmin den Papst in die Definition der Kirche aufgenommen und damit auf die reformatorische Fragestellung reagiert, so meldet sich im Traditionsbegriff Franzelins die beginnende Auseinandersetzung mit dem Problem der Geschichte an, das die Tübinger und A. Günther unter dem Einfluß des Deutschen Idealismus innerhalb der katholischen Theologie aufgeworfen hatten. Damit werden die geschichtlichen, gesellschaftlichen und institutionellen Aspekte und Momente der Glaubensvermittlung thematisiert. Franzelin sucht das Problem dadurch zu bewältigen, daß er das kirchliche Lehramt zum eigentlichen Träger der Glaubensgeschichte und zum Garanten der bleibenden Authentizität des Glaubens macht.

Das zeigt sich auch bei der Dogmenentwicklungstheorie, die Franzelin in Auseinandersetzung mit der Auffassung A. Günthers entwickelt. Der Prozeß der Dogmenentwicklung ist ein Vorgang, der in spezifischer Weise vom Lehramt gelenkt wird. Der für die schöpferische und effektive Entfaltung der Offenbarungserkenntnis so entscheidende Glaubenssinn findet keine Erwähnung. Deshalb bezeichnet Vf. die Entwicklungstheorie Franzelins als „pneumatisch-magistral" (302). Was den Modus der Entfaltung angeht, ist die Theorie Franzelins dem logisch-syllogistischen Typus zuzuordnen. Die logische Entfaltung stellt indes nur die theologisch-rationale Seite des ganzheitlichen, religiös-vitalen Aneignungsprozesses dar, dem die Offenbarung innerhalb der lebendigen Kirche unterliegt, die selbst wiederum innerhalb des Spannungs- und Kampffeldes der Geistes- und Kulturgeschichte lebt (309).

Es ist also falsch, die Traditionslehre Franzelins auf die bisher gängigen Schablonen festzulegen. Bei aller Einseitigkeit macht sich immer wieder eine breitere theologische Tradition bemerkbar. Das gezeigt zu haben ist das Verdienst der sorgfältigen Untersuchung.

Bochum Hermann J. Pottmeyer

Valore e attualità del Sacramento della Penitenza. Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori Roma, Facoltà teologica della Università Pontificia Salesiana 1–4 novembre 1973. A cura di G. Pianazzi e Achille M. Triacca. – (Zürich): Pas-Verlag 1974. XVI, 373 S. (Biblioteca di scienze Religiose 9) Ppb.

Der vorliegende Sammelband über das Thema Wert und Aktualität des Bußsakramentes enthält die Referate, die auf einer Tagung, die für Priester, Ordensleute und Laien vom 1. bis 4. November 1973 an der Theologischen Fakultät der päpstlichen Universität der Salesianer in Rom gehalten wurden. Die Thematik ist angeregt vom Gedanken der Versöhnung, dem Leitmotiv des Heiligen Jahres, und dem Programm über die Evangelisation und die Sakramente, das von der italienischen Bischofskonferenz vorgelegt wurde. Die Referate werden neben den Angehörigen des Salesianerordens (A. Amato, B. Bongiovanni, V. Di Chio, G. Groppo, A. M. Kothgasser, G. Pianazzi, E. Quarello, A. Ronco, A. M. Triacca) weitgehend von den Dozenten der Gregoriana (Z. Alszeghy, Ch. A. Bernard) und der Benediktiner-Hochschule San Anselmo (T. Federici, B. Neunheuser, Ph. Rouillard) bestritten. Die Einzelthematik reicht von streng biblischen Darlegungen über dogmatische, moral- und pastoraltheologische Beiträge bis zu pädagogischen und psychologischen Studien. Unter das Gesamtthema der Tagung können die verschiedenen Beiträge insofern gerechnet werden, als für eine fruchtbare Verwaltung des Bußsakramentes im zeitgenössischen Denken die genannten Sachgebiete einbezogen werden müssen. Aus der Natur der Sache ist ein Rezensent für die Beurteilung aller Beiträge überfordert.

Der theologisch-liturgische Teil befaßt sich unter anderem mit dem Verständnis der Buße im Alten und im Neuen Testament und den damit verbundenen Entwürfen für eine Bußliturgie. Es folgen Überlegungen über die Christenheit im Zustand der Buße, ein Gedanke, der gerade in der deutschsprachigen Theologie entwickelt wurde und auch die Dekrete des II. Vatikanischen Konzils beeinflußt hat. Unter den dogmengeschichtlichen Überlegungen haben die Ausführungen über das Konzil von Trient eine besondere Bedeutung. Hier spielt unter anderem die Frage, in welchem Sinn und Umfang das detaillierte Sündenbekenntnis für den Empfang des Bußsakramentes kraft göttlichen Rechtes wesentlich und notwendig ist, eine große Rolle. Die ausgewogenen dogmengeschichtlichen Ausführungen verdienen Beachtung. Der Artikel über die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes enthält neben den Konzilsaussagen und den Verlautbarungen der verschiedenen römischen Kongregationen auch einen ausführlichen Überblick über die Äußerungen der Bischofskonferenzen der verschiedenen Erdteile (Holland, Kanada, Deutschland, Schweiz, Belgien). Dabei werden im Anschluß an den Ordo paenitentiae von Papst Paul VI. die theologischen und pastoralen Probleme erörtert, die mit dem Bußgottesdienst und der Generalabsolution verbunden sind.

Der Vf. (Ph. Rouillard) stellt dabei fest, daß das Urteil über die Sakramentalität der Bußfeiern vom Sakramentsbegriff abhängt. Wenn man den Sakramentsbegriff auf die sieben Sakramente einschränkt, sind Bußfeiern selbstverständlich nicht sakramental. Wenn man aber die Kirche selbst als das Sakrament des Heiles bezeichnet, so läßt sich diese Sakramentalität auf verschiedene kirchliche Riten anwenden, folglich gibt es Grade der Sakramentalität. Es wird dann auf die Äußerungen der Schweizer Bischöfe hingewiesen, die in den Bußfeiern sakramentale Elemente im eigentlichen Sinn sehen (79). Abschließend führt der gleiche Vf. aus, das Sakrament der Buße im strengen Sinn des Wortes habe im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Formen angenommen, die jeweils ihre Vorteile und Grenzen hatten. Eine weitere Entwicklung ist daher nicht ausgeschlossen (85). Dogmengeschichtlich von besonderer Bedeutung ist der Beitrag über das Bekenntnis der Sünden bei den getrennten Brüdern (A. M. Kothgasser), der sich eingehend mit der Bußtheologie der Lutheraner und Reformierten befaßt und auch die zeitgenössischen Probleme der evangelischen Kirchen berücksichtigt.

Der moral- und pastoraltheologische Teil enthält unter anderem Beiträge über die Buße im Werden der Persönlichkeit unter psychologischen Gesichtspunkten, über Schwierigkeiten und Lö-

sungsvorschläge in der Jugenderziehung, wobei die anstehenden Fragen der Geschlechtlichkeit wie Masturbation, voreheliche Beziehungen unter Verlobten, eingehend behandelt und dem Beichtvater Beratungshilfen angeboten werden. Ein eigener Beitrag behandelt die Probleme, die mit der ehelichen Liebe und der verantwortbaren Vaterschaft verbunden sind. Das drängende Problem der Geschiedenen und Wiederverheirateten wird dabei keineswegs übersehen.

Der Beitrag über die liturgisch-pastorale Feier von Bußgottesdiensten (L. Brandolini) befaßt sich in dem Abschnitt über den theologischen Wert von Bußfeiern erneut mit der Frage nach der Sakramentalität von Bußgottesdiensten und führt in diesem Zusammenhang aus, daß auch durch den neuen Ordo paenitentiae diese Frage nicht klar und definitiv entschieden sei. Einige Bischofskonferenzen und viele Theologen sind zu der Überzeugung gelangt, daß für die Kirche in Theorie und Praxis keine Schwierigkeit bestehe, den Bußfeiern den sakramentalen Wert im strengen Sinn zuzusprechen (309). Den Abschluß des Sammelbandes bilden schließlich einige katechetische Überlegungen über das Bußsakrament.

Der vorliegende breit angelegte Sammelband behandelt das Bußsakrament unter verschiedenen Gesichtspunkten und gibt sowohl dem Fachtheologen wie auch dem Seelsorger wertvolle Anregungen. Im Anschluß an mehrere Artikel wird eine gute Literaturübersicht geboten. Für den Leser deutscher Zunge muß allerdings gesagt werden, daß die deutschsprachige Literatur, soweit sie nicht in das Italienische übersetzt ist, nur spärlich verwertet wird. Eine deutliche Ausnahme bilden die Beiträge von B. Neunheuser (La cristianità in stato di penitenza), A. M. Kothgasser (La confessione dei peccati presso i fratelli seprarati) und V. Di Chio (Alcuni aspetti e momenti di catechesi sul sacramento della penitenza). Bei nicht wenigen Beiträgen wäre es wünschenswert gewesen, die angeschnittenen Probleme stärker unter theologiegeschichtlichen Gesichtspunkten zu erörtern. Insgesamt verstärkt sich aber der erfreuliche Eindruck, daß die gemeinsamen Probleme der Großkirche und der Teilkirchen in einer echten theologischen Bemühung einer möglichen Lösung zugeführt werden.

München Josef Finkenzeller

Pottmeyer, Hermann Josef: **Unfehlbarkeit und Souveränität.** Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. – Mainz: Grünewald 1975. 452 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 5) kart. DM 54.–

Man wußte bereits, daß das Dogma vom 18. 7. 1870 einen historischen Kontext von „Restauration" und Betonung der Autorität gegenüber den revolutionären Bewegungen der demokratischen Befreiung hatte. Nicht nur von Kontext, sondern sogar von Bedingtheit kann man sprechen. Ich selbst hatte es in der (hier S. 18 zitierten) Studie, die in L'Ecclésiologie au XIXe siècle. Paris 1960, S. 77–114, veröffentlicht wurde, gezeigt. H. J. Pottmeyer, Professor für Fundamentaltheologie in Bochum, hat die Frage auf der Basis einer Dokumentation wieder aufgenommen, die innerhalb ihrer Grenzen fast erschöpfend ist. Diese Grenzen sind folgende: P. hat die ungeheure Literatur theologischer und kanonistischer Schriften der Jahre 1800–1870 aufgearbeitet, hat aber die Zeitungen oder polemischen Schriften journalistischer Art beiseite gelassen. Außerdem hat er sich hauptsächlich um die Schriften bemüht, die im Sinne des Dogmas von 1870 gewirkt haben, also in ultramontaner Tendenz. Dennoch ist die Kritik der Gegner nicht nur aufgeführt, nichtultramontane Autoren wie Möhler werden vielmehr auch untersucht, wenn sie zur Ausarbeitung der Gedanken beitrugen, die zum Substrat des Konzils wurden. Die Dokumentation von P. betrifft hauptsächlich Frankreich, Deutschland, Österreich, Belgien, Rom, nur wenig den Rest von Italien, England und Irland. Das ist aber schon äußerst beachtlich. Pottmeyer hat sich nicht damit begnügt, die Autoren zu konsultieren, er hat sie studiert, er stellt ihre Argumentation und ihre Thesen in einer detaillierten und präzisen Art dar. Man kann natürlich bedauern, daß er nicht nur die Prediger (die damals ihre Predigten oft veröffentlichten), sondern auch die Katechismen und die Lokalkonzilien in seiner Untersuchung außer acht gelassen hat. Das hätte indes die vernünftigen Möglichkeiten der Untersuchung überschritten und nicht viel mehr eingebracht.

Auch so ist die geschichtliche Darstellung bereits außerordentlich umfassend belegt. Sie gliedert sich folgendermaßen: Kapitel 1: Die päpstliche Unfehlbarkeit im politischen Kräftefeld des 19. Jahrhunderts, in Frankreich, in Deutschland, in Italien und Rom. Kapitel 2: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der französischen ultramontanen Theologie. Kapitel 3: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der deutschen Kirchenrechtswissenschaft. Darin werden etwa 20 Kanonisten untersucht, von denen einige sehr bekannt sind wie G. Phillips und J. F. von Schulte; andere sind weniger bekannt und ziemlich undankbar in der Lektüre, aber trotzdem interessant. Wie im Mittelalter fanden damals die ekklesiologischen Gedanken auch bei den Kanonisten ihren Ausdruck. Kapitel 4: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der deutschen ultramontanen Theologie. Auch hier einige sehr angesehene Autoren – der Wiener Kreis, die Mainzer Schule, Möhler, Kleutgen, Scheeben –, dazu auch weniger bekannte. Kapitel 5: Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Ekklesiologie der Römischen Schule: Perrone, Passaglia, Schrader. Kapitel 6 bietet eine Schlußüberlegung zum Verhältnis der drei diese Geschichte durchziehenden Termini: Unfehlbarkeit, Jurisdiktionsprimat, Souveränität.

Wir wollen diese Untersuchung nicht Kapitel für Kapitel zusammenfassen, vielmehr ihre Gesamtergebnisse darstellen: Welche Problematik gab es, wie war sie historisch und begrifflich bedingt, welche Folgerungen können wir daraus für die Bewertung des Dogmas von 1870 ziehen und für die Art und Weise, die Probleme des Lehramts heute zu betrachten?

Mit Recht fängt P. mit einem Kapitel über die sozialpolitische Lage an. Diese wirkte hauptsächlich auf zwei Weisen ein. 1. Die alte Ordnung war von der Philosophie des 18. Jahrhunderts, von der französischen Revolution und Napoleon ins Wanken gebracht worden. Man mußte wieder aufbauen. Der revolutionäre Gärungsstoff wirkte weiter in Irland, Polen, 1830, 1848, selbst im Kirchenstaat. Dazu seien zwei bezeichnende Aussprüche zitiert: Lamennais im Jahre 1817: „De quoi s'agit-il? de reconsituer la société politique à l'aide de la société religieuse, qui constiste dans l'union des esprits par l'obéissance au même pouvoir" (zit. S. 81). Pius IX. an den französischen Botschafter Rayneval am 24. Jan. 1852, d. h. nach dem Staatsstreich von Louis-Napoléon Bonaparte: „Ce n'est pas au pape à se plaindre de ce que l'esprit d'examen en matière politique comme en toute autre, soit restreint dans de plus étroites limites. Le pape est par essence le représentant du principe d'autorité" (in: J. Maurain, Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853. Documents inédits. Paris 1930, S. 29). 2. Das 18. Jahrhundert hat dem 19. nicht nur Revolutionsfermente hinterlassen. Es hat ihm auch Ideen und Strukturen des Absolutismus übermittelt. Sie kommen von den Machttheoretikern, von denen weiter unten die Rede ist, Bodin und Hobbes, aber auch J. J. Rousseau („la volonté générale"), von den aufgeklärten Fürsten und vom Josephinismus. In Staaten, in denen der Herrscher das ganze öffentliche Leben reglementierte, selbst die öffentlichen Aktivitäten der Kirche, stand diese in der Gefahr, in den rein privaten Raum zurückgedrängt zu werden. Der Kampf galt also der „libertas Ecclesiae". Nun hat sich dieser Kampf zu allen Zeiten auf die Autorität des Papstes gestützt und wurde von den römischen Oberhirten angeführt. Dieser Sachverhalt ist in Deutschland ganz klar, denn hier ist es Rom, das nun Vertragspartner der Staaten ist (S. 38ff), bei G. Phillips (S. 161), bei P. Schneemann (S. 248); in Italien wird es gleichfalls deutlich (S. 41ff) und auch andernorts (vgl. S. 125, 397ff, 411f). Hätte es keinen Absolutismus gegeben, wäre es nicht zum Dogma von 1870 gekommen. Natürlich konnte man auch einen päpstlichen Absolutismus befürchten, wie Möhler es im Jahre 1829 tat.

Zur sozio-politischen Bedingtheit kommt eine intellektuelle, präziser gesagt, eine begriffliche Bedingtheit hinzu, deren Tragweite nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Ganz allgemein hat man Lehre und „Lehramt" der Jurisdiktion zugeordnet. Auf dieser Linie – diese noch verstärkend – lag die Identifizierung von Infallibilität und Souveränität, d. h. die Identifizierung von Infallibilität und höchster Gewalt, über die hinaus es keine Berufung gibt. Das ist eine komplexe Geschichte. Am Anfang steht das Talent Joseph de Maistre, den A. S. Khomiakov mit Recht „l'archi-sophiste" genannt hat und dessen Einfluß in der Studie von P. stärker erscheint, als wir persönlich dachten. Maistre verwechselte ganz einfach Infallibilität mit juridischer, letztinstanzlicher Kompetenz (inappellabilitas). Skandalös ist die leichtfertige Art, wie er mit einer so folgenschweren intellektuellen Realität, nämlich der Infallibilität, umgeht. Dasselbe geschieht bei Blanc de Saint-Bonnet (S. 99ff). Es gab freilich auch kritische Stellungnahmen. So unterschieden die Gallikaner den Bereich der Disziplin oder der Jurisdiktion vom Bereich des Glaubens, der die ganze Kirche betrifft und bindet (S. 104ff). Aus ganz anderer Perspektive hat auch Scheeben Kritik geübt (S. 264). Aber es genügte schon, daß eine Idee von den Gallikanern vertreten wurde, damit diese suspekt erschien und verworfen wurde. Die Folge war, daß gute Theologen Maistre folgten und aus der Infallibilität eine Eigenschaft der souveränen Gewalt machten: so Dechamps (S. 111), Heinrich (S. 215ff), Schneemann (S. 248ff), Kleutgen (S. 256), Reinerding (S. 259), usw. Dies wird selbst auf dem Konzil formell festgehalten: „deducimus ex primatu supremam potestatem docendi tamquam speciem a suo genere" (Mansi 52, 1221 A). P. sieht in der Unterordnung des Lehramtes unter das Jurisdiktionsprimat eine charakteristische These der ultramontanen Ekklesiologie (S. 352). Aber selbst die Gegner der Unfehlbarkeit haben ihre Position in der Weise ausgedrückt: Welches ist die höchste Gewalt?

Das ging nicht reibungslos. Es gab eine Debatte über das Verhältnis von „Lehramt" und „Jurisdiktion". Wir kennen diese Debatte bereits aus der historischen Untersuchung von J. Fuchs, die leider ungedruckt geblieben ist bis auf einen Auszug aus seiner Dissertation (Bonn 1941) und einen Artikel in Scholastik 16 (1941), 496–520. Angeleitet durch J. Fuchs ist P. zu den Texten selbst vorgedrungen. Es ist F. Walter, der in der 4. Aufl. seines „Lehrbuch des Kirchenrechts" (1829), eine „potestas magisterii" eingeführt hat, während man bis dahin das „Lehramt" mit der potestas ordinis in Verbindung brachte. G. Phillips hat die Dreigliederung der Funktionen aufgegriffen, allerdings machte er das „Lehramt" zu einem Teil der souveränen Jurisdiktionsgewalt. Über diese Frage hat man bis zum Konzil diskutiert. Das I. Vatikanum hat die bloß zweifache Unterteilung angenommen, indem es das „Lehramt" mit der Jurisdiktion und die päpstliche Infallibilität mit dem Jurisdiktionsprimat verband (S. 317 u. 378): Und das trotz des Protestes von Dupanloup, den wir hier zur Ehre der Theologie und des Episkopats wiedergeben wollen: Der Papst „potest habere primatum iurisdictionis quin sit supremus iudex in fide. Nam revelatio est factum, cuius depositum est penes totam ecclesiam; de quo igitur episcopi authentice testimonium omnes facere debent" (Mansi 51, 955 C). Man sieht, daß Mgr. Dupanloup trotz seiner exzellenten klassischen Bildung kein besseres Latein sprach als die Väter des II. Vatikanum. Ich nehme die Gelegenheit wahr, um auf ein Thema hinzuweisen, das mir schon lange keine Ruhe läßt: m. E. erscheint das Wort „magisterium" in seinem gegenwärtigen Sinn zum erstenmal in einem offiziellen Dokument in dem Breve Gregors XVI. „Dum Acerbissimas" vom 26. 9. 1835 gegen Hermes (DS 2738 ff); dann in dem Brief Pius IX. „Tuas libenter" vom 21. 12. 1863 über den Münchener Kongreß (DS 2875, 2879). Wer hat diese Texte redigiert? Es wäre von Interesse, das zu wissen. Zu den wichtigen Fragen der Unterscheidung der „Gewalten", der Natur und der verschiedenen Ausübungen des „Lehramts" bringt P. interessante Tatsachen und Überlegungen. Wir würden uns persönlich in die Perspektive der „Dogmatik" von Scheeben stellen (allerdings nicht in die seiner „Mysterien" und in die seiner ziemlich bestürzenden Studien von 1869), die jedoch weiterzuentwickeln wäre, in die Perspektive auch von Franzelin und Billot. Seine krampfhafte Besorgnis um die „potestas iurisdictionis" hinderte Franzelin aber daran, die ekklesiologischen Konsequenzen aus seiner Sicht des Lehramtes zu ziehen. Das hatte als einziger Passaglia nach 1861 getan.

Die ekklesiologischen Gedanken Passaglias zu dieser Zeit sind interessant und nehmen (wie schon einige Ansichten der Gallikaner und der Jansenisten) die ekklesiologische Erneuerung des 20. Jahrhunderts vorweg, die das II. Vatikanum bestätigt hat. Man ist erschreckt festzustellen, wie dürftig die Ekklesiologie bei zahlreichen von P. untersuchten Autoren ist, auf jeden Fall bei denen, die am engsten das Lehramt mit der Juristdiktion und die Unfehlbarkeit mit der „suprema potestas" verbinden. Bei Maistre und Bonald ist es nicht Dürftigkeit, noch nicht einmal Ungenügen, hier herrscht einfach völlige Abwesenheit; es gibt keine ecclesia, keine Ekklesiologie, es gibt nur einen hypertrophen Kopf, der einem leblosen Leib befiehlt. Auf die Römische Schule trifft das so nicht zu; sie war es, die die Hauptredakteure des Konzils stellte, insbesondere Schrader. Aber in dieser Schule und bei diesem Theologen ist das Kapitel „De Romano Pontifice" so wichtig und so dominierend, daß der Anteil der ecclesia und sogar des Gesamtepiskopats zweitrangig und untergeordnet bleibt, vgl. S. 280, 329ff, 346, 368, 421. Für Perrone ist der Katholizismus ein „systema auctoritatis", das Lehramt ist „sibi sufficiens", der „sensus fidelium" ist ein passiver Gehorsam. Offensichtlich hat er eine rein konzeptualistische Vorstellung der Offenbarung. Bisweilen findet man die Theoretiker einer echten Ekklesiologie, d. h., wie P. es oft sagt, einer Ekklesiologie der communio, sogar auf der Seite der Infallibilisten: Guffranger teilweise (S. 93ff), ein Artikel des „Katholik" von 1854 (S. 208), Scheeben bereits in den „Mysterien" (S. 264ff), aber vor allem in der „Dogmatik" (S. 381). Gute ekklesiologische Ansichten finden sich aber auch bei den Gallikanern (S. 104ff), bei dem verurteilten Lamennais 1841 (S. 88), bei Möhler (S. 134, 222ff), bei Passaglia nach 1861 (S. 317); wir meinen damit Ansichten, die wirklich das Leben der ecclesia anerkennen. Außer bei Möhler und in der „Dogmatik" von Scheeben (S. 387) findet man keine Pneumatologie. Der vorkonziliare Scheeben war in dieser Hinsicht allerdings ziemlich schwach, um nicht zu sagen lächerlich (vgl. S. 272!). Nirgendwo findet man auch nur eine Erwähnung oder Kenntnis der orthodoxen Tradition.

P. untersucht auch kritisch die biblische und historische Argumentation (ex Traditione) der Infallibilisten, indem er sie bei Schrader (S. 354ff) aufgreift. Mit Ausnahme von Leo I., der dort am häufigsten zitiert wird, wurden die Texte aus ihrem Kontext gerissen oder es wurde ihnen eine Bedeutung gegeben, die nicht ihrem ursprünglichen Sinn entspricht. Dazu wurden diese Texte noch ziemlich einseitig gewählt. Die interessantesten sind selbstverständlich diejenigen, die auf die Verteidigung der Freiheit der Kirche zielten.

Die Bilanz ist also problematisch. Der Autor verschärft die Frage, die man notwendigerweise stellt, indem er die Entstehung des modernen Begriffs der Souveränität nachzeichnet (S. 388ff), wie er von Bodin und Hobbes abgeleitet wurde. Letzterer hat – in absolutem Gegensatz zur christlichen Tradition – die furchbare Formel geschrieben: „Autoritas, non veritas, facit legem". Etwas ist wahr, weil das Oberhaupt der Kirche es sagt – wie war es möglich, daß man in der katholischen Dogmatik mit einem solchen Konzept der Souveränität operierte, das die Garantie für den Glauben in die Entscheidungsautorität als solche stellte? P. bemüht sich anschließend um die Frage (S. 409ff), ob man diese Dogmatik einer an die höchste Gewalt gebundenen Infallibilität eine „politische Theologie" nennen könne. Ja, allerdings ohne darin den Triumph des Autoritarismus sehen zu dürfen. Kann man von „Ideologie" sprechen? So hat es Pierre Hégy in seiner Untersuchung über die päpstlichen Urkunden von Gregor XVI. bis zu Pius XII. gemacht. (1) Ganz sicher wurden die behandelten Themen ideologisch gebraucht. Ideologie gab es bei den französischen Traditionalisten und bei den Theoretikern der Restauration. Gilt das auch für die ultramontanen Theologen? Das ist nicht so einfach zu beantworten. Vor allem aber darf man nicht die Lehre und das Dogma, die vom Konzil promulgiert wurden, mit der Theologie verwechseln, die sie vorbereitet hat, denn sie sind nicht deckungsgleich. Das Konzil hat bessere ekklesiologische Elemente aufgenommen als die von Perrone oder Schrader, a fortiori als die so dürftigen von Maistre, vgl. S. 417.

P. sagt in seiner Einleitung, daß die historische Kritik, die er unternommen hat, noch keine Kritik des Glaubens sei. Sie beruhe vielmehr auf einer relecture des I. Vatikanum, d. h. auf einer erneuten Rezeption dieses Konzils nach der ekklesiologischen Erneuerung unseres Jahrhunderts, nach der Neuorientierung an biblischen und patristischen Quellen, nach dem Vatikanum II. Das ist in der Tat ein notwendiges Unternehmen, welches durchaus legitim ist – und so hat es der Autor auch durchgeführt. Aber es ergibt sich eine schwierige Frage, die Frage, die G. Tavard bezüglich der Bulle Unam Sanctam gestellt hat (2): Kann man einen Satz von dem ganzen Textzusammenhang, der ihn trägt, trennen? Kann man das Dogma vom 18. 7. 1870 von der ultramontanen Ekklesiologie isolieren, die es vorbereitet und getragen hat, von einer Ekklesiologie also, welche die unsere nicht sein kann und die die des Vatikanum II nicht ist? Man kann es nur, wenn das Konzil selbst diese Ekklesiologie – in welcher es übrigens sehr unterschiedliche Beiträge und Vorstellungen gab – als solche nicht angenommen hat und wenn es uns gelingt, aus dem II. Vatikanum eine Hermeneutik zu gewinnen, die unseren Überzeugungen und den von uns erreichten Dimensionen entspricht. Das ist ein Vorhaben, das uns heute aufgegeben ist. Für diese Arbeit bietet uns Pottmeyer eine gute Ausgangsbasis und gute Orientierungen, sowohl in den Analysen verstreut als auch im Schlußkapitel. Ja, darum handelt es sich: eine relecture, eine erneute Rezeption. Man wird noch weitergehen müssen. Man wird eine zufriedenstellende Theologie des Lehramtes ausarbeiten müssen. Dafür wird ein ernsthafter ökumenischer Dialog eine starke Ermutigung sein, denn er wirft Fragen und zeigt Wege auf, um die Einseitigkeiten zu überwinden. Das I. Vatikanum ist jedenfalls ein dramatisches Beispiel von Einseitigkeit.

Paris Yves Congar
(Übers. M. Ferté)

Balthasar, Hans Urs von: **Der antirömische Affekt.** (Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren) – (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1974). 303 S. (Herderbücherei Bd 492) Ppb. DM 6.90

Das ist in der Flut des Gedruckten einmal ein notwendiges Buch. Notwendig nicht nur, weil es auf ein aktuelles Problem ernsthaft und sachdienlich Auskunft gibt, sondern erst recht, weil es sein Thema in den umfassenden Horizont geschichtlichen und vor allem theologischen Verstehens einordnet. Man erwartet es vom Niveau und der Arbeitsweise H. U. von Balthasars nicht anders, ist dann aber, hat man es gelesen, doch erstaunt, wie erschöpfend und lückenlos ein Taschenbuch in seinem Thema sein kann. Allein das Personenregister weist aus, daß keine gewichtigere Stimme zur Sache ausgelassen ist, und tatsächlich

[1] Hégy Pierre: L'autorité dans le Catholicisme contemporain. Du Syllabus à Vatican II (Théologie Historique, 30). Paris, Beauchesne, 1975.
[2] In: Papal Primacy and the Universal Church (Lutherans and Catholics in Dialogue V), ed. by P. C. Empie and T. A. Murphy. Minneapolis 1974, S. 114ff. Tavard bringt die Bulle mit den Thesen von Bonald und Maistre in Zusammenhang.

sind alle möglichen selbst entfernteren Aspekte des Themas, wenn manchmal auch nur kurz, berücksichtigt. Vf. ist (so gern ihn manche etikettieren möchten) in keiner Weise Partei, er urteilt kritisch nach rechts und links, wenn es sein muß auch mit Pfeffer und Salz. Will man seine Position bestimmen, dann am richtgsten mit dem l'homme de l'église aus de Lubacs Meditationen über die Kirche. Als solchem geht es ihm darum, „theologisch und in größtmöglicher Nähe zum Evangelium Jesu Christi die Stellung des Petrusamtes in seiner Unentbehrlichkeit und zugleich Relativität aufzuweisen" (21). Weil tatsächlich „die übliche Kirchentheologie nur partielle Aspekte des Kirchenmysteriums zu erfassen vermag" (24), und zumal das Petrusamt vorwiegend positivistisch dargestellt wird, ist seine hier unternommene Integration eine wichtige Aufgabe.

Das Thema wird in drei größeren Kapiteln abgehandelt. Das erste sammelt, was durch alle Jahrhunderte hindurch an Einwand, Vorwurf und Ablehnung des Petrusamtes sich findet. Es zeigt sich, daß der antirömische Affekt fast so alt ist wie die Kirche selber und viele Formen hat. Aus der hier nach vielen Seiten geführten Auseinandersetzung sei nur herausgehoben, was über den zur Provinzialisierung führenden, auflösenden Pluralismus der Theologie im Gegensatz zur echten Pluralität und unendlichen Fülle des Glaubensmysteriums gesagt (40ff) oder wie die Gefahr der Abstraktion von Tradition und Kirchenlehre bei vermeintlicher Objektivität einer rein historischen Wissenschaftlichkeit z. B. der Exegese angezeigt wird (74ff).

Im zweiten Kapitel entfaltet von Balthasar eine Theologie des Petrusamtes. Als „Konkretion Christi" (136) wurzelt es in der Kirche, die ihrerseits allein vom Mysterium Christi aus zu deuten ist. Zu diesem Mysterium Christi gehört aber auch, was Vf. „die christologische Konstellation" nennt, d. h. die Personen, die für Christi Wesen und Wirken konstitutiv sind. „Diese Konstellation bestimmt ihn innerlich, ist für seine Gottmenschlichkeit relevant, ist seinem Wesen und Werk gegenüber nicht sekundär, sondern ursprünglich" (115). Im Gefüge dieser Konstellation, die entscheidend aus dem Täufer, der Mutter Maria, den Zwölfen (davon insbesondere Petrus und Johannes) sowie Paulus besteht und die für die Gestalt der Kirche allzeit aktuell bleibt, hat Petrus seinen notwendigen Platz. In sie ist er nach dem NT vom Herrn eingewiesen und aus ihr nicht isolierbar, wie das leider in der Theologie des Primats zumeist geschehen ist. Der wichtigste Bezug in diesem Gefüge ist der zwischen den beiden „Realsymbolen" (170) Petrus und Maria. Maria stellt – in der Linie der Vätertheologie – die Kirche in der offenen Bereitschaft des Empfangens und der umgreifenden Mütterlichkeit dar, Petrus aber besitzt das Amt der Autorität in der kirchlichen Communio, das sich freilich in einer besonderen Situation, „in der durch den Widerspruch herausgeforderten Schiedsrichterstellung, bei der es um das reine Recht der Entscheidung geht" (178), in völliger Exzentrizität darstellen kann. Die Hinordnung auf Maria aber besagt, daß das Amt mitsamt Autorität und Recht „kein der Liebe von außen her zuwachsendes fremdes Prinzip, sondern ein der Kirche innerlich einwohnendes" ist, daß es, gerade wenn es „erst dort ‚bemerkt' wird und thematisch zu werden braucht, wo der Konsens und die Communio der Liebe gestört ist", „keine andere Rechtfertigung besitzt als die Erhaltung und möglichste Wiederherstellung der Liebeseinheit" (144). Besonders dankenswert und erhellend ist, wie Vf. Gestalt und Aufgabe des Amtes anhand seiner konkreten Verwirklichung und seines geschichtlichen Weges näher verdeutlicht. Das unterschiedene Charisma des Petrusamtes ist nicht das der Heiligkeit (wie bei Maria oder dem Apostel Johannes) oder der Theologie (wie bei Paulus), sondern der Leitung. Innerhalb der Kollegialität setzt es schon allein durch die Autorität seiner Anwesenheit die Einheit, „ist für die übrigen raumgebend" (191). Die Aufgabe, durch endgültige Entscheide eine Glaubensaussage zu verdeutlichen, zielt nicht auf ein geschlossenes Lehrsystem. „Nicht auf die ‚Satzwahrheit' kommt es ihm an, sondern auf die Transparenz des Ausdrucks, auf den dem Lehramt im Augenblick einer definitiven Entscheidung erschlossenen Verstehenshorizont der Offenbarung, auf das von den Worten innerhalb dieses Horizonts Gemeinte. Dieses liegt qualitativ oberhalb jedes möglichen Systemhorizonts einer Theologie" (194). Das Amt schöpft dabei aus dem Glaubensbewußtsein der gesamten Kirche und steht ebenso in Austausch mit der Theologie. Seine Entscheide sind wohl endgültig, aber sie sind „Orientierung innerhalb der glaubenden Existenz, die nur ‚per speculum in aenigmate' schaut und deren Erkenntnis ‚Stückwerk' bleibt, was zu beherzigen der Theologie wie dem definierenden Lehramt gleich wohl ansteht" (196); sie bedürfen also der Interpretation und, unter Umständen, der Weiterführung. Nicht unwichtig sind abgrenzende Bemerkungen. Mit Newman wird die Kompetenz der Theologie nicht auf seiten der ecclesia docens, sondern beim Glaubenssinn der Gläubigen geortet (195). Aus dem Vatikanum I wird aufgewiesen, daß die Undefinierbarkeit des Dogmas im Sinne eines wissenschaftlichen Satzes inappellabel definiert ist (197). Schließlich auch die Feststellung einer möglichen akzidentellen Differenz, trotz grundlegender Identität, zwischen sensus und consensus fidelium (198). Was für das Hirtenamt das Wagnis bedingt, erst „die Gläubigen zur Höhe ihres eigenen Glaubens emporzuführen" (199). Wie sehr die Gestalt des Leitungsamtes durch die geistige Umwelt und insbesondere durch die Faszination eines theokratischen Ideals bestimmt wurde, weist Vf. an historischen Beispielen deutlich auf. Hier fallen vor allem für das letzte Jahrhundert berechtigterweise harte, kritische Urteile: „Inadaptation des geistigen Horizonts Roms an die Umbrüche der Revolution und besonders des deutschen Idealismus mit seinen unabsehbaren Folgen", „unerträgliches Angeber- und geistiges Sykophantentum", „Atmosphäre des Terrors einer künstlichen, lähmenden Ruhe", die „für mehr als ein Jahrhundert die geistige Luft in der Kirche vergiftet" (214f). Nach der Überwindung dieses „Engpasses" sieht v. B. das Papsttum zu seiner angestammten Aufgabe hin befreit und deutet die Aufgabe vom I. und II. Vatikanum als die Reintegration einer aus dem Ganzen herausisolierten Funktion in das ... „Volk Gottes" (214).

Unter dem Titel „Das Wunder leben" stellt das letzte Kapitel dar, wie das Petrusamt auf dem Grundriß der biblischen Typologie im Spannungsfeld seiner Bezüge verwirklicht wird. Dabei ergibt sich, „Petrus ist als Gestalt eine Unmöglichkeit, die nur im Wollen des ihn stiftenden Ursprungs seine Möglichkeit hat" (293). Einfach im Dasein seiner Autorität, in der ihr Träger als Person völlig zurücktritt, die er ausübt, um wesenhaft auf einen andern zu verweisen, eint und befreit er zur Einheit; es ist seine Weise, liebend und dienend in das Geheimnis der Kirche einzugehen. Ständig steht das Amt in „der Zerreißprobe" (254ff) nach außen in der Behauptung seiner eigenständigen Autorität gegenüber der civitas terrena und nach innen zu den übrigen tragenden Charismen, deren keines sich isoliert verselbständigen darf (siehe die Skizzierung ihrer Verfallsformen 257, 271), in der notwendigen Spannung zwischen Wahrhaftigkeit und Liebe, zwischen Bewahren und Voranschreiten und im innerkirchlichen Kräftespiel verschiedener Fähigkeiten. Kein Wunder, daß am Schluß der Paulus der Korintherbriefe als Modell des Amtes auftaucht!

Das Buch überrascht immer wieder durch seitliche Ausblicke, die sein engeres Thema überschreiten. Deutlich wird auch v. B.s theologische Gesamtposition dahinter erkennbar. Manche modisch hochgespielten Themen werden in ihm auf ihr wahres Maß reduziert. So ist es mit dem Streit um das Wort „unfehlbar" (184) oder mit der christlich möglichen Weise der Kontestation als Paraklese (259f). So ist es mit dem klugen, erhellenden Wort zur so oft mißbrauchten und gescholtenen Enzyklika „Humanae vitae" (272). Einige lang nicht bearbeitete, drängende Themen aber scheint mir das Buch der dogmatischen Theologie aufzugeben. Ich nenne die Theologie des Lebens Jesu mitsamt der von v. B. gemeinten Konstellation, die noch immer fehlende Theologie des Rechts oder eine theologisch umfassende, nicht nur kanonistisch-positivistische Darstellung des kirchlichen Lehrens und Definierens.

Heidelberg Richard Hauser

Beinert, Wolfgang: **Die Kirche – Gottes Heil in der Welt.** Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts. – Münster: Aschendorff (1973). XVI, 464 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. NF, Bd 13) kart. DM 84.–

Das Ziel dieser Regensburger Habilitationsschrift ist groß: die Theologie der Kirche, die in den Schriften dreier Theologen des 12. Jahrhunderts zu Wort kommt. Diese Theologie ist eine Welt, alles bergend, alles ordnend, alles durchwirkend. Jeder der drei Theologen ist auch eine Welt. Die Welt Ruperts zeigt sich als die weiteste, reichste, glühendste. In der Welt des Honorius spiegelt sich vieles aus Ruperts Welt, spiegelt sich in eigentümlicher Weise aber wiederum alles. Ebenso ist die Welt Gerhochs, vielfach widerhallend von den Klängen, die Rupert angeschlagen, ein eigenes Universum. Es bräuchte die Kraft eines Genies, die Musik dieser Brudersphären wie Wettgesang zusammenklingen zu lassen.

Wolfgang Beinert weiß, daß er nur ein Stück des Wegs zum Ziel zurücklegen kann. Es geht ihm um eine „erste und möglichst exakte Darstellung der ekklesiologischen Anschauungen" (8) der drei Theologen. Mit anderen Worten: Er will jene Bilder und Bildwelten, die man aus heutiger Sicht „ekklesiologisch" nennen kann, erst einmal ganz in den Blick nehmen und sorgfältig beschreiben. Das scheint erreichbar. Und doch: Es ist viel, grenzenlos viel Denn: Welche Bereiche der monastischen Theologie des 12. Jahrhunderts wären nicht irgendwie Theologie der Kirche? Was spielte nicht in sie hinein, was spielte nicht aus ihr heraus ins ganze Geheimnis? Kann man hier ohne Zerren und Reißen „ekklesiologische" Anschauungen aus anderen abziehen? Kann man aus so abgezogenem „Material" eine „Lehre von der Kirche" vollständig

zusammenbauen und den Autoren nachträglich zueignen? Es ist ihr „Material", aber der Plan des neuen Gebäudes, die Streben und Stützen, die das Ganze zusammenhalten, stammen nicht mehr von ihnen. Sie schrieben keine „Ekklesiologie". Die Kirche durchdrang ihr Leben. Das Leben verbot, daß man sie völlig zum Gegenstand machte. Geht es nicht wider den Geist der monastischen Theologen des 12. Jahrhunderts, wenn wir tun, was sie nicht taten – und nicht tun konnten? Darf man aus dem geheimnisvoll Sprühenden, Flutenden, Augenblickhaften ihrer Besinnung Bausteine machen, um etwas Festes, eine Burg zu errichten? Die Frage richtet sich an alle Versuche nachträglicher Systematisierung. Sie stellt sich auch angesichts der vorliegenden, großräumigen Arbeit.

Noch nie ist die monastische Kirchentheologie des 12. Jahrhunderts nach einem so umfassenden, alles einbeziehenden Konzept neu zusammengebaut worden: eine Ekklesiologie gleich einem Weltgebäude, alle Wände gefüllt mit prächtigen Bildwerken voller Bezüge auf das Heilswirken Gottes in Zeit und Ewigkeit.

Vor dem Eintritt in das Gebäude erhält der Leser eine Zusammenfassung wichtiger historischer Informationen (11–134). Rupert von Deutz († 1129/30) wird vorgestellt als der Schauende, weithin Leuchtende inmitten einer verworrenen, durch die Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum zerrissenen Umwelt. Honorius Augustodunensis († um 1144), der große Vermittler geistlicher Weisheit, und Gerhoch von Reichersberg († 1169), der leidenschaftliche Kämpfer, werden „Schüler des Deutzer Meisters" (70) genannt. Die drei Theologen, sehr verschieden nach Herkunft, Charakter und Lebenserfahrung, erscheinen so, mit kräftigem Griff zusammengespannt, wie ein Triumvirat, obwohl man nur vermuten kann, daß Rupert Honorius und Honorius Gerhoch persönlich gekannt hat. Sie gehen eins in ihrer Treue zum Papsttum und zur monastischen Tradition, in ihrer Abneigung gegen die in den Schulen des Weltklerus herrschende Dialektik, in ihrer Zuwendung zur Verkündigung und zur Volksfrömmigkeit (69). Daher werden die Anschauungen der drei Autoren „ineinander verschränkt" (9), es sei denn, daß sie zu weit auseinandergehen.

Die Fülle der Bilder im Gebäude der monastischen Kirchentheologie ist überwältigend. Aucch wer sich in dieser Theologie schon etwas umgesehen hat, gerät neu ins Staunen. Die monastische Theologie der Kirche ist ein gewaltiger Kosmos. Welcher Reichtum geistlichen Schauens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Betastens! Die Sinnenfreude des Alten Testaments, christlich wiedererweckt, in den Dimensionen der Herkunft (Allegorie), Gegenwart (Tropologie) und Zukunft (Anagogie) geistlich neu ausgelegt! Die geistliche Schriftauslegung war die Hauptquelle, aus der unaufhörlich neue Bilder entprangen. Sie war kein eitles Spiel, keine Verschwendung der Zeit. Sie hat vielgestaltige, köstliche Früchte hervorgebracht, heilsame Früchte, die später vergessen, in die Systematik oft nicht mehr aufgenommen wurden.

Beinert führt den Betrachter durch drei große Räume. In ihnen wird sichtbar, was die Kirche, wie die Kirche und wozu die Kirche ist. Im ersten Raum (Wesen der Kirche) werden die Sinnbilder der Kirche, die Beziehungen zum dreieinigen Gott, der sakramentale Heilsdienst und die Eigenschaften der Kirche erläutert, mit all ihren Paradoxien, mit allen inneren Spnannungen zwischen Geist und Fleisch, Gnade und Sünde, Jerusalem und Babylon (136–248). Der zweite Raum (Struktur der Kirche) ist den Fragen der Ämter und Ordnungen (249–316), der dritte Raum (Kirche in der Zeit) dem Weg der Kirche durch die Geschichte, der Repräsentation der Kirche durch Maria, den Beziehungen zu Israel, zu Häretikern, Schismatikern und Heiden und dem Verhältnis der Kirche zum Staat gewidmet (317–406). Hier herrscht oft dramatische Spannung, genährt von den bitteren Erfahrungen Gerhochs von Reichersberg mit der verweltlichen Kirche, mit Rom, mit dem in der Kirche schon gegenwärtigen Antichrist (396–401).

Diese Hinweise geben keine Vorstellung von der Überfülle der Bilder, Sinne und Bezüge, die im Werk Beinerts enthalten sind. Er hat seinen Stoff nicht nur gesammelt, er hat ihm organisiert, vitalisiert. Er hat sich mit der dargestellten Kirchentheologie auch zu einem guten Teil identifiziert. Die Darstellung ist aktuell, versetzt den heutigen Leser unmittelbar in den damaligen Kampf, macht die damalige Besinnung zum Modell für die Gegenwart. Sie bietet die vollständigste Gesamtschau der Theologie der ausgewählten Autoren. Das Buch ist von unschätzbarem Wert für jeden, der die Inhaltsfülle der monastischen Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts überblicken und sich in ihren Räumen ergehen will. Wolfgang Beinert, der so Kostbares neu vor uns ausbreitet, verdient allen Dank.

Es ist mir nicht möglich, ihn über den Forschungbereich zu belehren, in dem er sich wie kein anderer auskennt. Aber die eingangs gestellten Fragen können, bei allem Respekt vor der imponierenden Leistung, nicht völlig verstummen. Wird die so gut organisierte Zusammenstellung der „ekklesiologischen Anschauungen" der Seele eines Rupert und den Seelen seiner „Schüler" völlig gerecht? Es ist eine Synthese. Aber ist in den herausgeschnittenen, neu präparierten Einzelstücken noch die Seele, die sie geformt, der Mutterboden, der sie genährt, die Atmosphäre, die sie umgeben hat? Der Blick wird schnell von einem Stück zum andern gelenkt. Kaum zeigen sich Umrisse einer Vision Ruperts, werden ähnliche Bilder von Honorius und Gerhoch dazwischen geblendet. Zuweilen stört das. Ruperts Seele kann nur dasein, wenn seine Bilder freien Raum haben, seine Musik nachhallen kann, sein Atem, sein Geschmack, sein Taktgefühl alles Geschaute durchwirkt. Ähnliches gilt für Honorius und Gerhoch. Bei diesen monastischen Theologen ist die Seele mit der Sache inniger eins als bei Scholastikern, die die Sache weit von sich absetzen. Man kann Lehren kaum von ihrer Lebenswelt ablösen.

Die ständige Zusammenspannung der drei Theologen, die doch keine wirkliche Schule bilden, tut ihrer Seele nicht immer gut. In Ruperts Welt dringt zuviel Fremdes. Honorius und Gerhoch sind ihm nicht nahe genug, um sich fortwährend einmischen zu dürfen. Sie wiederum, scheint mir, müssen in der Trias zu viel von der Aura ihres eigenen Lebens zurücklassen. Kurz: Bein Zusammenstellen der ekklesiologischen Ansichten muß viel Seele, viel Sinnlichkeit, viel Eigenleben geopfert werden. Die „erste" Darstellung, die Beinert vorlegt, wäre ohne solche Opfer gewiß nicht entstanden. Sie war notwendig. Sie ist gut. Nun können andere Darstellungen folgen. Sie können kaum neuen Stoff bieten. Aber sie können mehr auf die Seele der Autoren eingehen, auf das, was die Welten der Rupert, Honorius und Gerhoch im Innersten zusammenhält.

Freiburg i. Br. Helmut Riedlinger

Schmidt, Paul: **Maria – Modell der neuen Frau.** Perspektiven einer zeitgemäßen Mariologie. – Kevelaer: Butzon u. Bercker 1974.

Der Autor stellt nicht die Person, sondern die Funktion Mariens in der Heilsgeschichte und in der persönlichen Glaubensgeschichte in den Mittelpunkt seiner Überlegungen (2). Nicht das Sein Mariens, sondern ihr beispielhaftes Tun interessiert ihn. Der Zentralgedanke seiner neuen Mariologie: Maria als Vorbild des sogenannten engagierten Glaubens. Sch. meint, die frühere Mariologie habe zu wenig vom konkreten Menschen Notiz genommen und sei wirklichkeitsfremd gewesen. Darum will er die menschlichen Züge Mariens deutlicher erfassen und ihren exemplarischen Gehalt für den Glauben herausstellen. Er will dabei die Hoffnung an der Gestalt Mariens besonders hervorheben, die Hoffnung, die als die entscheidende innere Dimension der Theologie heute wieder erkannt worden sei.

Es gibt in dieser Darstellung eine Fülle fragwürdiger Behauptungen: Sch. stellt fest, die marianische Frömmigkeit habe in der Vergangenheit wesentlich dazu beigetragen, das religiöse und soziale Bild der Frau negativ zu beeinflussen, sofern sie Haltungen wie Dienen, Empfangen, Gehorchen u. a. als besondere Ideale der Frau hervorgehoben und damit ein einseitiges und gestörtes Verhältnis der Christen zur Welt, zur Gesellschaft und zur Geschlechtlichkeit gefördert habe (8); von der Marienfrömmigkeit sei ein verhängnisvoller Einfluß auf die Rolle der Frau im christlichen Abendland ausgegangen (56). Läßt sich ernsthaft leugnen, daß gerade das Christentum die Gleichwertigkeit und die Würde der Frau betont hat und darin eine Revolution gegenüber dem Heidentum darstellt und daß es in der Einehe und in dem Jungfräulichkeitsideal der personalen Liebe eigentlich erst Raum gegeben hat? Gewisse Haltungen aber wie Dienen, Empfangen, Gehorchen haben bleibende Gültigkeit. Die bisherige Marienverehrung war nach Sch. Verehrung eines überhöhten und idealisierten Objektes, nicht eines konkreten Subjektes des Glaubens, „das in enger Gemeinschaft und Solidarität mit dem wandernden Gottesvolk steht" (20). Die eigentliche Funktion Mariens sieht er „in diesem engagierten Zeugnis für die mit ihrem Sohn hereinbrechende Gottesherrschaft" (20). Ist das nicht vielmehr a u c h eine Funktion? Ist nicht nach dem Glauben der Kirche die eigentliche Funktion Mariens ihre Mutterschaft? Unqualifiziert ist die Behauptung, der Gedanke der Mütterlichkeit habe sich im kirchlichen Raum nicht recht entfaltet (69). Die Bezeichnung Mariens als Mutter der Glaubenden muß nach Sch. gegenüber früher dahingehend korrigiert werden, daß nach biblischem Zeugnis dieser Glaube nicht ein naiver und ungeschichtlicher ist, sondern ein Glaube zwischen Ungewißheit und Wagnis (84). Hat man das früher wirklich nicht gewußt? Sch. will seine neue Mariologie gewissermaßen an der Hoffnung aufhängen; diese sei die entscheidende Sicht der biblischen Mariologie. Glaube als Hoffnung! Entspricht das der Offenbarung, oder ist das modische Einseitigkeit?

Klischeehaft ist die Rede von Maria im verklärten Goldgrund als Charakterisierung der früheren Marienfrömmigkeit, während sie heute Begleiterin und Weggefährtin unseres Glaubens zu Christus sei (93f). Das entspricht so wohl nicht der früheren Frömmigkeitshaltung der Katholiken.

Nicht wenige Behauptungen müßten ob ihrer weittragenden Bedeutung erläutert werden, zumindest müßte der Autor sich gegebenenfalls durch literarische Hinweise sichern. So heißt es, die konkrete Bedeutung von marianischen Festen und Dogmen für unsere Glaubensprobleme lasse sich meistens nur mit Hilfe von umständlichen Interpretationen erläutern (9), die bisherige Mariologie sei eine rein theoretische Fachwissenschaft ohne konkreten Bezug zur heutigen Glaubenserfahrung (was heißt das?) oder zu den Aussagen der Schrift, sie habe sich an einer wirklichkeitsfremden Idealvorstellung der Frau ausgerichtet (9), Aussagen wie „Urbild der Kirche", „Mutter der Gläubigen", übrigens kürzlich wieder durch Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Marialis cultus" vom 2. Febr. 1974 verwandt, seien mißverständlich (10), das neue Mariendogma habe sich wirkungsgeschichtlich als inopportun erwiesen (16f), die bisherige Mariologie sei „Privilegientheologie" gewesen, die den Bezug zur subjektiven Glaubenssituation des einzelnen Christen nicht recht sichtbar habe werden lassen (19), die jüngsten mariologischen Dogmen hätten sich weitgehend von der Christologie und der Heilsgeschichte gelöst (19), seit der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth lasse sich Erlösung nur noch als „irdisches Heil" begreifen und in „weltlicher Sprache" ausdrücken (88).

Vf. verwendet sehr häufig den Terminus „kritisch". Alles Mögliche wird mit diesem Attribut verbunden: Predigt, Funktion, Gehalt, Blick, Meditation, Besinnung, Zeugnis, Glaube, Erweiterung, Mensch, Zusammenfassung, Haltung, Betrachtung, Weihnachten, Analyse, um nur einige Beispiele zu nennen. Daraus ergibt sich aber eine Verpflichtung für den Autor im Hinblick auf zeitgenössische Gedanken und Erwartungen und gängige Klischees.

Zentral ist für Sch. das Thema Gesellschaftskritik und -veränderung. Dafür scheint Maria zeitweilig nur ein Aufhänger zu sein. Das Magnificat ist für ihn das Manifest der gesellschaftlichen Veränderung (37ff, 42ff, 73f). Immer wiederkehrende Begriffe sind Unterdrückung, Herrschafts- und Besitzverhältnisse, Vorurteil und Gewalt, Randgruppen und Diskriminierung. Der aufdringlich soziologische Jargon berührt manchmal peinlich.

Die Überbetonung der Horizontalen wird auch deutlich in dem Verständnis von Demut (48), in der Definition der Armut als „totales Sicheinlassen auf den anderen" (48) oder einfach als Brüderlichkeit (54), wenn Maria zur „Repräsentantin der sozialkritischen Gruppe der ‚Anawim' des AT" wird (55), wenn Prozessionen den Sinn haben, „in Gebet und Lied eine zeitgemäße Demonstration des Glaubens" zu sein (94). – Die weltverändernde Wirkung des Geistes (58) wird kaum anders als über die Personenveränderung erfolgen. Alles andere ist mythisch. Spontaneität ohne Ordnung (53) ist utopisch.

Das patriarchalische System wird nicht richtig, zumindest einseitig negativ dargestellt, wenn es charakterisiert wird als bestimmt von einem begrenzten „gattungstypischen Herrschaftsmoment" (69), wenn festgestellt wird, daß darin überhaupt nicht „der volle Gehalt des Vaterbegriffs, also das obsorgende und freigebende Moment" zur Entfaltung gekommen sei (ebd). Sch. will eine „eigene Spiritualität der Brüderlichkeit" (ebd) entwickeln (vgl. dazu 1 Kor 4,15 und Tit 5,1 auf dem Hintergrund der Suche des modernen Menschen nach der Vatergestalt). Bei ihm figuriert Maria als die „Ansagerin einer neuen Weise der Brüderlichkeit" (55), die Anrede „sister Mary" in den Spirituals ist für ihn ideal (34). Richtet sich nicht eher die Sehnsucht des modernen Menschen auf die Mutter?

Anfechtbar ist die Verwendung der Schrift. Vf. setzt die menschlichen Züge Mariens, wie sie die Evangelien vermitteln, in Gegensatz zur Spekulation und zur offiziellen Lehre der Kirche (10). Aber diese interessiert ihn weniger. Er spricht von einem marianischen Leitgedanken, der die beiden Pole „Verkündigung der frühen Gemeinde, wie sie sich in den Evangelien niedergeschlagen" habe und „die konkrete Situation unseres Glaubens" (19) umfasse. Er vergißt die Geschichte des Glaubens der Kirche, die verbindlich ist. Man kann den Akzent auf die menschlichen Züge Mariens, auf das Bild der Schrift von ihr setzen, muß sich aber bei dieser Methode darüber im klaren sein, daß die Schrift nicht viel hergibt, daß die Andeutungen allzu spärlich sind, vor allem, wenn man die Schrift nicht fundamentalistisch liest. Man ist aber verwundert, was Vf. alles der Schrift entnimmt, speziell auch über die Person Mariens (bes. 73f), was das Magnificat hergibt (35ff). Die angebliche Wende der Christologie ist sehr problematisch. Der politische, revolutionäre, praxisbezogene, mitmenschliche Jesus (10) scheint mehr Eisegese als Exegese zu sein, resultierend aus dem gegenwärtigen Zeitgeschmack. Der Vergleich der Psalmen, bei denen doch der Bezug zu Jahwe entscheidend ist, mit den Spirituals, Gospel Songs und Blues der Neger in Amerika und den Protestliedern der jungen Generation ist an den Haaren herbeigezogen (30). Hat der Glaube des Johannes wirklich die Gestalt einer Frage (43)? Ist Johannes nicht sehr positiv und entschieden in seinem Glauben an die Gottesherrschaft und in der Verkündigung dieses Glaubens? Die Frage an den Messias (Mt 11,3) ist in ihrer Historizität umstritten. Der Anbruch der Gottesherrschaft bedeutet nicht die „Aufhebung der für den Glauben der Frommen geheiligten Maßstäbe und Grenzen" (49), richtiger deren Relativierung. Es ist abwegig, aus Lk 8, 19–21 den Vorrang des Bruder- und Schwestergedankens vor dem Vater- und Muttergedanken zu folgern (58). Nicht zu akzeptieren ist die Deutung von Lk 2, 41–52, wenn es dabei um „ein neues Verständnis von Autorität" (66), nämlich um das „Eigenrecht des Kindes" (67), um ein Plädoyer für einen „partnerschaftlichen Erziehungsstil" (68) geht; in Wirklichkeit ein Bekenntnis zur absoluten Autorität Gottes. Aufschlußreich ist die Feststellung: „Wenn in der christlichen Erziehung irgendein Wille gebrochen werden muß, dann ist es zuerst derjenige der Eltern selbst" (67f). Die Darstellung des Verhältnisses von Amt und Charisma ist fragwürdig und unklar (77ff).

Nur erwähnt sei die sogenannte Diskriminierung der Frau in der Kirche, für Sch. resultierend aus ihrer Nichtbeteiligung am kultischen Gottesdienst (80, 82), die undifferenziert, eher demagogisch, abgehandelt wird.

Man könnte noch viele weitere Ausstellungen machen. Das mag genügen. Kennzeichnend für das Buch sind Einseitigkeit, die durch Akzentverschiebung und emotionsgeladene Negativität den Glauben der Kirche verzerrt, teilweise verwirrende Unklarheit, affektive Auslassungen gegenüber der Kirche und ihrer Geschichte sowie negative Kontrastierung. Ausschlaggebend ist weniger die Sache als die vermeintliche Erwartung unserer Zeit.

Münster J. Schumacher

Maria im Geheimnis der Kirche. Bild der Neuen Frau. Kult und Frömmigkeit – Lehre – Ökumene. – Münster: Aschendorff (1975). 87–283 S. (Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie. 29, 1975, Heft 2/3), kart. DM 24.–

Die verdienstvolle Zeitschrift faßt gelegentlich aus besonderem Anlaß die beiden mittleren Jahrhefte zu einem Sonderband unter einem aktuellen Rahmenthema zusammen, der über den Kreis der Bezieher hinaus durch eine Separatausgabe allgemein zugänglich gemacht wird. Im Jahrgang 1975 wird an das neuerwachte Interesse an der Mutter Christi angeknüpft. Die Publikation ist dem Andenken an Kardinal Lorenz Jaeger gewidmet, den Gründer des herausgebenden J. A. Möhler-Institutes. Eine seiner letzten Veröffentlichungen galt ebenfalls einem mariologischen Thema. Ausgangspunkt der Beiträge ist die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" und das Apostolische Schreiben „Marialis cultus" von 1974. Ihr Ziel ist es, die Stellung der Mutter Christi im Leben der Kirche zu verdeutlichen. Dementsprechend werden nicht nur fachtheologische Probleme erörtert, sondern auch Fragen marianischer Spiritualität zur Sprache gebracht. Gemäß dem Programm der Zeitschrift wird der ökumenischen Perspektive breiter Raum gewährt. Die Vielfalt der Gesichtspunkte bedingt verschiedene genera litteraria: neben wissenschaftlichen Referaten findet man Predigten, ein Hirtenwort und eine Meditation. Es fällt auf, daß sieben der insgesamt sechzehn Artikel aus der Feder kirchlicher Amtsträger stammen.

Unter den fachtheologischen Beiträgen verdienen besondere Beachtung das Grundsatzreferat von Kardinal Volk (Das Geheimnis der Kirche) sowie die Erörterung von L. Scheffczyk über den trinitarischen Bezug des Mariengeheimnisses. Die exegetische Fundierung der Mariologie vermitteln P. – W. Scheele (Maria in der Gemeinschaft und Geschichte Israels), H. Zimmermann (Eine Studie über Lk 11,27 f.) und P. Schmidt (Exegese des Magnificat). Die Bezüge zwischen Mariologie und Christologie, bzw. Pneumatologie decken H. Volk (Christus und Maria; Nachdruck eines schon in „Catholica" veröffentlichten Artikels) und H. Mühlen (Der Heilige Geist und Maria) auf. Die ökumenische Theologie kommt in den Artikeln von A. Brandenburg (Zeitgemäße Marienlehre – Krise des Reformatorischen) und J. Madey (Marienlob im täglichen Beten der Kirche von Antiochien) zu Wort. R. Padberg als praktischer Theologe steuert bedenkenswerte „Überlegungen zur Marienpredigt" bei.

Der Wert des Heftes liegt nicht so sehr darin, daß hier die Thematik und Problematik weitergeführt wird, als daß eine solide Übersicht über das Ist kirchlichen Denkens über Maria heute geboten wird. Bedenkt man den tiefgehenden Wandel des letzten Jahrzehnts und das Informationsbedürfnis weiter Schichten in den Kirchen, dann leistet es einen wichtigen und dankenswerten Dienst.

Bochum Wolfgang Beinert

Wörterbuch Christlicher Ethik. Hrsg. von Bernhard Stoeckle. (Freiburg, Basel, Wien): Herder (1975). 284 S. (Herderbücherei 533). kart. DM 9.90

Die katholische Moraltheologie hat Mühe, im Geist des II. Vatikanums ihr christliches Aggiornamento zu vollziehen. Zwischen den Vorwürfen, bisher feste Normen aufzuweichen bzw. um abstrakter Prinzipien willen dem Humanum zu wenig gerecht zu werden, sucht sie ihren Weg. In der gegenwärtigen Umbruchsituation erschien es geraten, Reflexion und Selbstdarstellung der Moraltheologie nicht in einem Handbuch, sondern in der lockeren Form des Wörterbuches darzubieten. Freilich sollte nicht nur ein Nachschlagewerk für Einzelfragen, sondern in der bunten Vielzahl der Autoren und Artikel eine Zusammenschau der christlichen Ethik vorgelegt werden, die auf einer breiten Basis gemeinsamer Grundanschauungen einem vertretbaren theologischen Pluralismus Raum bietet. Daß das recht gut gelang, ist in erster Linie dem Herausgeber, dem Freiburger Prorektor Bernhard Stoeckle zu verdanken.

St. war sich der Problematik einer richtigen Auswahl der Stichworte bewußt. Unvermeidliche Unzulänglichkeiten hat er durch einen umfangreichen Verweisapparat weitgehend aufgefangen. Freilich bleiben Wünsche offen.

Der Herausgeber hat auf einen Artikel „Moraltheologie" verzichtet, weil man ihr Wesen nach seiner Auffassung nur im umfassenden Kontext des Themas „Ethik" darstellen kann. Das erwies sich jedoch als Mangel, da in dem an sich guten Artikel „Ethik" (K. Hilpert – H. Oberhem) die Moraltheologie doch zu einseitig in ihrem Verhältnis zur philosophischen Ethik gesehen wird, so daß eine befriedigende Behandlung der moraltheologischen Grundprobleme und die Würdigung ihres Verhältnisses zu den übrigen Disziplinen nicht erfolgen konnte. Das muß sich der Leser mühsam aus den Einzelbeiträgen zusammensuchen.

Der Rezensent hätte sich sodann eigene Artikel gewünscht über „Eros und Erotik", „Moralpsychologie" (Die Beziehung der Ethik zur Psychotherapie ist nach wie vor ein brisantes Thema; was hier die Artikel „Psyche" und „Trieb" (H. Ruppelt) bringen konnten, reicht nicht aus und beschränkt sich zudem zu sehr auf S. Freud). Man vermißt weiterhin die Stichworte „Kompromiß", „Person" und „Personalität", wenngleich die Themen in verschiedenen Beiträgen angesprochen werden. Auch „Askese" und „Asketik" hätten eine geschlossene Bearbeitung verdient.

Natürlich kann hier nicht auf alle Artikel eingegangen werden. Sie sind durchwegs solide gearbeitet und bieten jeweils einen knappen Hinweis auf weiterführende Literatur. Einzelne Gruppen seien herausgegriffen:

Die biblische Ethik ist bei den Freiburger Exegeten A. Deissler und A. Vögtle sowie P. Fiedler in guten Händen. Den Übergang zu den systematischen Grundlagen-Artikeln hätte der Beitrag „Autonomie" (K. Hilpert) liefern können. Leider befriedigt dieser nicht.

Abgesehen davon, daß ein so weit ausholendes philosophie-geschichtliches Referat über den Zweck und den Rahmen des Wörterbuches zu sehr hinausgreift, läßt sich von der Philosophiegeschichte her nicht das entscheidende Kriterium für die Beurteilung einer theonomen Autonomie im Sinne der christlichen Offenbarung gewinnen. Hilperts Auseinandersetzung mit letzterer ist schwer lesbar, ja kaum verständlich. Inwiefern läßt sich den führenden Vertretern einer solchen theonomen Autonomie metaphysischer Dualismus und eine Trennung von Theorie und Praxis bei der Bestimmung des Propriums christlicher Ethik zuschreiben?

Von den Grundsatzartikeln seien besonders folgende gediegene Beiträge genannt: K. Demmer (Heil), V. Eid (Freiheit, Leben, Wert), W. Hesse (Gewissen), R. Hofmann (Autorität, das Gute, Wahrheit), H. Kramer (Anthropologie, Klugheit), W. Lauer (Freude, Schuld) und B. Stoeckle (Ethos, Welt).

H. Oberhems gründliche und interessante Artikel (Handeln, Norm) dürften für den Nicht-Fachphilosophen schwer verständlich sein. Auf die Versuche der gegenwärtigen deutschen Moraltheologie, sittliche Normen zu begründen, geht O. zu wenig ausführlich und wohl auch zu abwertend ein. Hier wird dem ins Auge zu fassenden Leser eines solchen Wörterbuches keine ausreichende Information geboten.

Hinsichtlich der einzelnen Lebensbereiche sei auf die gediegene und vorsichtig argumentierende Behandlung der Fragen des geschlechtlichen Lebens in den Artikeln von J. Gründel (Ehe, Geburtenregelung, Keuschheit, Sexualität) hingewiesen, ebenso auf seinen Beitrag „Humanmedizin".

Über die sozialethischen Themen informieren verlässig die Freiburger R. Henning (Kapitalismus, Sozialethik, Sozialismus), R. Völkl (Altern, Entwicklungshilfe, Resozialisation), K.-H. Mengedodt (Familie, Gesellschaft) und H.-J. Schulte-Vieting (Arbeit, Fortschritt, Technik). Doch seien hier auch die guten Beiträge von F. Beutter (Eigentum, Manipulation, Umwelt) und von D. Mieth (Friede, Gerechtigkeit, Konflikt, Mitbestimmung, Politik, Wehrdienst, Widerstand) hervorgehoben und ebenso der Artikel von A. Elsässer (Kommunikation).

Zuletzt seien besonders anerkennend die zahlreichen Beiträge des Herausgebers, B. Stoeckle genannt, die alle das Humanum umkreisen (z. B. Glück, Hoffnung, Humanität, Leib, Menschenwürde, Toleranz) und es theologisch ausgezeichnet würdigen. In ihrem Inhaltsreichtum, ihrer klaren Sprache und ihrer ständigen Bezugnahme auf die Situation der Gegenwart sind sie eine Freude zu lesen und sind so repräsentativ für die Qualität und die Eigenart des ganzen Werkes. Religionslehrer, Seelsorger, aber auch die Studierenden der Theologie werden reichen Gewinn aus diesem gediegenen und überraschend preiswerten Wörterbuch der Christlichen Ethik ziehen.

Stockdorf vor München Richard Egenter

Naturrecht in der Kritik. Hrsg. von Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde. – (Mainz): Matthias Grünewald (1973). 324 S. Lw. DM 39.–

Ein Sammelband mit Originalbeiträgen (wie eigens hervorzuheben ist!) über das Thema „Naturrecht" verdient besondere Beachtung, widmet er sich doch einem traditionsreichen Gegenstand, der gegenüber der Nachkriegszeit an Beachtung erheblich eingebüßt hat und inzwischen meist nur noch kritisch betrachtet wird. Daß ein solcher Sammelband weder eine geschlossene Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Diskussion noch eine geschlossene Konzeption liefern kann, darf als selbstverständlich angesehen werden. Sein Wert bemißt sich deswegen danach, ob und in welchem Maße er die Thematik kritisch bewältigen und weiterführen kann.

Einer Besprechung eines solchen Sammelbandes sind Grenzen gesetzt, insofern sie ebenfalls weder den Rahmen der Naturrechtsdiskussion der letzten Jahre einbeziehen noch die hier vorgelegten Beiträge in genügender Nuancierung behandeln kann.

Ein „problemgeschichtlicher Überblick" (A. Hollerbach) führt in den Band ein. Dieser Überblick sucht die (geschichts-) philosophische Voraussetzung zu berücksichtigen, daß die mit dem Naturrecht bzw. dem Naturrechtsdenken angezielten Probleme und Phänomene „an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort und in ihrer jeweiligen geschichtlichen Gestalt" aufzuweisen sind (10). Unter dieser Prämisse findet sich eine Skizze frühchristlicher, von stoischem Gedankengut beeinflußter Anfänge bis zu Augustinus sowie frühscholastischer (Neu-) Anfänge bis zu Thomas von Aquin und besonders der spanischen Spätscholastik (die schon auf die neuzeitliche Naturrechtsproblematik vorausweist); es folgen Hinweise auf Auswirkungen der Reformation und speziell auf neuzeitliche Weiterführungen, auf den großen Umbruch durch die Französische Revolution und die Säkularisierung und schließlich auf die weitgehend durch die Neuscholastik bestimmte Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert.

Nach dieser Einführung werden im ersten Teil Arbeiten zur „Analyse und Kritik" des Naturrechts vorgelegt, wobei die Akzente von Analyse und Kritik nicht gleich verteilt sind. Zudem argumentieren die Autoren im engeren Kontext „christlicher" bzw. genauer „katholischer" Naturrechtskonzeptionen, worauf F. X. Kaufmann eigens hinweist (129). Eröffnet wird die Themenfolge durch einen Beitrag über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre (R. Specht); unter Hinweis auf verschiedene mögliche Wissenschafts- bzw. Erkenntnistheorien werden hier Voraussetzungen eines „lex-aeterna Naturrechts" herausgestellt und kontrastierend verglichen mit denen eines „autonomen Naturrechts", so vor allem die Voraussetzung einer von Gott vernünftig geschaffenen Welt; eine auch heute noch zwar nicht wahrscheinliche, aber auch nicht auszuschließende Funktionstüchtigkeit des scholastischen Naturrechts läßt sich als Fazit der theoretisch-hypothetischen Argumentationen ansehen.

Die nun folgenden Arbeiten dieses ersten Teils behandeln die geschichtlichen Wirkungen des christlichen Naturrechts (G. Otte), Konventionen und Konstruktionen des Naturrechts (J. T. Noonan), Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln (E. W. Böckenförde), Wissenssoziologische Überlegungen zum katholischen Naturrecht in den letzten hundert Jahren (F. X. Kaufmann), das natürliche Gesetz als göttliches Gesetz (F. Böckle) und schließlich das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramts (St. Pfürtner). Von diesen thematisch angeordneten Beiträgen lassen sich aufgrund der Berücksichtigung geschichtlicher Phasen des Naturrechtsdenkens die Arbeiten von Otte, Noonan und Böckle nebeneinanderstellen, da sie vornehmlich hoch- und spätscholastisches Gedankengut zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen. Auswirkungen der scholastischen Naturrechtslehre etwa auf die Etablierung des Gesetzespositivismus (Otte, 64ff) oder auf die Völkerrechtslehre (72ff), spezieller etwa auf Ehe und Privateigentum (76f, 78f), sowie geschichtliche Veränderungen naturrechtlicher Begründungen vor allem am Beispiel der Ehe (Noonan) kommen hier zur Sprache;

auch wird die Forderung erhoben, durch den Rückgang auf die kreatürliche Vernunft eine falsche Divinisierung weltlicher Ordnungen zu unmittelbar gottgewollten Ordnungen abzubauen und dadurch die „theonome Autonomie" des Menschen gerade auch für die Ethik herauszustellen (Böckle). Ihren Ausgangspunkt bei unmittelbar aktuellen Fragestellungen wählen die Reflexionen über naturrechtliche Argumentationen im Hinblick auf politisches Handeln, die besonders um 1933 und nach 1945 hervortraten (Böckenförde), über die Krise des Lehramts, die sich in der naturrechtlichen Fundamentierung von Humanae vitae zeigt (Pfürtner), und schließlich über wissenssoziologische Aspekte, die eine unterschwellige Einflußnahme der Kirche angesichts politischer und weltlicher Machtlosigkeit mittels des Naturrechts offenzulegen suchen (Kaufmann).

Im zweiten Teil „Weiterführung des Problems" werden Beiträge über das Phänomen des Gewissens (N. Luhmann), Gewissensbildung in psychoanalytischer Sicht (St. Andreae), die Aktualität des Naturrechts (R. Spaemann), Freiheitsfördernde Handlungsziele (W. Oelmüller) und schließlich ein kurzer Rück- und Ausblick (F. Böckle) vorgelegt.

Im ersten der beiden Beiträge zur Gewissensproblematik wird für eine Zeit „nach dem Verlust des Naturrechts" (234) der Vorschlag gemacht, Gewissen nicht mehr als Organ der Erkenntnis des natürlich-sittlichen Rechts, sondern funktional, nämlich zur Identitätssicherung angesichts der Erfahrungen von Abhängigkeiten und Diskrepanzen, zu konzipieren (Luhmann). Es folgt eine Darstellung der Freudschen Konzeption des „Gewissens" (Andreae). Die beiden folgenden Beiträge sind philosophisch orientiert. Im ersten wird unter Berücksichtigung der Tradition für ein Naturrecht plädiert, gerade wenn und weil es vor bzw. hinter aller funktionalen eine „natürliche" Identität gibt. (Spaemann, 272); Naturrecht in dieser Sicht ist dann eine „alle rechtlichen Handlungslegitimationen noch einmal kritisch prüfende Denkweise" (276). Dann werden Desiderate zur rationalen Begründung von freiheitsfördernden Handlungszielen und Entscheidungskriterien angesprochen (Oelmüller). Resümierend wird als Grundanliegen der Autoren die Überzeugung angesprochen, daß eine kritische Überprüfung der Naturrechtslehre diese instandsetzen könne, ihre Aufgabe für die Rechts- und Sittlichkeitsordnung wieder besser zu erfüllen (Böckle, 304). Es gilt, „die naturale Unbeliebigkeit der normativen Vernunft auf dem Hintergrund neuer Einsichten der Humanwissenschaften deutlich zu machen" (306).

Schon diese Übersicht zeigt das breite, ja widersprüchliche Spektrum der Positionen und Argumentationen. Sie bewegen sich – verkürzt gesagt – zwischen dem Versuch einer Fortführung des Naturrechts auf dem Hintergrund der Humanwissenschaften (Böckle) bzw. dem Vorschlag einer Neuformulierung des Naturrechts als Denkweise (Spaemann) einerseits und einer (für die Zeit nach dem Naturrecht angemessenen) Ersetzung durch eine systemtheoretische funktionale Konzeption andererseits, demonstriert am Beispiel des Gewissens (Luhmann); zwischen diesen Positionen liegen vor allem solche, die letztlich neutral bleiben, sei es, daß es sich um historische (Hollerbach, Noonan) oder systematische (Specht) Neutralität handelt. Im Grundtenor ergibt sich eine Kritik bisherigen Naturrechts im Dienste einer Neuformulierung (vor allem Böckenförde), wobei verständlicher- und berechtigterweise das kritische Element dominiert (Pfürtner und vor allem die wissenssoziologischen Überlegungen von Kaufmann).

Die Problematik der Diskussion, die der Sammelband ja offenlegen wollte, wird dann vor allem eindrucksvoll demonstriert durch den zweiten Teil. Es ist zu konzedieren, daß dieser Teil der „Weiterführung des Problems" schwächer ausfällt als der erste, der Analyse und Kritik gewidmete Teil. Schwächer meint hier kein Werturteil über Beiträge wie die von Luhmann und Spaemann in sich. Schwächer meint vielmehr zunächst, sieht man einmal von dem doch eher als Nachwort fungierenden Beitrag von Böckle ab, daß hier die Theologie ausgeschieden ist. Sie mußte anscheinend das Feld der Soziologie, Tiefenpsychologie und Philosophie überlassen. Die Frage ist, ob ihr Ausscheiden dadurch bedingt ist, daß sie entweder einen (auch von Moraltheologen vertretenen) Dualismus von *fides* und *ratio*, von Glaube und Welt oder einen (nicht zuletzt institutionell praktizierten) Monismus unmittelbarer Interpretation des Naturrechts durch den Glauben und damit durch die Kirche nicht zu überwinden vermag, (wobei hier unerörtert bleiben muß, ob und ggfs. in welchem Sinne ein solcher Dualismus einen ihm entsprechenden Monismus nicht nur nicht vermeidet, sondern unvermeidlich provoziert).

Ferner überwiegt im zweiten Teil das systematische Moment, oder besser gesagt, fehlt das historische Moment weitgehend. Hier scheint eine Lücke insgesamt vorzuliegen: Zwar wird einleitend einmal von der Ambivalenz des Naturrechts gesprochen, speziell von affirmativem oder emanzipatorischem Naturrecht (Hollerbach), doch wird diese Ambivalenz dann nicht deutlich genug akzentuiert. Im historischen Überblick erscheint das Naturrecht der Neuzeit doch im wesentlichen als eine Konsequenz vor allem spanischer Spätscholastik; die große Zäsur wird vornehmlich in der Französischen Revolution gesehen (Hollerbach). Ob nicht aber zu Beginn der Neuzeit vor allem in der englischen und dann in der französischen Aufklärung eine einschneidende Zäsur vorliegt, insofern hier zusammen mit einer natürlichen Religion auch ein Naturrecht vertreten wurde, das zusammen mit der Offenbarungsreligion auch die ihr entsprechende Konzeption göttlich legitimierten (und von der Kirche kraft ihres göttlichen Auftrags vertretenen) Rechts ablösen sollte, müßte doch mindestens diskutiert und gegebenenfalls widerlegt werden. Als Symptom für das Fehlen dieser Erörterung ist zu werten, daß speziell die Aufsätze von Habermas zu dieser Frage entweder übersehen oder ignoriert worden sind (bes.: Naturrecht und Revolution, in: Ders., Theorie und Praxis, Neuausgabe Frankfurt 1971, 89–127 sowie: Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, ebd. 48–88).

Und schließlich scheint eine Frage an den zweiten Teil zu sein, inwiefern es sich hier überhaupt um eine Weiterführung des Problems handelt, wenn nicht im Sinne einer Ersetzung des Naturrechts. Der Bezug zum Thema im Sinne einer Ersetzung ist nur bei Luhmann deutlich ausgesprochen. Schärfer müßte man daher wohl reflektieren, ob man eine solche Weiterführung des Problems zureichend betreiben kann, wenn man nicht die Überführung von Naturrecht in Menschenrechte eingehender und ausführlicher diskutierte, als dies geschieht. Diese als eine geschichtliche und damit zugleich unaufgebliche Entfaltung von Naturrecht aufzuzeigen, dürfte sowohl von einer „naturalen Unbeliebigkeit der normativen Vernunft" (Böckle) wie auch einer letztlich rein funktionalen Konzeption des Gewissens, das zur „Selbstidentifikation der Persönlichkeit" beiträgt (Luhmann), abrücken lassen.

Daß und in welchem Maße das (christliche?) Naturrecht zu Fragen dieser Art Anlaß gibt, dokumentiert der Band eindrucksvoll. Mehr von ihm zu verlangen, überfordert die Möglichkeiten eines solchen Sammelbandes.

Münster Ernst Feil

1. **Hammer,** Felix: **Selbsttötung philosophisch gesehen.** – Düsseldorf: Patmos (1975). 94 S. kart.
2. **Lohmann,** Thomas: **Euthanasie in der Diskussion.** Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945. – Düsseldorf: Patmos (1975). 248 S. kart.

Nachdem allenthalben in der westlichen Welt eine engagierte Diskussion über die sogenannte Euthanasie geführt wird, darf eine Monographie über das Thema „Selbsttötung, philosophisch gesehen" damit rechnen, bei vielen auf ein lebendiges Interesse zu stoßen. Euthanasie, verstanden als Tötung auf Verlangen, muß eben als Beihilfe zur Selbsttötung aufgefaßt werden. Felix Hammer, zugleich Philosoph und Theologe (Dr. theol., Dr. phil. habil.) unternimmt es, am Leitfaden der philosophischen Tradition, „Grundtypen der Argumentation" gegen und für die Selbsttötung als sinnvolle Handlungsweise herauszuarbeiten und kritisch zu durchleuchten. Auffälligerweise vermeidet er wie in der Formulierung der Problemstellung auch in der Durchführung seines Themas weitgehend die eingebürgerten ethischen Wertungsprädikate wie „gut" und „schlecht", „richtig" und „falsch", „gesollt", „zulässig" usw. Stattdessen spricht er vor allem von „Sinn" oder „Unsinn", von „sinnvoll" oder „widersinnig". Demgemäß stellt er sich „die Frage nach Sinn oder Unsinn bewußter Selbstvernichtung" (18).

Um dem vitium subreptionis zu entgehen, wählt H. mit Bedacht die Ausdrücke „Selbsttötung" oder „Selbstvernichtung" – „Freitod" und „Selbstmord" sind eben schon sittliche Wertungswörter – und legt definitorisch fest: unter Selbsttötung verstehe er „eine Handlung oder Unterlassung", „die mit innerer Notwendigkeit zum Tod des Individuums führt"; sie unterscheide sich von jeder Art des Lebensopfers durch „die Absicht zu sterben um des eigenen Endes willen" (15). An dieser Definition ist erstaunlich, daß auch jegliche Unterlassung mit vorausgesehener notwendiger Todesfolge als Tötung verstanden werden soll. Meist unterscheidet man zwischen Töten (Handlung mit Todesfolge) und Sterbenlassen (Unterlassung mit Todesfolge) und schreibt dieser Unterscheidung ein hohes moralisches Gewicht zu. Diejenigen, die die Selbsttötung als „sinnwidrig" beurteilen, können durchaus der

Meinung sein, es sei unter Umständen „sinnvoll", alles zu unterlassen, was den eigenen Tod auf kürzere oder längere Zeit hinauszögern würde.

H. hebt zwei Argumentationen voneinander ab, eine metaphysische und eine anthropologische. Die metaphysische Argumentation nehme zu ihrem Ausgangspunkt „eine transempirische, überindividuelle Wirklichkeit, die dem Menschen nicht direkt erfahrbar, wohl aber in denkender Reflexion oder im Glauben (der auch ‚philosophisch' sein kann) zugänglich wird" (28). Die anthropologische Argumentation gehe aus „von der Selbsterfahrung des Menschen", „von dem, was der Mensch im Laufe seiner Geschichte bisher von sich für ‚wesentlich' hielt", so „Freiheit, Sozialnatur, Schöpfertum des Menschen" (44). Dementsprechend unterteilt H. seine Analyse der Argumente contra und pro Selbsttötung.

Die metaphysische Argumentation contra werde geführt bald in Form einer unmittelbaren Theonomie: Gott allein ist Herr über Leben und Tod, also ...; so u. a. Plato, Augustinus, Thomas, Bonhoeffer und Barth; bald in Form einer zunehmend anthropologisch vermittelten Theonomie: „Selbsttötung ist entweder Leugnung einer weltimmanenten Transzendenz (Kant, Fichte, Hegel, Jaspers) oder, wie bei Schopenhauer, illegitimer Schleichweg zur Bestätigung des Lebenswillens" (35). Die anthropologische Argumentation, so H., kann einen zweifachen Ansatz nehmen, einmal einen sozialanthropologischen „an Staat, Gesellschaft, Partnerliebe" (44), sodann einen individualanthropologischen „bei Selbsterhaltung und Selbstüberbietung" (54). In diesem Zusammenhang kommen u. a. Aristoteles, Horkheimer, Adorno, Sartre und Camus zur Sprache. Was H. nach seiner kritischen Analyse all der erwähnten Plädoyers contra Selbsttötung als wichtige Einsicht festgehalten wissen will, ist: „Daß sich ein Leben lohnt, solange es sich selbst vollzieht, wäre es auch nur nach ‚innen'" (58).

Das beste Argument pro Selbsttötung, ein anthropologisches, haben nach H. die Stoiker vorgetragen. Sie seien „aus Lebensbejahung" (60) dafür eingetreten, daß es „sinnvoll" sei, unter Umständen selbst seinem Leben ein Ende zu setzen. Allerdings stünden sie vor der Aporie: „Wer ganz und gar rechtzeitig sterben will, scheint in Kauf nehmen zu müssen, daß er zu früh stirbt, und wäre es auch nur um einen Tag" (67). Ein weiteres Argument pro, herkommend aus der „Metaphysik nach dem Tode Gottes" (67) wird endlich an Nietzsche und Jaspers dargestellt.

In einem abschließenden Kapitel greift H. nochmals die verschiedenen Argumentationen auf und versucht, deren Ambivalenz aufzuzeigen, wie etwa „das personalistisch theonome Argument umzukippen (scheint) in sein mögliches Gegenteil" (79). Wo er auf den drei letzten Seiten das Fazit seiner Reflexionen zieht, bringt er wieder das Vorzugsurteil: „Mehr und länger gelebte Freiheit ist besser als vorzeitig erloschene, wenn Freiheit überhaupt gut ist" (90). Allerdings letzte Verbindlichkeit empfange dieses Urteil nur von der metaphysischen „Hoffnung auf persönliches Weiterleben des ganzen Menschen her". „Gibt es persönliches Weiterleben der Existenz, dann bedarf es keines Arguments gegen Selbsttötung – gibt es sie nicht, dann schließt auch kein Argument" (92).

Wie schon die zitierten Namen von Philosophen und Theologen zeigen, denkt und argumentiert H. von einem erstaunlich breiten Hintergrund her. Zugleich bringt er seine Überlegungen in konzentriertester Form, auf ganzen 82 Textseiten. Er entwickelt – wie es mir vorkommt – einen ganz eigenen Reflexionsstil und regt dadurch sehr zur Diskussion an. Allerdings wird diese Diskussion, so fürchte ich, oft vom eigentlichen Thema wegführen. Das dürfte damit zusammenhängen, daß H. die einzelnen Argumente kaum von ihren Proponenten als historischen Personen loslöst. Dadurch fordert er fast unvermeidlich solche historischen Fragen heraus wie: Sind hier Platos oder Fichtes Gedanken korrekt ausgelegt? So finde ich H.s Kapitel über die Stoa auch vom historischen Standpunkt aus bestens gelungen, während ich über seine Interpretation eines Augustinus oder Kant mit ihm streiten möchte. Aber derartige historische Kontroversen führen von der systematischen Frage ab. Denn eine Argumentationsform, ob sie nun mit Recht einem Augustinus zugeschrieben wird oder nicht, muß aus sich selbst heraus verständlich und kritisierbar sein, falls Fragen der Geltung und der Genese nicht zu vermengen sind. H. ist stets darauf bedacht, die Stellungnahme eines Philosophen zur Selbsttötung vom Ganzen seiner Philosophie her zu erklären. Danach zu urteilen, supponiert er eine weitestgehende Verschränkung metaethischer und normativer Fragen, wie man es vielleicht nennen könnte. Diese Annahme wäre einer gründlichen Diskussion wert. Einerseits überzeugt H., wenn er selbst die Stellungnahme zur Selbsttötung abhängig sein läßt von der von ihm „metaphysisch" genannten Hoffnung. Anderseits will es schwer einleuchten, wieso man gegen Kants Argumentation zur Selbsttötung einwenden kann, sie ergehe sich in „transzendentalphilosophischen Allgemeinheiten", in ihr klaffe breit „der Graben zwischen Ding an sich und Erscheinung" (37). Läßt sich Kants normative Theorie als transzendentalphilosophisch qualifizieren? Spielt in ihr die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung irgendeine relevante Rolle? Inwieweit muß man die „Kritik der reinen Vernunft" gelesen haben, damit man sich mit Gewinn ans Studium der „Metaphysik der Sitten" begeben kann?

Es ist nicht möglich, hier alle Probleme zu nennen, die einem H. zu erneutem Bedenken aufgibt. Es sei nur noch auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, die bestehen zu bleiben scheint, auch wenn man H.s Argumentation, in sich gesondert betrachtet, für völlig überzeugend hält. Die Schwierigkeit ist: Beweist das Argument im Grunde nicht zuviel? Ein unter furchtbaren Schmerzen Dahinsterbender habe die metaphysische Hoffnung und stehe dazu, daß länger gelebte Freiheit besser ist als vorzeitig erloschene. Kann er dann „sinnvollerweise" an die Ärzte das Ansinnen stellen, sie sollten ihn sterben lassen und nicht ihre medizinische Kunst dazu gebrauchen, seine schreckliche Agonie bloß zu verlängern? Wäre ein solches Ansinnen widerspruchsvoll wenigstens so lange, als er die Schmerzen noch personal erleiden kann? Länger gelebte Freiheit ist besser als vorzeitig erloschene Freiheit. Soweit ich sehe, müßte in die Diskussion über die Selbsttötung die Unterscheidung zwischen Handlung und Unterlassung einbezogen werden; ebenso die in der katholischen Moraltheologie übliche Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Tötung. Denn wie steht es mit der Schmerzlinderung unter Inkaufnahme einer Lebensverkürzung, wenn man daran das Werturteil anlegt, länger gelebte Freiheit sei besser als vorzeitig erloschene?

Wie fundamental der Unterschied zwischen Tun und Lassen vielen erscheint, dafür kann man zahlreiche Belege finden in der Arbeit von Thomas Lohmann. L. hat sich der Mühe unterzogen, einen sehr detaillierten Überblick zu erstellen über die Diskussion zur Euthanasie im deutschsprachigen Raum seit 1945. Das Wort „Euthanasie" nimmt er dabei in den verschiedenen Bedeutungen, die es im neueren Sprachgebrauch nun einmal angenommen hat: Die Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens, Tötung auf Verlangen, Sterbenlassen. Zu diesen Fragen bringt er Stellungnahmen zahlreicher Juristen, Ärzte sowie kath. und ev. Theologen, wie nicht anders möglich in eigenen Resümees, die jedoch mit zahlreichen wörtlichen Zitaten versetzt sind. Damit, so scheint mir, hat L. ein ausgezeichnetes Hilfsmittel erstellt für alle, die sich ein gegründetes Urteil bilden wollen über die verschiedenen „Euthanasie" genannten Verhaltensweisen. Aber man könnte das Buch m. E. auch bestens in einem Seminar verwenden, in dem es darum geht, gekonnte von fehlerhafter ethischer Argumentation unterscheiden zu lernen. Nachdem L. die Stellungnahmen nach Berufen und Personen zusammengestellt hat, versucht er sich in einer systematischen Klassifizierung der von den Einzelnen vorgebrachten Gründe pro und contra. Er wird sich wohl kaum darüber wundern, daß wahrscheinlich manche seiner Leser, die ex professo Moraltheologen oder Ethiker sind, diese Klassifizierung lieber unter anderen Gesichtspunkten vorgenommen wissen möchten.

Münster Bruno Schüller

Elsässer, Antonellus: **Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen.** – Aschaffenburg: Pattloch (1973). 129 S. (Der Christ in der Welt. VIII. Reihe: Das religiös-sittliche Leben, Bd 5 c) kart. DM 5.50

Der Vf., Ordinarius für Moraltheologie an der Kirchlichen Gesamthochschule in Eichstätt, Schüler von R. Egenter, versucht, in der heute so verwirrten Situation innerhalb der Moraltheologie und noch mehr in der Pastoralpraxis eine neue Gesamtkonzeption vorzulegen.

Der I. Teil (9–19) behandelt die „grundsätzlichen Überlegungen zur sittlichen Ordnung des Geschlechtlichen". Hier werden die historischen Tatsachen und deren Interpretation kurz vorgeführt. Der II. Teil behandelt (22–62) die „allgemeinen Überlegungen zur christlich-sittlichen Ordnung des Geschlechtlichen". Es wird mit Recht aller ethischen und moraltheologischen Normierung das Axiom: agere sequitur esse (20) zugrundegelegt. Die weiteren Darlegungen des Vf.s drehen sich zwar um das esse, aber es wird vor allem humanwissenschaftlich-tatsachenwissenschaftlich interpretiert. Demgegenüber tritt die bibeltheologische Interpretation zurück, die philosophisch-metaphysische wird nahezu vollständig übergangen oder indirekt abgelehnt. Die Darlegungen dieses Teils werden von der heute von Moraltheologen oft mehr behaupteten als wirklich begründeten Auffassung getragen: die Heilige Schrift enthalte keine neuen material-ethischen Normen, sondern bestätige nur die schon von anderswoher bekannten rational-ethischen Normen. Die Heilige Schrift gibt hiernach nurmehr für sittliches Verhalten eine neue ethische Motivation. Ob die Vertreter dieser modernen Theorie je Johannes und Paulus verstanden haben? Die menschliche Natur und ihre normative Interpretation in der philosophischen Ethik verliert nicht ihre Wahrheitsbedeutung, wenn diese menschliche Natur

durch die Gnade in die Lebensgemeinschaft mit Christus erhoben wird – vgl. Röm. 1 und 2 –, wohl aber werden diese Natur und damit die sie definierenden Normen in das neue Sein in Christus und damit in die neue „Lex Christi" emporgehoben. Ein neues Motiv des Sittlichen, eben das der Agape, kann doch nur verbindlich sein, weil der Begnadete an der menschgewordenen Gottesliebe teil hat, weil nur das esse in Christo die Grundlage seines sittlichen agere in Christo ist. Der Theomorphie als Grund der Theonomie entspricht hier die Christomorphie als Grund der Christonomie! Mögen also die Taten des Christen und des Nichtchristen äußerlich gesehen völlig gleich sein, in ihrem Wesen sind sie jedoch total verschieden, denn dort sind sie in Christus Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes in Kirche und Welt.

Sodann tritt hier, wie in der ganzen Arbeit von E., die heute sicher besonders notwendige Betonung der sogenannten Humanwissenschaften hervor. Aber hier liegt der entscheidende Irrtum auch von E. Die Humanwissenschaften – es gibt leider weder über ihre Begriffsbestimmung noch über ihre Zahl und ihren Zusammenhang bis heute eine einheitliche Auffassung –, z. B. Biologie und Medizin, Soziologie und Psychologie, angewandte Sozialwissenschaften u. ä., können nicht sagen, was ethisch und moraltheologisch verbindlich gilt, sondern nur, wie das, was aus dem Wesensverständnis des Menschen und Christen folgt und daher gilt, konkret verwirklicht werden kann.

Dogmatisch und fundamentaltheologisch bedenklich ist auch die Auffassung von E. über die Aufgabe und Verbindlichkeit des kirchlichen Lehramtes. Es wird nicht unterschieden zwischen der effatio infallibilis und dem effatum infallibile. Da jene Form der Entscheidung im hier diskutierten Bereich kaum vorliegt, so findet sich um so mehr diese vor. Die Kirche kann nicht in dem, was sie seit der Urkirche als Heilsbotschaft verkündet hat, irren.

Was jedoch die Haltung des Vf.s gegenüber den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, von denen er vor allem „Humanae Vitae" erwähnt, angeht, so muß seine vornehme, wenn auch in bestimmten Punkten radikal ablehnende kritische Stellungnahme hervorgehoben werden. Unzulänglich für die Begründung der Geltung kirchlicher Lehre ist die Berufung des Vf. auf die an der Basis des Kirchenvolkes geübten sittlichen Verhaltensweisen. Falsch ist vor allem dabei der Vergleich der Entstehung von Recht durch „von unten" gebildetes Gewohnheitsrecht mit der Entstehung von allgemeinverbindlichen sittlichen Normen durch „von unten", aber der amtlichen Lehre der Kirche entgegengesetzte sittliche Verhaltensweisen.

Die vom Vf. empfoehlene „Dynamisierung des Naturbegriffs" führt mehr oder weniger zu seiner völligen Auflösung. Es ist doch eine Tatsache, daß es in allem geschichtlich Wandelbaren einen unwandelbaren Kern gibt, der sich in verschiedener Weise im Längs- und Querschnitt der geschichtlichen Erscheinung darstellen will und dargestellt werden soll.

Der III. Teil (63–78) behandelt „Das Ordnungsbild der heutigen Sexualethik". Von der „grundsätzlichen Überholtheit der traditionellen Sexualmoral" (63) zu sprechen, ist eine unbewiesene Behauptung. Wenn auch die überkommene Moral in humanwissenschaftlicher Hinsicht, z. B. biologisch, früher manchmal von falschen Voraussetzungen ausging, so hat sie doch keine moraltheologisch falschen Urteile gefällt. Josef Fuchs hat das in seiner „Sexualethik des hl. Thomas von Aquin", Köln 1949 (die der Verfasser nicht erwähnt!), überzeugend nachgewiesen. Die von der Sexualsoziologie aufgeführten Tatsachen sind für eine christliche Sexualethik im Grundsätzlichen ohne Bedeutung. Auf einem Kinsey-Report kann man keine Sexualethik aufbauen! Wohl aber sind solche Tatsachen und ihre wissenschaftliche Erkenntnis für die Interpretation praktischen Sexualverhaltens zu beachten. – Vf. geht sehr souverän um mit den Begriffen wie „die heutige Sexualethik" oder „menschliche Sexualität nach heutigem Verständnis" usf. Wer bestimmt das eigentlich? „Die neue Sicht" wird einfach herausgestellt und zum Ausgangspunkt von normativen Aussagen gemacht, ohne selbst überzeugend als gültig bewiesen zu sein.

Mehrfach z. B. wird von der „subsidiären" Funktion der kirchlichen Lehre oder der Moraltheologie gesprochen. Hier müßte doch der offenbar von E. nicht klar verstandene Begriff „subsidiär" genauer bestimmt werden. Gut sind die Ausführungen des Vf.s über Sexus – Eros – Philia – Agape (75ff), die immer wieder zur vollen menschlichen Liebesverbundenheit als deren Kriterien beachtet werden müssen.

Im IV. Teil (79–100) wird die „Sittliche Verantwortung im Kindes- und Jugendalter" dargelegt und die Notwendigkeit der Sexualerziehung ebenso betont wie die Schwierigkeit der „moraltheologischen Beurteilung bestimmter Verhaltensweisen während der Reifezeit" (83ff). Hier werden „Selbstbefriedigung" und „Entwicklungshomosexualität" behandelt, was jedoch noch sehr einer kritischeren Durchleuchtung bedürfte. Ferner werden die Praktiken des „Necking und Petting" (90ff) besprochen sowie der „voreheliche Verkehr". Kann man in diesen sehr konkreten sexualethischen Darlegungen auch nicht dem Vf. folgen, so muß ihm doch bescheinigt werden, daß er seine Thesen mit Ernst und Verantwortung verteidigt. S. 93: „Es kann keinem Zweifel unterliegen: der voreheliche Verkehr ist als ein mit der sittlichen Ordnung unvereinbares Verhalten abzulehnen". Dennoch meint E.: „Die entscheidende Frage lautet jedoch, ob der Beginn der Ehe als menschlicher und sakramentaler Wirklichkeit nicht doch schon vor dem öffentlich-rechtlichen Eheabschluß anzusetzen ist" (94). „Im Hinblick auf den Beginn der Ehe aber heißt das, daß die Moraltheologie den Eheabschluß heute tatsächlich nicht mehr als einen einmaligen Rechtsakt sehen kann, sondern ihn mehr als lebendigen Prozeß betrachten muß" (98). Alle diese Thesen, pastoral gut gemeint, sind moraltheologisch in diesen Formulierungen falsch, wie jetzt klar die „Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen sexualethischen Fragen" (v. 29. 12. 75) herausgestellt hat.

„Die Bedeutung des Instituts der Ehe" wird im V. Teil: „Sittliche Verantwortung in Partnerschaft und Ehe" (101–117) gut dargestellt. Ebenso wird davor gewarnt, vor „lauter Technik die Liebe zu übersehen" (106). Es wird betont, „daß beide Partner ihr Triebstreben kultivieren müssen" (107). Hinsichtlich der verantwortlichen Elternschaft (110ff) wird „Gaudium et Spes", Nr. 51 wie bei so manchen Neuerern der katholischen Ehemoral, soweit zu sehen ist, nicht erwähnt. Im Abschnitt „Die Methodenfrage" (112ff) wird diese behandelt entgegen der Lehre von „Humanae Vitae", aber im Sinne der Interpretation der Deutschen Bischöfe von 1968. Es wird die „Würde der menschlichen Person" als Norm für die Praktiken der ehelichen Liebe herausgestellt.

Den Schluß bildet der VI. Teil (118–122): Fehlhaltungen im Bereich der Sexualität. Hier werden behandelt: Prostitution, Pornographie, Gruppensex, Homosexualität. Eine etwas einseitige „Literaturübersicht" beschließt das Büchlein, das leider zu wenig von dem auch (dreimal) zitierten M. Müller, Grundlage der katholischen Sexualethik, Regensburg 1968, übernommen hat. Die Arbeit versucht, eine neue Sexualethik herauszustellen auf Grund neuerer humanwissenschaftlicher Erkenntnisse. Die kirchliche Lehre und die überlieferte Lehre der Moraltheologie werden jedoch zu oberflächlich behandelt und mehr oder weniger abgelehnt.

Das Buch von E. ist weniger zur allgemeinen Lehrverkündigung denn zu seminaristischen Diskussionen geeignet.

Bochum Gustav Ermecke

Saier, Oskar: **„Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils.** Eine rechtsbegriffliche Untersuchung. – (München): Max Hueber 1973. XXXI, 302 S. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, Bd 32) br. DM 60.–

Der Vf. – jetzt Weihbischof in der Erzdiözese Freiburg i. B. – bezeichnet seine Münchener Dissertation im Untertitel als eine rechtsbegriffliche Untersuchung. Dieser Titel wird durch eingehende begriffliche Untersuchungen gerechtfertigt. Darüber hinaus werden theologische Grundlagen rechtlicher Aussagen aufgezeigt, was heute gewöhnlich mit dem mißverständlichen Prädikat „rechtstheologisch" versehen wird. Daß der Vf. diesen Begriff nicht in den Mund nimmt, der damit gemeinten Sache aber dient, ist wohltuend.

Der erste Teil des Buches handelt von der „Communio" im allgemeinen, der zweite von der „hierarchica communio".

Im 1. Kap. (1–24) zeigt Vf. die verschiedenen Bedeutungen von „Communio" in der Sprechweise des Zweiten Vatikanischen Konzils auf. Dabei fällt auf, daß Communio nicht nur in den verschiedenen, sondern auch in den einzelnen Dokumenten des Konzils in verschiedener Bedeutung gebraucht wird. Das wichtigste Anwendungsfeld für den Begriff communio ist die Gemeinschaft der Gläubigen. Die Darstellung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bezieht sich sowohl auf das Wirken des erhöhten Herrn bzw. des Heiligen Geistes in der Kirche wie auf die sichtbare Verbundenheit der Glieder des Volkes Gottes. Den Charakter eines fachlichen Ausdruckes erhält communio in der Bezeichnung des Verhältnisses der Teilkirchen zueinander und zur Gesamtkirche. Am meisten wird communio verwendet „als Ausdruck der hierarchischen Struktur des Gottesvolkes". Schließlich wird das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und den nichtkatholischen Christen als communio non plena charakterisiert. Ausschließlich in dem Dekret über den Ökumenismus wird Communio (groß geschrieben) als Fachausdruck für alle christlichen Gemeinschaften unter Einschluß der katholischen Kirche gebraucht.

Das 2. Kap. (25–46) fragt nach dem theologischen Ort der „Communio". Die Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit, von Gott durch Christus dem neuen Volk Gottes geschenkt, verbindet die einzelnen Glieder zu einem Volk. Gemeinschaft mit Gott und Gemeinschaft der Gläubigen sind daher aufs engste miteinander verbunden. Christus hat sein Volk nicht allein mit seinem Geist erfüllt, sondern auch mit geeigneten Mitteln sichtbarer und gesellschaftlicher Einheit ausgerüstet. Wie der Begriff „Volk Gottes" vornehmlich die Tatsache der doppelten Gemeinschaft (Verbindung mit Gott und untereinander) ausdrückt, gibt das Konzil die Art und Weise, wie beide Aussagen miteinander verbunden sind, mit „Leib Christi" wieder. Analog der Inkarnation sind göttliches und menschliches Element in der Gemeinschaft der Kirche zu einer komplexen und unmittelbaren

Seins- und Wirkeinheit verbunden. Als theologischer Ort der communio wird die Lehre von der sakramentalen Qualität der Kirche erkannt. Die Kirche ist Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit als einer eschatologischen Größe. Die Kirche ist der von Christus gestiftete Ort, an dem die Menschen mit Gott verbunden und untereinander zur Einheit geführt werden.

Grundlegung und Vollzug der Communio Ecclesiae werden im 3. Kap. (47–140) dargestellt. Bauelemente der Gemeinschaft der Gläubigen sind das Wort Gottes und die Sakramente. Beide schließen entsprechend den verschiedenen Präsenzweisen Christi Menschen zu einer übernatürlichen Gemeinschaft zusammen. Dem Aufbau der Kirche durch Wort und Sakrament entsprechen von seiten des Kirchengliedes das Bekenntnis des Glaubens, die Teilnahme am sakramentalen Leben und die Verbindung mit dem Papst und den Bischöfen als den Hirten der Kirche. Diese communio plena ist nur in der katholischen Kirchengemeinschaft verwirklicht. Die von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Diese communio non plena ist in verschiedenen Stufen verwirklicht.

Das 4. Kap. (141–181) behandelt die Struktur der Gemeinschaft der Kirche, die das Konzil in der Kirchenkonstitution in der Weise bestimmt, daß die einzige katholische Kirche in und aus Teilkirchen besteht. Die Teilkirchen sind das Fundament der Gemeinschaft der Kirche. Ein fest umgrenzter Teil des Gottesvolkes wird durch die Zuordnung zu einem konkreten Bischofsamt zur Teilkirche. Die Gesamtkirche ist Verwirklichung der Communio Ecclesiarum. Das innere Prinzip der Einheit ist der Geist Christi, der alle Gläubigen zu seinem Leib verbindet. Äußeres Prinzip der Einheit sind der Papst als Catholicae Ecclesiae Episcopus sowie die Gemeinschaft der Bischöfe, die als Nachfolger der Apostel nach dem Vorbild des Apostelkollegiums mit dem Papst als Nachfolger Petri zur Gemeinschaft verbunden sind.

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich der speziellen Untersuchung zweier Problemkreise, die im ersten Teil schon mehrfach angesprochen wurden und für die dort dargestellten Wirklichkeiten von besonderer Bedeutung sind.

Das 1. Kap. (182–245) beschreibt die „hierarchica communio" als Strukturprinzip der Gemeinschaft der Bischöfe. Unter der „Kollegialität der Bischöfe" versteht das Konzil eine weit gespannte Wirklichkeit. Das Wort collegium bezeichnet über den Rechtsbegriff „Kollegium" hinaus die Gemeinschaft der Bischöfe. Das Wort communio dient zur Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Papst und den Bischöfen. Dabei wird zur näheren Bestimmung dieses Verhältnisses diese communio als hierarchica charakterisiert. Zum Kollegium der Bischöfe im rechtlichen Sinn zählt das Konzil alle Bischöfe der katholischen Kirche. Diesem Bischofskollegium wird die Trägerschaft der Höchstgewalt in der Kirche zugesprochen, die nur auf dem Weg kollegialen Handelns ausgeübt werden kann. Sofern der Episkopat eine Gemeinschaft ist, kann die Gesamtheit der Bischöfe auch in anderer Weise tätig werden als in der Form kollegialen Handelns im rechtlichen Sinn. Die Gemeinschaft der Bischöfe wird durch ein sakramentales und durch ein nichtsakramentales Element begründet. Die Bischofsweihe überträgt als geistliche Gabe die Fülle des Weihesakraments. Im einzelnen ist die Wirkung der Bischofsweihe schwer präzise festzustellen, da das Konzil immer, wenn es von der Bischofsweihe spricht, auch das nichtsakramentale Element im Blick hat und mit einschließt. Die Bischöfe, auf Grund der allen gemeinsamen personalen Prägung durch die Bischofsweihe schon einander verbunden, bilden dadurch eine Gemeinschaft, daß sie durch ihre Verbindung mit dem Papst als ihrem Haupt zur hierarchischen Gemeinschaft konstituiert werden. In diese Gemeinschaft mit dem Papst wird der einzelne durch die Übertragung eines Amtes aufgenommen, so daß er eine ganz bestimmte Stelle in dem hierarchisch gebauten Gefüge der Bischöfe einnimmt. Die qualifizierte Teilhabe an den Diensten des Heiligens, Lehrens und Leitens wird nicht schlechthin durch die sakramentale Bischofsweihe bewirkt. In allen drei Diensten kommt die eine Gewalt der Kirche, die sie von Christus als dem Träger der Fülle der Gewalt empfangen hat, zur Auswirkung. Auf dem Konzil wurde um die nähere Bestimmung des Verhältnisses von sakramentalem und nichtsakramentalem Element gerungen. Im endgültigen Text ist aber nichts Genaueres darüber ausgesagt.

Das 2. Kap. (246–296) behandelt die „hierarchica communio" als Strukturprinzip des Presbyteriums. Wie die Bischöfe werden auch die Priester zum Dienst für Christus, den Lehrer, Priester und König bestellt. Bischöfe und Priester haben aber in verschiedenem Grad an dem einen hierarchischen Priestertum teil. Der Unterschied zwischen beiden Weihestufen wird in einem quantitativen Mehr oder Weniger gesehen. In dem hierarchischen Gefüge der Kirche sind die Priester als Mitarbeiter der Bischöfe von diesen abhängig. Dem Bischofskollegium steht jedoch nicht ein gesamtkirchliches Priesterkollegium gegenüber. Als Presbyterium bezeichnet das Konzil in unfachlicher Redeweise die Gemeinschaft der Priester einer Teilkirche im Unterschied zum Bischof, in fachlichem Sinn jedoch die Gemeinschaft der Priester einer Teilkirche zusammen mit ihrem Bischof. Die Mitgliedschaft im Presbyterium einer Teilkirche wird begründet durch das Zusammentreffen des Sakramentes der Weihe und der Sendung durch den Ortsbischof, durch die der Priester zu dessen Mitarbeiter bestellt wird. Mit dem Verlust der kanonischen Sendung geht auch die Mitgliedschaft im Presbyterium verloren. Die je eigene Art der Teilnahme von Bischof und Priestern an der Sendung Jesu Christi bewirkt die jeweils eigene Stellung im Presbyterium. Die darüber hinausreichende allgemeine Verbundenheit aller Priester auf Grund der Priesterweihe und der Teilnahme an der Heilssendung der Kirche wird vom Konzil als „Brüderlichkeit" oder „Gemeinschaft im Priestertum" gekennzeichnet.

Die Erkenntnisse und Ergebnisse der vorliegenden Arbeit sind für die Kirchenrechtswissenschaft von kaum zu überschätzender Bedeutung. Begriffliche Klarheit und theologischer Tiefgang – beides unverkennbare Merkmale der Schule Mörsdorfs – beleuchten Communio als Ansatz- und Zielpunkt kirchlicher Rechtsordnung, die mehr und etwas anderes ist als eine Summe von Verhaltensregeln für eine menschliche Gesellschaft, die sich Kirche nennt. Ziel und Zweck der Kirche ist es, daß sie die Verbindung und Vereinigung der Menschen mit Gott und die Einheit der ganzen Menschheit bewirkt. Die Kirche selbst ist Zeichen und Werkzeug dieser Einheit. Communio ist daher auch Strukturprinzip der Kirche. Diese theologisch-kanonistische Wirklichkeit aus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils überzeugend dargestellt zu haben, ist das unbestreibtare Verdienst des Vf. Demgegenüber fällt nicht ins Gewicht, daß an einigen Stellen Wünsche offenbleiben.

S. 65ff wird eine wichtige und richtige Unterscheidung nicht durchgehalten. Zunächst wird festgestellt, daß die unfehlbare Glaubensverkündigung den Charakter eines Glaubensgesetzes hat, das eine rechtliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Offenbarung bedeutet. Dann aber wird die rechtliche Verpflichtung, die auch durch rechtliche Sanktionen urgiert werden kann, mit dem Glaubensgehorsam selbst gleichgestellt. Dieser aber wird nicht dem Papst oder dem Bischof, sondern dem sich offenbarenden Gott geschuldet. Dem Vf. ist allerdings zugute zu halten, daß auch die Konzilstexte verschwommen bleiben. K. Rahner verweist an der angeführten Stelle seines Kommentars zu Art. 25 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche darauf, daß im Schema vom 10. 11. 1962 noch ein Zusatz stand, in dem tatsächlich auf die Verpflichtungsabsicht des Papstes abgestellt war. „Diese weitere Erklärung hat der endgültige Text aus nicht klar ersichtlichen Gründen (bloße Textkürzung oder wohl eher Vermeidung schwierigerer Fragen?) nicht übernommen." Vf. weiß sehr wohl, daß Papst und Bischöfe nur Glaubensboten sind, verfällt aber zuweilen einer gebräuchlichen verkürzten Sprechweise, von der auch die Konzilstexte nicht ganz frei sind.

S. 109ff wird behauptet, das Konzil folge der Aussage des c. 87 CIC, nach dem durch die Taufe in jedem Fall die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche begründet wird. Dabei fehlt jeder Hinweis auf die Konzilsaussage in der Kirchenkonstitution Art. 8, der mit Bedacht vermeidet, die Kirche Christi schlechthin mit der katholischen Kirche zu identifizieren, wie es der CIC nach dem damaligen Kirchenverständnis als selbstverständlich voraussetzt. Die oben genannte Konzilsaussage wird sicher verzerrt, wenn sie S. 136 ausschließlich für die Klärung des Verhältnisses der Nichtgetauften zur Kirche herangezogen wird. Der Ausdruck haereticus ist zwar tatsächlich in der heutigen Sprechweise „strafrechtlich bestimmt"; dies gilt aber nicht ohne weiteres von der Sprechweise des kirchlichen Gesetzbuches, wie S. 114f unterstellt wird. Selbst wenn man c. 2314 § 1 (omnes et singuli) so verstehen könnte, steht dem doch c. 731 § 2 (gutgläubige Häretiker!) eindeutig entgegen. Vf. schenkt der Art und Weise, wie kanonische Sendung geschehen kann, keine Aufmerksamkeit (S. 240 Anm. 237). Dabei hätte die nirgends erwähnte Aussage des Konzils in Art. 24 Abs. 2 der Kirchenkonstitution hilfreich sein können für die Bestimmung des auch vom Konzil offengelassenen Verhältnisses des sakramentalen und des nichtsakramentalen Elementes der einen sacra potestas. Weil nicht bedacht wurde, daß kanonische Sendung auch durch Gesetz oder durch Gewohnheitsrecht erfolgen kann, werden widersprüchliche Aussagen über die Stellung der außerhalb der katholischen Kirche geweihten Bischöfe gemacht (Vgl. S. 205f mit 210 u. 221). Bei Beachtung dieser Konzilsaussage hätte auch die Theorie Mörsdorfs, nach der die Bischofsweihe nicht nur Weihegewalt überträgt, sondern auch einen Grundbestand an Hirtengewalt vermittelt (232), weiterentwickelt bzw. modifiziert werden können (Vgl. M. Kaiser, Absolute Ordination? in: Mysterium der Gnade. Regensburg 1975). Unklar bleibt, ob S. 290 im Gegensatz zu S. 150 angenommen wird, daß auch ein Teil des Volkes Gottes, dem nicht ein Diözesanbischof, sondern ein Ortsoberhirt ohne Bischofsweihe vorsteht, Teilkirche ist.

Trotz der genannten Ausstellungen ist die vorliegende Arbeit ein hervorragendes Werk, zu dem dem Vf. zu gratulieren ist.

Regensburg Matthäus Kaiser

Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf. Hrsg. von P. J. M. Huizing mit Beiträgen von J. H. A. van Tilborg, Th. A. G. van Eupen, E. Schillebeeckx und P. J. M. Huizing. – Düsseldorf: Patmos (1975). 112 S. (Patmos-Paperback). Ppb.

Es ist dem Njimegener Kirchenrechtler P. J. M. Huizing, Mitglied der päpstlichen Kodexkommission, welche in diesen Tagen einen (inzwischen einem ausgewählten Kreis zugänglich gemachten) Entwurf von 114 Canones zum kirchlichen Eherecht ausgearbeitet hat, hoch anzurechnen, daß er die Mühe nicht gescheut hat, zu eben dem Kommissionsentwurf eine Alternative vorzulegen. Huizing bezeichnet seine Alternative selbst als einen „Ansatz für einen Gedankenaustausch" und läßt keinen Zweifel daran, daß es sich um eine hauptsächlich pastoral orientierte kirchliche Eheregelung handeln soll. Der Entwurf, dem völlig zu Recht lesenswerte historische, exegetische und dogmatische (diese in gewohnter Souveränität von E. Schillebeeckx) Überlegungen vorangestellt worden sind (wie auch sollten Kanonisten ohne leidvolle Auseinandersetzungen mit den anderen Disziplinen etwas auch theologisch Vertretbares zustandebringen können!), umfaßt nur 38 Canones. Und um es gleich vorweg zu sagen, diese Gesetzesvorschläge erscheinen mir sehr ausgewogen, wenn auch in Details noch diskutabel genug.

So rückt H. von der Exklusivgeltung des bisherigen Vertragsprinzips ab und verfällt doch nicht in den Fehler, in seinen eigenen Text steinbruchartige exegetische und theologische Glaubenstrümmer einzuarbeiten, welche eine bestimmte theologische Verbrämung liefern sollen (c. 1). Dagegen spricht er ebenso ehrlich wie überzeugend nüchtern vom Zeugnis der verheirateten Christen selbst, welches vom kirchlichen Recht allenfalls unterstützt, nicht aber schon wieder in eine bestimmte offizielle Richtung gelenkt werden soll. Damit bietet sich eine echte Alternative: die Kirche hat als Sachverwalterin des Herrn nach ihrem eigenen Selbstverständnis dessen Geist, den Anspruch seiner Liebe zu den Menschen, treu zu bewahren und in der wechselvollen Realität des gesellschaftlichen wie des individuellen Lebens in die verschiedenen Verhältnisse hinein auszulegen. Daß ein solcher Auftrag auch mit Hilfe einer bestimmten Rechtsordnung erfüllt zu werden vermag, kann kaum bezweifelt werden. Anders verhält es sich jedoch mit der Meinung, die jeweils gültige und offizielle Ordnung stelle nun auch schon in jedem Fall die bestmögliche Lösung dar. Viel eher wird man der Auffassung zuneigen, der zugesagte Beistand des Geistes Christi garantiere lediglich die Bewahrung der radikalen Grundforderungen des Herrn, nicht aber auch schon deren optimale Verwirklichung im jeweiligen Kirchenrecht. Gerade auf diesem Hintergrund sind wirkliche Alternativen mehr als bloße Spielwiesen für Professoren. Sie lassen eine breitere Diskussion als bislang zu und regen vielfach zum Nachdenken über bisher unbefragt Gültiges an. Und gerade die sogenannte „Vertragstheorie", auf die H. in seiner Alternative verzichten möchte, gehört doch wohl zu den Grundbeständen des kirchlichen Eherechtes, die sich befragen lassen müssen.

Der erwähnte Kommissionsentwurf scheint demgegenüber keinerlei Zweifel an der zeitlosen Gültigkeit dieser Theorie aufkommen lassen zu wollen. So hat man nicht selten den Eindruck, als habe sich die nachkonziliar angekündigte Reformbereitschaft in den unumgänglichen Revisionen bestehender juristischer Mängel erschöpft, ohne sich den Grundsatzfragen zu stellen, wie dies H. tut. Die große Wende ist jedenfalls kaum erkennbar. Noch nicht einmal die Impulse des Konzils sind durchgängig greifbar gemacht worden. Eine interdisziplinäre Gruppe von Kanonisten aus zehn Universitäten hat deshalb bereits darauf hingewiesen, daß der „ideologische Angelpunkt" des römischen Entwurfs, dem das Bändchen von H. den Kampf ansagt, die Gleichsetzung von Ehevertrag und Ehesakrament, welche dazu führt, daß das Sakrament fast ausschließlich nach der „Logik eines Vertrages" behandelt wird, in welcher Glaube, Liebe u. ä. kaum einen angestammten Platz finden, schwersten Bedenken unterliegen müssen. Ich selbst hatte diese Fragen, welche noch nicht im geringsten ausdiskutiert sind, ausführlich in meinem „Eherecht" (1972) angeschnitten. Meiner Meinung nach birgt nämlich die gängige Argumentation der „Vertragstheorie" vor allem die folgenden Schwächen in sich: 1) der evangelische Glaubensanspruch und die rechtlichen Details werden in unzulässiger Weise ständig durch das Hin und Her von Vertrag und Sakrament verwischt; 2) das Gesamtphänomen „Ehe" wird so exklusiv unter vertragsrechtlichen Aspekten betrachtet, daß für ein neues christliches Verständnis der gelebten Realität Ehe einfach zu wenig Platz bleiben kann (H. weist darauf hin); 3) prozessual nachprüfbare Fakten (und nicht selten recht krasse Biologismen!) werden ausschlaggebend – und dies auf Kosten des „amor coniugalis"; 4) selbst Jesu Worte von der absoluten Treue in der Ehe werden juridifiziert, und das Problem der Unauflöslichkeit damit zu einer vertragsrechtlichen Fragestellung degradiert.

H. und seine Kollegen haben, von ihren verschiedenen Fachgebieten her, diese Schwierigkeiten durchaus gesehen. Der Entwurf der römischen Kommission leidet dagegen daran, daß er sich solchen und ähnlichen Fragen, die nun doch schon seit Jahren unter den Fachleuten diskutiert werden, kaum gestellt hat. Damit hat er die Chance vertan, spezifisch christliche Kriterien für eine realistische Verwirklichung der Ehe zu umreißen. So gilt wiederum der alte Vorwurf, auch die Neufassung des Eherechts, wie die Kommission sie sich vorstellt, sei mehr am Zustandekommen eines prozessual stichhaltigen Ehevertrages als an den konkreten Lebensmöglichkeiten der beiden Partner interessiert gewesen: die Ehevorbereitung beschäftigt sich beispielsweise nach wie vor mit dem Aufspüren von eventuellen Ehehindernissen statt mit der Suche nach Glaubenshilfe für die Partner, von einer begleitenden Hilfe für die beiden nach deren „gültigem Eheabschluß" schon gar nicht zu reden. Einer ausschließlich unter prozessualen Gesichtspunkten interessanten Ehe sagt H. damit zu recht den Kampf an, und dies ebenso dem „System von Urteilen über Ungültigkeit und Auflösbarkeit von Ehen", wie es noch heute, und das oft mangelhaft genug, praktiziert wird (c. 2). Dagegen wird der unersetzliche Ehekonsens freier Partner geschützt – und dies sogar gegen die Präsumtionen des noch geltenden Rechts, von denen sich der römische Entwurf nicht hat trennen können (c. 5).

Dabei gälte es nun doch wirklich zu überlegen, ob der sogenannte „favor iuris" so zweifelsfrei gut sei, wie die Kommission das anzunehmen bereit scheint. H. ist da mit vielen anderen eben anderer Meinung. Auch verläßt er die Einbahnstraße der kirchlichen Trauung, die, koste es was es wolle, beschritten werden mußte (c. 7). Bedingte Eheschließungen sind nicht mehr möglich (c. 16). Ehehindernisse werden in der Glaubensgemeinschaft begründet (c. 21) und entsprechend beschnitten (cc. 23, 24). Über ungültige und „zerrüttete" Ehen (erstmals taucht dieser Begriff innerkirchlich schlüssig auf) beschließt nicht mehr wie bisher ein Gremium von Klerikern, sondern ein Team von Experten bekommt die verantwortungsvolle Aufgabe übertragen, zusammen mit den Betroffenen akzeptable Lösungen zu suchen (cc. 27–29, 31–35, 38), die auch die Folgelasten eines eventuellen Auseinandergehens nicht mehr außer Acht lassen (c. 30) und selbst eine neue Eheschließung ermöglichen sollen (cc. 35, 36).

Demgegenüber hält die „Alternative" Roms an dem umstrittenen Grundsatz fest, daß die Ehen aller Getauften (und damit auch der Akatholiken) unter das kanonische Recht fallen. Neu ist nur, daß künftig auch die jeweiligen Bischofskonferenzen Ehehindernisse aufstellen können – eine allerdings recht problematische Neuerung, wie ich meine, gerade wenn man bedenkt, daß das neue allgemeine Recht viele der bisherigen Auswüchse auf dem Gebiet der Ehehindernisse beschneiden will, die nun auf dem Umweg über die Ortskirchen wieder eingeführt werden könnten. Ein so angefochtenes Hindernis wie das der Konfessionsverschiedenheit soll dagegen bestehen bleiben. Dasselbe gilt für die sogenannte „Formpflicht", wenn diese auch nicht mehr für aus der Kirche ausgetretene Personen gelten soll. Die anstößigen Unterscheidungen des alten Gesetzbuches zwischen ehelich und nichtehelich Geborenen sind kaum abgeschwächt worden. Ähnliches gilt von den Vorschriften, welche das sogenannte „Privilegium Paulinum" betreffen, während die nicht minder umstrittene „Trennung von Tisch und Bett" zu Recht erschwert worden ist. Was den Ehekonsens betrifft (eines der rechtstechnisch wie psychologisch am heikelsten zu umschreibenden Gebiete des Rechtes), so sind von der Kommission viele, wenn auch nicht gerade alle Desiderate der Kanonistik erfüllt worden: so ist etwa eine Ehe, die aufgrund arglistiger Täuschung zustande gekommen ist, künftig nicht mehr gültig. Eine bedingte Eheschließung soll aber auch in Zukunft möglich sein.

Alles in allem, zeigt bereits dieser kurze Vergleich der beiden Entwürfe, wie man sich unter Christen sowohl der Gesamttendenz nach als auch in Details der juristischen Regelung zu einem abweichenden Urteil bekennen kann und darf. Gerade weil die römische Kommission wieder einmal dem Vorwurf unterliegt, sie habe in Geheimsitzungen und unter Ausschluß der eigentlich betroffenen Öffentlichkeit gearbeitet sowie ein Ergebnis vorgelegt, das zwar juristisch stimmig sein mag, aber andere wesentliche Faktoren des Gesamtphänomens „Ehe" außer Acht läßt, sind die christlich verantworteten Alternativen, wie sie von H. vorgelegt worden sind, so wichtig. Nur auf diesem Wege kann sich nämlich auch der bisher Unbeteiligte oder Uninteressierte ein eigenes Bild von der Schwierigkeit und Brisanz der Materie machen. Nur so wird auch in aller Öffentlichkeit demonstriert, daß es eben auch „anders" geht. Selbstverständlich sollte man aber nun auch solche Alternativentwürfe nicht überschätzen: auch sie müssen erst durch das Feuer der Kollegenkritik und der praktischen Bewährung. Und noch eins: das Sagen und Entscheiden haben ihre Verfasser offensichtlich nicht. Dennoch beweisen sie vor aller Augen, daß es Aufgabe aller Verantwortlichen bleibt, eine so wichtige Aufgabe zumindest in Ansätzen mitzutragen.

Münster Horst Herrmann

Kaczynski, Reiner: **Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 432 S. (Freiburger Theologische Studien, Bd 94) kart.-lam. DM 76.–

Allein durch seinen Umfang regt der literarische Nachlaß des Johannes Chrysostomus zu einer Untersuchung des Verständnisses und der Funktion des Wortes Gottes an, auch wenn der Anstoß zu dieser Arbeit auf die konziliare Neubesinnung zurückgeht. Zwar liegt für den Großteil der chrysostomischen Predigten und Homilien keine kritische Ausgabe vor, aber mit der gebotenen Zurückhaltung läßt sich aus dem Migne-Text der Stellenwert des Wortes Gottes für Liturgie und Alltag gültig darstellen.

Grundlegend für die gesamte Untersuchung ist das theologische Verständnis des Wortes Gottes, das vom Vf. mit der Heiligen Schrift gleichgesetzt wird. Unter Hinweis auf den Begriff συγκατάβασις (Herablassung Gottes) erscheint bei Chrysostomus Gottes Sprechen in der Schrift als den Menschen angepaßt, so daß eine Auslegung vom Literalsinn aus ermöglicht wird, auch wenn die Urheberschaft Gottes oft überstark betont erscheint. Wie sehr er die Schrift als dynamische Wirklichkeit versteht, illustrieren Bildreden vom Schatz, vom Garten, vom Tisch u. a., in denen die lebenspendende Funktion zum Ausdruck kommt. Den Hauptteil der Arbeit stellt die Untersuchung des Wortes Gottes im Gottesdienst der Gemeinde dar, dessen Ablauf und Ausdrucksformen in mancher Hinsicht erhellt wird. In der Schriftlesung, im Psalmengesang und in der erklärenden Homilie der Vorsteher spricht nach Meinung des Kirchenvaters Gott selbst zu den Menschen. Diese Betonung des Wortes Gottes und seine Bedeutung für das Leben der Gemeinde kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß sich die Gläubigen häufiger zu jenen Gottesdiensten versammelten, bei denen die Verkündigung Vorrang hatte, als zu den eucharistischen Mysterien. Die bekannte Charakterisierung des Johannes Chrysostomus als „doctor eucharistiae" ist von hier aus gesehen ergänzungsbedürftig, nicht zuletzt deshalb, weil der Antiochener dem „Wort" einen betonten Realismus zuerkennt. Die Verwaltung des Wortes erfordert vom Homileten die Fähigkeit zur rechten Auslegung der Schrift, wobei die einseitige Festlegung auf antiochenische Prinzipien keineswegs gegeben ist. Die Wirksamkeit seiner Exegese, die auf das konkrete Leben der Gemeinde ausgerichtet ist, hängt in hohem Maße aber auch von der Person des Verkündigers ab, sei es seine Lebensführung oder sein Einfühlungsvermögen in die Situation der Hörer. Die bekannten pädagogischen Einsichten des Chrysostomus kommen hier wieder zum Tragen, zusammengefaßt in dem bereits erwähnten Leitmotiv der anpassenden Herablassung. Aus der Überzeugung, daß alle Mißstände in der Kirche aus der Unkenntnis des Gotteswortes resultieren, ruft er zu eifriger Teilnahme an den Gottesdiensten, zum Hören und Beten auf. Es ist bemerkenswert, daß für Chrysostomus die Begegnung mit der Schrift nicht nur in der Kirche erfolgt, sondern auch im Alltag ihren Fortgang nimmt, angefangen bei der häuslichen Schriftlesung; im täglichen Psalmengesang und in der gegenseitigen Unterweisung ergeben sich weitere Möglichkeiten, mit und aus dem Wort Gottes zu leben.

Aus der Untersuchung wird ersichtlich, daß Johannes Chrysostomus das Wort Gottes außerordentlich hoch schätzte, ja ihm nachgerade einen sakramentalen Charakter zuerkannte. „Gottes Wort ist voll innerer Dynamik; in ihm ist Gott selbst gegenwärtig, der mit dem Menschen den Dialog aufnehmen will" (400). Darüber hinaus bestätigt die Arbeit ferner, daß Schrift und Schriftlesung für den Bestand der Gemeinden wesentlich sind. Dieses Ergebnis wirft auf das Selbstverständnis des spätantiken Christentums ein bezeichnendes Licht, insofern die unzweifelhaft zu beobachtende Sakralisierungstendenz begleitet ist von einer Betonung des Wortes. Der Praktiker wird schließlich mit Interesse Ratschläge und Erfahrungen zur Kenntnis nehmen, deren Zeitlosigkeit ihm die Gegenwart bestätigt.

Mit Umsicht und Sachverstand hat Vf. das umfangreiche Material gesichtet, analysiert und dargeboten. Seinem behutsamen Urteil kann man sich weitgehend anschließen, auch wenn unter dem „Wort Gottes" bei Johannes Chrysostomus noch andere Probleme wie Offenbarung, nicht zuletzt in der Natur auftauchen. Die beliebte antithetische Gegenüberstellung von antiochenischer und alexandrinischer Auslegung übertreibt K. nicht; am Beispiel des Origenes ließe sich allerdings zeigen, daß der Schlüsselbegriff „συγκατάβασις" nicht einseitig für Antiochien zu reklamieren ist. Ein reichhaltiges Register erschließt die vielschichtigen und zahlreichen Einzelaussagen dieser sonst sorgfältig gearbeiteten Dissertation.

München Peter Stockmeier

Häussling, Angelus Albert: **Mönchskonvent und Eucharistiefeier.** Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Meßhäufigkeit. – Münster: Aschendorff (1973). XIV, 380 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 58) kart. DM 74.–

Das Ziel der vorliegenden Studie ist es, „einen Beitrag zu leisten, welchen Stellenwert die Feier der Eucharistie im Leben monastischer Klostergemeinden einnehmen solle" (1). Der Umschwung, der sich mit dem Konzil in dieser Frage vollzogen hat, ist recht erheblich. Der vorkonziliäre Zustand, obwohl erst wenige Jahre zurückliegend, ist inzwischen bereits so obsolet, daß eine ausdrückliche Erinnerung angebracht erscheint, wie die Praxis durch die ganzen Jahrhunderte der Neuzeit ausgesehen hat:

„Das Konventamt war die hohe Feier..., die aber nur die Chormönche für sich, also in Abwesenheit der Laienbrüder, bestreiten, und in der dann niemand aus der Klostergemeinde kommuniziert. Jeder einzelne hat seine Messe, der Priestermönch die Privatmesse, die er zelebriert, der Nichtpriester die stille Kommunionmesse..." (4). Noch kirchenamtliche Verlautbarungen aus der Zeit Pius' XII. erklären, daß die tägliche Konventsmesse, in Einheit mit dem Horenoffizium gefeiert, den Höhepunkt des christlichen Kultus darstelle; da aber ein solcher Gottesdienst nicht in allen Kirchen abgehalten werden könne, müsse er von den zum Chorgebet Verpflichteten gleichsam in Stellvertretung und beispielhaft dargebracht werden. Die Liturgiekonstitution des Vaticanum II. dagegen nimmt die normale Gemeindemesse und nicht das Konventamt als Musterfall der Eucharistiefeier – womit letztere, sofern sie der Höhepunkt allen christlichen Kultus sein soll, in Frage gestellt ist.

Von dieser, für das mönchische Selbstverständnis höchst aktuellen Frage ausgehend, breitet Vf. ein reiches historisches Material aus, um darzustellen, wie es gewesen und wie es geworden ist; die gründliche Analyse des geschichtlichen Befundes läßt in keinem Moment das Gefühl aufkommen, hier werde nur Material gesucht und zurechtgesetzt, um eine bestimmte Deutung von der Geschichte her zu untermauern.

Vf. geht bis in die Anfänge des Mönchtums zurück und untersucht das Verhältnis zur Meßfeier, zum klostereigenen Oratorium und Altar, wie auch zu Bischof und Amt. Die ganze Fülle des Gebotenen kann hier selbstverständlich nur skizziert werden: Das zönobitische Mönchtum verstand sich zunächst als asketische Gruppe innerhalb der Gemeinde, der sie sich auch zum Gottesdienst anschloß. In dem bald folgenden weiteren Entwicklungsschritt, mit dem sich das Zönobium als eigene gottesdienstliche Gemeinde konstituierte, wurde ein folgenschwerer Prozeß eingeleitet, der damit endete, daß das Monasterium eine dem Episcopium gleichrangige civitas darstellen wollte: „Die Abtei gibt sich als Bischofsstadt" (30). Die fränkischen Großklöster sind autarke und autonome Gebilde, die nun auch eine der Bischofsstadt gleichwertige Liturgie feiern. In dieser Nachahmung der civitas ist Rom das alles normierende Vorbild, das Zug um Zug imitiert wird: Die römische Stationsliturgie, deretwegen im Kloster „Kirchenfamilien" (so nennen die Kunsthistoriker die Vielzahl von Kirchen und Altären in den Klöstern) entstehen; die römischen Basilikaklöster, in denen Kleriker asketisch zusammenleben; die römischen Liturgietexte, die nun in den Norden wandern; die Verehrung der Heiligengräber, welche in den zahlreichen Altarsepulcra imitiert und präsent gemacht werden. Vf. formuliert als Ergebnis auf seine eingangs gestellte Frage: „Das Konventamt als die Hauptmesse der Klostergemeinde nimmt die Hauptfeier des römischen Stationsgottesdienstes auf, die sogenannten ‚Privat'messen aber, weit davon entfernt, ‚privat', d. h. beliebig zu sein, ‚kopieren' die Nebenfeiern der römischen Stadtkirche in den Titeln und Memorialheiligtümern." Aber dies ist nur ein Ergebnis neben anderen, nicht minder bedeutsamen Einsichten. So wird zum Beispiel eine Akzentverschiebung im Verständnis des kirchlichen Amtes festgestellt: „Aus den Dienern der Gemeinde werden die Liturgen des Heiligtums. Auch hier wird das personale Prinzip durch ein sachliches Moment ergänzt und vielleicht auch überlagert. Die Ordination ist eine Bestimmung für die ‚heiligen Altäre'. Weil das Heiligtum kultische Verehrung nach sich zieht, braucht es den Klerus... Der Priester wird zunehmend vom Kult her verstanden." (269f). Oder noch ein anderes Ergebnis: Indem H. auch den „gesellschaftlichen Voraussetzungen" Beachtung schenkt, tritt die Rolle des Königtums in ein deutlicheres Licht. Die zum Teil bischofsfreien Klöster erhalten im König sozusagen ein neues Oberhaupt. Zugleich treten Hofkapelle und Reichsklöster in enge Beziehungen, wobei die „königliche" Liturgie der Hofkapelle und der Klöster sich gegenseitig beeinflussen. Das karolingische Monasterium wird Teil der fränkischen Staatsöffentlichkeit; seine Gottesdienste sind die „Liturgie der einen Kirchengemeinde unter den Franken" (277). Nicht daß die universalkirchliche Verbundenheit geleugnet würde – und doch wird die politisch herrschende Schicht mit dem König an der Spitze der bestimmende Träger des Gottesdienstes.

Ein besonderer Vorzug der Arbeit liegt darin, daß sie ihr Wissen nicht allein aus rein liturgiegeschichtlichen Quellen schöpft,

sondern in einer für die bisherige Forschung ungewohnten Weise die ganze Breite mediävistischer Forschung miteinbezieht. Der Gewinn ist allenthalben und gerade auch in zentralen Punkten der Arbeit offenkundig. War man bislang geneigt, die Privatmesse bereits im Sinne privat-subjektiver Frömmigkeit zu deuten, so erörtert H. das frühmittelalterliche Personen- und Gemeinschaftsverständnis, wie es heute allgemein rezipiert ist, daß es nämlich den „Einzelnen" im modernen individualistischen Verständnis gar nicht gegeben hat, daß vielmehr der einzelne nur im Rückbezug auf die hinter ihm stehende Gemeinschaft verständlich wird; von daher dann das Postulat, daß „eine individualistische Erklärung kein hermeneutisches Prinzip sein" kann (77). So ist es nicht überraschend, wenn die herkömmliche Deutung, daß die vielen Messen Ausdruck subjektiver Devotion seien, abgelehnt wird; diese werden vielmehr als Dienst an den heiligen Altären einsichtig gemacht und gerade nicht als Ausdruck einer individualistischen Frömmigkeit.

Solche Ergebnisse sind noch vor einem weiteren Hintergrund zu betrachten. Wenn man nämlich bedenkt, welche Bedeutung die ältere Mediävistik, die besonders in Deutschland oft genug auf das wesentlich Germanische geradezu fixiert war und dem „deutschen Gemüt" in Abhebung von allem Romanentum eine wesenseigene Fähigkeit zu verinnerlichter und subjektiver Frömmigkeit zuschreiben wollte – man lese nur das entsprechende Kapitel in R. Seebergs Dogmengeschichte oder auch einzelne Passagen bei J. Lortz –, dann wird der Unterschied deutlich; die hier vorgelegten Ergebnisse setzen eine andere Sichtweise voraus: Das Frühmittelalter ist insgesamt ein vorsubjektives oder, wie heute – allerdings oft schon wieder allzu vereinfachend – gesagt wird, ein „archaisches Zeitalter". Nicht primär eine germanische oder – nach anderer Version – irische Heilsangst, sondern typische Züge eines vorindividuellen Denkens prägen die Liturgie des frühen Mittelalters. Allenthalben merkt man der Arbeit an, daß sie aus einer langen Beschäftigung mit den Quellen und der einschlägigen Literatur hervorgegangen ist. Angesichts des reichen Materials und der Vielzahl der Aspekte erscheint es unbillig, einzelne Versehen oder auch problematische Akzentuierungen beanstanden zu wollen. Vf. hat ein profundes und höchst anregendes Buch vorgelegt, aus dem nicht nur die Liturgiewissenschaft, sondern auch andere Disziplinen großen Gewinn ziehen werden.

Münster/Toronto Arnold Angenendt

Harnoncourt, Philipp: **Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie.** Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1974). 487 S. (Untersuchungen zur praktischen Theologie, Bd 3) kart.-lam. DM 85.–

Der Grazer Liturgiewissenschaftler und Hymnologe stellt in seiner sehr aktuellen Habilitationsschrift (Graz 1972) den beiden Hauptteilen (Liturgischer Heiligenkalender: 63–245; Der Gesang im Gottesdienst: 299–462) eine grundsätzliche Einführung in die Fragestellung voraus (19–59), auf die wir zum Schluß zurückkommen werden. Den Abschluß bilden die Register (465–487: Autoren; Personen, Orte, teil- und gesamtkirchliche Begriffe; Feiern, Feste, kalendarische und liturgische Begriffe; Gesänge, hymnologische Begriffe).

Die materialreiche Schrift befaßt sich entgegen dem Adjektiv „gesamtkirchlich" nur mit dem Verhältnis der westlichen, genauer römischen Liturgie zu der Liturgie der Orts- bzw. Partikularkirchen des Westens. Vf. ist sich bewußt, daß seine Terminologie unzutreffend ist (vgl. 19, 34ff): Zur Gesamtkirche gehören auch die (unierten) Kirchen des Ostens. Der korrekte Titel müßte etwa lauten: Allgemeine und deutsch-teilkirchliche Römische Liturgie.

Die erste – aufschlußreiche – Studie behandelt das geschichtliche Werden der Heiligenkalender von der ursprünglichen lokalen Bindung der Heiligenverehrung über die Lösungen auf dem Trienter Konzil, die Entwicklungen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, die Kalenderreformen Pius' X. (Reduzierung der Eigenfeste), Pius XII., Johannes XXIII. bis zur Neuordnung im Gefolge des Zweiten Vaticanums. Aus erster Hand – Vf. war Leiter der betreffenden Arbeitsgruppe der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen des deutschen Sprachgebiets – werden die mühevolle Ausarbeitung des – erstmals in der Geschichte verwirklichten – Regionalkalenders für das deutsche Sprachgebiet (1969–1971) und die Schwierigkeiten der Konfirmierung durch die römische Gottesdienstkongregation dargestellt. Eine ähnlich detaillierte genetische Darstellung liegt bisher weder für eine der neuen römischen liturgischen Bücher und Teilausgaben noch für deren deutsche Bearbeitungen vor. Es ist dringend zu wünschen, daß möglichst bald ähnliche Darstellungen für Meßbuch, Stundenbuch, Rituale und Pontificale (römische und deutsche Fassungen) durch Aufhebung der Geheimhaltungsvorschriften bezüglich der Arbeit der römischen Studiengruppen, die für den Arbeitsprozeß vielleicht vorwiegend nützlich waren, ermöglicht und durch ähnliche kundige und arbeitsfreudige Autoren wie Harnoncourt verwirklicht würden.

Leider hat Vf. für die Teilreformen unter Pius XII. und Johannes XXIII. die 1948–1951 gedruckten Erwägungen, Vorschläge und Diskussionsbeiträge der von Pius XII. eingesetzten Kommission der Ritenkongregation für die Reform der gesamten Liturgie nicht eingesehen (was die Gottesdienstkongregation ihm nicht verwehrt hätte): Zum Kalendar: Memoria sulla riforma liturgia 1948, 20–168; Supplementum I, 1950, 1–36; Suppl. II, 1950, 9–40: Bemerkungen der Konsultoren B. Capelle, J. A. Jungmann und M. Righetti; Suppl. III, 1951, 3–203, ferner nicht die Voten der Bischöfe, Orden, römischen Kongregationen und katholischen Universitäten vor dem Konzil, die Protokolle der Vorbereitenden Kommissionen und der Zentral-Kommission (die 23 Bände der Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando sind allerdings erst seit Anfang 1975 öffentlich zugänglich), sodann für die Verhandlungen über die Liturgiekonstitution die betreffenden Bände der Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani (erscheinen seit 1970), für die Reformarbeit am römischen Generalkalender nicht die (allerdings nicht sehr ergiebigen) in der Zeitschrift Notitiae des römischen Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution bzw. seit 1969 der römischen Gottesdienstkongregation veröffentlichten Berichte der römischen Arbeitsgruppe (1965; 1966).

Wie es – trotz offiziell nicht aufgehobener Geheimhaltungsvorschrift – bei Kommentaren zu Konzilsdokumenten vielfach geschehen ist, hätte Vf. es darüber hinaus wohl wagen sollen, die verschiedenen römischen Entwürfe zum Generalkalender einzubeziehen (die knappen Bemerkungen S. 177 sind viel zu pauschal und ungenau). Dadurch wäre die Kritik am Generalkalender von 1969, soweit das Consilium und seine Arbeitsgruppe verantwortlich ist, wenigstens in einem Punkt milder ausgefallen: „Der Generalkalender enthält zu viele Gedenktage von Heiligen" (197f). Die vom Consilium Ende 1966 verabschiedete Endfassung des Calendarium generale enthielt nur 36 obligatorische Gedenktage der Heiligen, also noch weniger als der nach Rom zur Konfirmation übersandte Regionalkalender umfaßte, der wegen der großen Zahl der Regionalheiligen größere Freiräume brauchte. Die Schwierigkeit der römischen Konfirmation, über die Vf. berichtet, hatte übrigens nicht nur in der Reduzierung der obligatorischen Gedenktage ihren Grund, sondern auch in der großen Zahl der Regionalheiligen (65 nichtobligatorische Gedenktage). Das französische Proprium hat dagegen nur acht Eigengedenktage, alle nicht obligatorisch, das Proprium der Jesuiten allerdings 39, bis auf 2 alle obligatorisch.

Leider läßt der Raum nicht zu, die vielen wertvollen Erkenntnisse anzuführen, die sich in der Studie finden. Unterstreichen möchte der Rezensent nur die Feststellung (71), daß man aus den Kalendern der handschriftlichen Missalien keinesfalls schließen darf, daß alle dort angeführten Heiligen auch liturgisch gefeiert wurden, ein Schluß, der in der Literatur immer wieder begegnet. Allerdings ist ihm der vom Vf. erwähnte umgekehrte Fall bisher nicht begegnet, daß der Inhalt des Proprium Sanctorum reicher ist als der Kalender.

Nicht minder aktuell und aufschlußreich als die erste Studie ist die zweite über den „Gesang im Gottesdienst" mit seinen vier Teilen: Gesang und Musik als gesamtkirchliche rituelle Elemente der Liturgie, die teilkirchliche Prägung der Kirchenmusik, die Verwendung deutscher Kirchenlieder im Gemeindegottesdienst seit dem Mittelalter (in dieser Frage hält sich hartnäckig die Meinung, Kirchenliedern den „liturgischen Charakter" abzuerkennen), die Bemühungen um ein Einheitsgesang- und gebetbuch für das deutsche Sprachgebiet seit dem ausgehenden Mittelalter (was Lieder betrifft) bis zur Arbeit der 1963 gegründeten Kommission, deren Frucht im Stammteil des Einheitsbuches „Gotteslob" im Frühjahr 1975 vorliegt.

Wenn Vf. S. 254 feststellt, daß es im Altertum „auch schlichten Gemeindegottesdienst ohne Scholagesang gegeben" hat, so wäre zu fragen, ob nicht – im Anschluß an das synagogale Vorbild und wie in den Kirchen des Ostens – von Anfang an das Amt des Kantors bestanden hat.

Unter den Zitaten des knappen, aber wichtigen Abschnitts „Gesang und Musik als liturgische Zeichen" vermißt man wenigstens die eine oder andere Äußerung Pauls VI., der ungezählte Male in seinen Ansprachen die Wichtigkeit des Gesanges für die Liturgie betont hat, gelegentlich mit dem Bedauern, daß man in den lateinischen Ländern so

weit hinter dem deutschen, polnischen und niederländischen Beispiel zurückbleibt. Unter den wichtigsten Autoren über den Ursprung des gregorianischen Gesangs (274, Anm. 10) dürfte A. van Dijk nicht fehlen. Wenn Vf. schreibt, daß seit dem Ende des 12. Jahrhunderts neumierte Plenarmissalien nicht selten seien (277), so ist das vielleicht zu wenig behauptet. Von den etwa 30 handschriftlichen Missalien aus dem Bistum Münster, die dem Rez. bekannt sind, ist kein einziges ohne Neumen für die Meßgesänge (Introitus usw.). Statt „Legismus" (279) ist wohl „Legalismus" zu lesen. Das Pontificale Romanum enthält in der editio typica von 1962, anders als Vf. angibt (272, Anm. 32), alle Gesänge nach den Prinzipien der Editio Vaticana, ebenso wie seit 1925 das vom Vf. nicht erwähnte Rituale Romanum, dagegen nicht mehr die alte Weisung, das Volk solle bei der Reliquienprozession zur Altar- (und Kirchen-) Konsekration „Kyrie eleison" singen (295, Anm. 5). Stattdessen werden Prozessions- und andere geeignete Lieder empfohlen.

Der Kritik des Vf.s an der nachkonziliaren Neuordnung des Kalenders kann der Rezensent nicht in allem zustimmen. Die Verlegung von Hochfesten wie Epiphanie, Christi Himmelfahrt und Fronleichnam, sofern sie staatlich nicht als Feiertage geschützt werden, auf den (folgenden oder vorhergehenden) Sonntag, ist nicht verwerflich (121; 163). Eine sollemnitas externa ist eine unbefriedigende Lösung. Die Erfahrung früherer Jahrhunderte (Lichtmeß, Verkündigung, Maria Himmelfahrt u. a.) hat bewiesen, daß ein Festhalten am eigentlichen Datum (auch wenn zunächst die Pflicht zum Besuch der Meßfeier aufrechterhalten wurde) praktisch in kurzer Zeit den Untergang der betreffenden Tage als Feste der ganzen Gemeinde bedeutet hat.

Die vom Consilium sorgfältig erwogene und dort allgemein akzeptierte Durchzählung aller Wochen „per annum" hat den komplizierten Rubriken für die am Schluß des Kirchenjahres je nach wechselndem Ostertermin einzuschiebenden (1–4) Sonntagen zwischen dem 23. Sonntag und letzten Sonntag nach Pfingsten (mit Übernahme der Lesungen der Sonntage nach Epiphanie und mehrfacher Wiederholung der Gesänge des 23. Sonntags) ein Ende gesetzt. Im Stundengebet hatte die alte Regelung den schweren Nachteil, daß die ohnehin dürftige Lesung der paulinischen Briefe in der Zeit nach Epiphanie je nach Ostertermin in den meisten Jahren noch dürftiger wurde. Die Prägung der ersten Sonntage nach Epiphanie bleibt in der neuen Ordnung erhalten. Die Sonntage nach Pfingsten sind weniger deutlich geprägt (es gibt keinen Pfingstkreis), so daß es unerheblich ist, mit welchem Sonntag die Jahresreihe nach Pfingsten wieder aufgenommen wird. Im übrigen kehrt die Neuordnung zu der Regelung in den ältesten Quellen der römischen Leseordnung zurück, verbessert sie aber, indem sie die Sonntage per annum nicht nach Pfingsten beginnt und mit Unterbrechung durch Advents- und Weihnachtszeit vor der Fastenzeit beendet, sondern nach Epiphanie beginnt. Zum generellen Primat, den Vf. für die Partikularkalender fordert, s. unten die Bemerkungen des Rez. zur Einleitenden Studie.

Einige kleinere Ausstellungen: Bei Placentia (72 und 115, Anm. 8) ist nicht etwa an Piacenza zu denken, sondern an den spanischen Ort Plasencia. Der Übergang zu den römischen Büchern im Bistum Münster erfolgte nicht 1865 (74, Anm. 41), sondern später, in manchen Pfarreien erst kurz vor 1900. Das „Consilium" wurde bereits mit der Errichtung der Gottesdienstkongregation (8. 5. 1969) aufgelöst (119, Anm. 22). Im Unterschied zur neuen römischen Bezeichnung des Stundengebets als „Liturgia Horarum" werden die Termini Brevier, Ordo Breviarii u. ä. verwendet (so S. 151, u. Anm. 40; 166, 251, Anm. 10). Die Reihenfolge der Anm. 82f ist vertauscht. S. 365 Zeile 4 ist statt Nr. 32 der Musikinstruktion von 1967 einzusetzen Nr. 33.

Es trifft nicht zu, daß die von Pius X. begonnene und 1916 „eingeschlafene" Reform des Heiligenkalenders erst durch das II. Vatikanum wieder aufgenommen wurde (390 Anm. 51). Teilreformen des Kalenders erfolgten 1955 und 1960; sie waren ein erstes Ergebnis der oben erwähnten von Pius XII. 1948 eingesetzten Reformkommission, die sich besonders eingehend mit der Kalenderreform befaßte.

In Anm. 162 der S. 440 wäre auch Münster unter den Bistümern zu nennen, die einen Liedanhang (1966) mit 75 Liedern zum Diözesangesangbuch von 1950 herausbrachten.

Die verpflichtende Einführung des EGB, für die dem Vf. gegenwärtig der geeignetste Moment noch nicht gegeben zu sein scheint (442), ist bekanntlich inzwischen beschlossen und in den Bistümern durchgeführt worden.

Den beiden wertvollen, reich dokumentierten Studien stellt Vf. eine Einführung in die Fragestellung voraus: Gesamtkirche und ihre teilkirchliche Verfaßtkeit, gegenseitige Durchdringung gesamtkirchlicher und teilkirchlicher Vorgänge im Gottesdienst, Ordnung der Liturgie und die dafür zuständige Autorität, Spannungsfeld zwischen Ordnung und Freiheit, Einheit und Vielfalt im Gottesdienst der Kirche. In vielen Punkten ist dem Vf. eine ausgewogene Darstellung gelungen.

Die von ihm (14 Anm. 1) leider verkürzt zitierte „Definition" liturgischer Handlungen aus Art. 1 der Instruktion über die Kirchenmusik und die Liturgie von 1958 wäre unbedingt durch weitere Artikel zu ergänzen, so 12–21 und 93.

Im ganzen versucht die Instruktion, die noch engere „Definition" der can. 1256f des CIC (aus dem der vom Vf. zitierte Teil des Art. 1 der Instruktion im wesentlichen entnommen ist; Vf. verweist erst S. 37 auf CIC can. 1257) theologisch und rechtlich zu erweitern, freilich in einer noch völlig unzureichenden Weise (vgl. E. J. Lengeling, Art. Liturgie, in: H. Fries [Hrg.], Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1963, hier bes. 81f, 87, 92f, 94f). Das Eintreten des Vf.s für das vorrangige Recht der Partikularkirchen vor dem der Gesamtkirche (hier gleich Kirche des römischen Ritus), ja für den Vorrang der tatsächlichen Feier vor dem positiven liturgischen Gesetz (92) unterscheidet nach Meinung des Rez. nicht zwischen der historischen Entwicklung und dem positiven Recht. Der Rez. hat schon vor dem Konzil dargelegt, daß der römische liturgische Zentralismus, wie er im CIC und in der oben genannten Instruktion vertreten wird, rein positives Recht ist, das theologisch nicht als notwendig zu begründen ist, sich historisch allmählich entwickelt hat (nicht ohne plausible Gründe) und das niemals generell gültig war: Ganz abgesehen von liturgischen Büchern auch unierter Ostkirchen, die nie von Rom formell approbiert waren, gab es auch im Bereich der römischen Kirche nicht nur nach dem Konzil von Trient, sondern auch noch nach Erscheinen des CIC liturgische Bräuche, ja sogar liturgische Bücher (so das Breslauer Rituale von 1929) ohne römische Approbation (vgl. auch S. 39 Anm. 42). Ohne Zweifel befinden wir uns seit dem Zweiten Vaticanum (bes. SC 22; 37–40) auf dem Weg zu größerer Pluriformität und Dezentralisation in der Liturgie. Was nach den neuen liturgischen Büchern den Bischofskonferenzen, dem einzelnen Bischof und dem Spender möglich ist – und nicht immer ausgenutzt wird – ist beeindruckend (vgl. die Zusammenstellung von A. Cuva, La creatività rituale nei libri liturgici ai vari libelli di competenza: EL 8/9 [1975] 54–99). Zentralistische Rückschläge – wie in der Vergangenheit – verwundern dann nicht, wenn Bischofskonferenzen (wie früher die Bischöfe einer Metropolie) nicht einig werden und so Rom jüngst ermöglichten, die Approbation (nicht nur Konfirmation) der sakramentalen Formel an sich zu ziehen. Vf. hält dem Rez. entgegen, er habe in seinem Kommentar (1964) zu SC 22, der den Bischöfen ad normam iuris und den Bischofskonferenzen ex potestate a iure concessa liturgische Rechte verleiht, und nicht mehr nur „allein dem Apostolischen Stuhl" (CIC, c. 1257), unterlassen, weiter zu fragen, ob diese neuen Rechte nur Konzessionen seien oder ihnen zukommen, weil der „Gottesdienst seiner Natur nach ein Geschehen ist, das in den Aufgabenbereich der Leitung teilkirchlicher Einheiten gehört". Für den Bereich des lateinischen Patriarchats kann die Antwort nur lauten, daß der Apostolische Stuhl in einem langen Prozeß das Recht mehr und mehr an sich gezogen hat, jetzt aber grundsätzlich zur Dezentralisation bereit ist. Zu wünschen ist, daß ein neues zu entwickelndes Recht (und das meint SC 22) grundsätzlich den Konferenzen und Bischöfen alle Vollmachten gibt, die sich der Apostolische Stuhl nicht vorbehält (im Sinn des Art. 27 der Kirchenkonstitution, den Vf. kaum zu Recht für wesentlich großzügiger hält als SC 22: S. 90 Anm. 44), nicht also für alles kompetent ist, was nicht ausdrücklich rechtlich oder gar nur als Privileg den Konferenzen oder Bischöfen zugewiesen wird. Dafür zu kämpfen ist Sache der Konferenzen und nicht zuletzt der römischen Bischofssynode. Jedenfalls aber ist, was in den Anfängen in etwa zugetroffen hat: „Die tatsächliche Feier geht ... dem positiven liturgischen Gesetz grundsätzlich voraus" (42); es ist „selbstverständlich, daß die Aufsicht über die liturgische Ordnung der partikularen (lokal bestimmten) kirchlichen Autorität zukommt" (43) nicht ohne weiteres für die Gegenwart rechtens. Es verwundert, daß Vf. zu dem, was gesamtkirchlich „zu regeln ist, die Verwendung des natürlichen Jahreskreises" in der Liturgie des Kirchenjahres zählt (31; 64f). Dabei vergißt er, daß in der südlichen Hemisphäre die Übereinstimmung nicht gilt (Ostern im Herbst; Weihnachten mitten im Sommer!).

Vf. wendet seine Grundsätze auf den liturgischen Kalender an. Er wirft der nachkonziliaren Reform vor, daß sie die Bestimmung SC 111, wonach nur die Heiligenfeste auf die ganze (römische) Kirche „auszudehnen" (extensis) seien, die „wirklich von allgemeiner Bedeutung" seien, nicht konsequent durchgeführt habe, da der offiziöse Kommentar zum römischen Generalkalender von allgemein beizubehaltenden (servanda) Festen spreche und die Reform nicht grundsätzlich den Partikularkalendern den Vorrang gegeben habe (125). Dabei wird das Verb „extendere" in SC 22 überinterpretiert. Wie oben bemerkt, ist die Zahl der obligatorischen Gedenktage in der Tat (nach dem Durchgang durch das „Consilium") zu umfangreich geraten. Vf. verkennt aber den positiven, pädagogischen Wert von Heiligen aus aller Welt, der oft (man denke etwa an Antonius von Padua, Theresia von Avila, Theresia von Lisieux) den von lokalen oder regionalen Heiligen über-

trifft, über die man kaum etwas weiß (z. B. Bischöfe aus dem ersten Jahrtausend). Der Satz „die Verehrung schafft ein Fest; nicht aber wird durch Institutionen von Gedenktagen lebendige Verehrung erweckt" (128) ist in dieser apodiktischen Form nicht annehmbar.

Unsere kritischen Bemerkungen sollen das Gesamturteil über die hervorragend informierenden Studien nicht zurücknehmen. Es sind ihnen viele kritische Leser zu wünschen.

Münster Emil J. Lengeling

Praktisch-theologisches Handbuch. Hrsg. von G. Otto. – (Hamburg): Furche (1975). 675 S. Lw. DM 78.–

Die Praktische Theologie ist seit Jahren intensiv mit ihrer Standortbestimmung als theologischer Disziplin beschäftigt. Der jeweilige Stand der Diskussion schlägt sich nicht nur nieder in direkt diesem Thema gewidmeten Veröffentlichungen, sondern auch in dem Wagnis von Handbüchern. Die erste Auflage des vorliegenden Handbuches erschien 1970. Fünf Jahre später erscheint nun die zweite Auflage. Sie ist in der Anlage wenig verändert. Aber die Prozesse in der Diskussion und in der Problemlage werden doch dadurch sichtbar, daß die Artikel nicht nur durch Beifügungen auf den neuesten Stand gebracht sind, sondern zum Teil auch grundlegend umgearbeitet und durch einige neue Artikel (Ausbildung, theologische; Erwachsenenbildung; Kommunikation; Religion; Sprache) ergänzt wurden.

Die meisten Artikel sind auf geläufige Felder der kirchlichen Praxis bezogen. Einige Artikel behandeln Grundbegriffe. Einige greifen Umfeldphänomene der kirchlichen Handlungsfelder auf. Allein vom Artikelverzeichnis her gewinnt man aber noch keinen Schlüssel zu dem Konzept Praktischer Theologie, das der Herausgeber zugrundelegt. Dazu verhilft erst die Lektüre des einleitenden Artikels von G. Otto. In der Standortbestimmung Ottos sind folgende Elemente von bezeichnender Bedeutung. Zum einen übernimmt er das Grundanliegen der Kritischen Theorie, verstellte Möglichkeiten des Menschen aufzudecken, und konzipiert Praktische Theologie als eine solche kritische Theorie. Diese Theorie hat sich zum anderen nach Otto nicht nur in einer „kirchlichen Binnenperspektive" mit kirchlicher Praxis zu beschäftigen. Dem Herausgeber geht es umfassender um eine kritische Theorie religiös vermittelter Praxis, also eine Theorie, die Wirkung und Bedeutung der Religion in der Gesellschaft untersucht, und zwar unter zwei Fragen. 1. Welche Wirkungen zeigt Religion, die uns zur Analyse um kritischer Aufarbeitung willen nötigen. 2. Bei welcher Weiterentwicklung/Modifikation/Transformation könnte Religion heute welche Wirkung haben? Nur in diesem umfassenderen Zusammenhang will Otto auch christlich-religiöses Verhalten in der Wirklichkeit untersucht wissen. Die relative Bedeutung der Öffnung des Interesses Ottos auf Religion allgemein ergibt sich daraus, daß Religion in unserer Lebenswelt vorwiegend als christlich-kirchliche Praxis wirksam wird und die Artikel sich dann auch vorwiegend auf diese Praxis beziehen. Von größerem Gewicht dürfte die Ausweitung des Fragehorizontes auf die gesellschaftliche Dimension der Praktischen Theologie sein.

Sieht man die insgesamt 34 Artikel näher an, so wird erkennbar, daß die Autoren auf unterschiedliche Weise auf das Grundkonzept des Herausgebers eingehen. Durchgängig fällt auf, daß die meisten Artikel mit einer Darstellung des jeweiligen historischen Hintergrundes beginnen und auch von daher ein Verständnis der Gegenwart erschließen. Ansonsten variiert bei den Autoren das Grundverständnis ihrer Aufgabe in der Praktischen Theologie. Zum Teil werden auch in benachbarten Artikeln unterschiedliche Positionen zu einzelnen Grund- und Sachfragen vertreten. Alle Artikel haben einen hohen Informationswert. Sie zusammen aber ergeben noch keinen integrierten Entwurf von Praktischer Theologie, so daß das Handbuch eher dazu geeignet ist, als Artikel-Sammlung benutzt zu werden. Formal ist es für den Benutzer sehr hilfreich, daß alle Autoren ihrem Beitrag eine Gliederung voranstellen, die eine erste Übersicht ermöglicht. Die Literaturangaben sind so gehalten, daß sie einerseits wichtige Titel benennen, andererseits aber nicht zu wahllosen Bibliographien ausufern. Ein ausführliches, fast zu ausführliches (weil die Hinweise nicht differenzierendes) Sachregister ermöglicht die Lektüre zu Stichworten, die nicht in den Artikelüberschriften erscheinen.

Schließlich ist anzumerken, daß sowohl im Grundsatzartikel von Otto als auch in den meisten Beiträgen das ökumenische Gespräch nur in Ansätzen verwirklicht wird. Dadurch enthält das Handbuch nur sehr begrenzt Informationen über die praktisch-theologische und pastorale Entwicklung im katholischen Raum. So muß es zum Beispiel erstaunen, daß in der Literatur zum Artikel „Gemeinde" ein Name wie F. Klostermann gar nicht erscheint und daß das Stichwort „Katechese" nicht einmal im Stichwortverzeichnis zu finden ist. In dieser Begrenztheit bleibt das Handbuch hinter dem sehr weit gespannten Anspruch des Herausgebers zurück; denn wenn es um den sehr komplexen Zusammenhang von Religion, Kirche, Gesellschaft und Theologie geht, gehört in diesen Zusammenhang sicher auch die Praxis der anderen Konfession und die Theorie dieser Praxis.

Münster Dieter Emeis

Rüther, Bernhard: **Krankenhaus und Politik.** Kritische Bemerkungen und christliche Impulse zur Krankenhausreform. Bearbeitet von Franz-Josef Illhardt. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1973). IX, 242 S. br. DM 35.–

Die Leib und Seele umfassende Sorge um den kranken Menschen im Krankenhaus war durch Jahrhunderte hindurch unbestrittenes Betätigungsfeld christlich-kirchlicher Caritas. In jüngster Zeit nun ist das Krankenhaus zum ‚Politikum' (Krankenhausfinanzierungsgesetz, Verweildauer, Kostenexplosion) geworden. Daher kommt der Pastoral die Aufgabe zu, das ‚Humanum' neu zu überdenken und deutlicher herauszustellen. Für diese unaufschiebbare Neuorientierung hat B. Rüther durch das vorliegende Buch eine unübersehbare Diskussionsgrundlage geschaffen.

Weithin wird kirchliche Hilfe und Initiative im Krankenhaus heute infrage gestellt. Vf. sieht jedoch im kirchlichen Engagement einen gesellschaftlichen Auftrag für die Kirche, weil Krankheit stets existentielle Sinnfragen für den kranken Menschen aufwirft. Selbst optimale medizintechnische Versorgung reicht da nicht aus. Dagegen vermag das kirchliche Krankenhaus dem fragenden Menschen Hilfen anzubieten, weil es aus seinem caritativ-pastoralen Selbstverständnis heraus auch die psycho-spirituellen Nöte des kranken Menschen in unserer Zeit aufgreift (I. Kap.).

Wer, wie Vf., die Notwendigkeit kirchlich-freier Krankenhäuser betont, hat ‚das Krankenhaus in Geschichte und Gegenwart' (II. Kap.) in den Blick zu nehmen. Bei aller positiven Einschätzung der Entwicklung im Krankenhaus wird zu Recht kritisch nach dem Stellenwert der Technik gefragt. So wird der Frage nach ‚Gefahren und Segen der Technik im Krankenhaus' die übergreifende ‚Forderung nach einer menschlichen Krankenbetreuung' entgegengesetzt. Diese menschliche Krankenbetreuung wird vor allem gewährleistet durch die Helfer am Krankenbett. Von daher steht die Neubesinnung auf die ethischen Grundlagen ärztlichen Handelns wie auch die Neukonzeption der pflegerischen Ausbildung an. Diese aktuellen und hochbrisanten Themenkreise reißt Vf. an und scheut sich nicht, berechtigte Forderungen zu formulieren.

Wenn der Staat bzw. die Öffentlichkeit, streckenweise in Konkurrenz zur Kirche, heute die Krankenversorgung als seine ureigene Aufgabe deklariert, dann muß die Kirche aus ihrer pastoralen Sorge um das ‚Humanum' auf die offensichtlichen Engpässe in der Krankenbetreuung hinweisen, zumal im psychiatrischen und geriatrischen Bereich. Bei den nachweislich unzureichenden sozialpolitischen Initiativen skizziert Vf. die Integrationsaufgaben, welche der Kirche (resp. dem Seelsorger im Krankenhaus) von ihrer Basis der pastoralen Verantwortung für den Kranken her zufallen. Eindringlich stellt Vf. diese Aufgaben der Kirche am Beispiel von Geriatrie, Siechenpflege und am Thema ‚Tod im Krankenhaus' dar (III. Kap.).

Daß Vf. in seinen Forderungen und Vorstellungen nicht einseitig polemisiert und ideologisiert, beweist er im IV. Kapitel: Das moderne Krankenhaus zwischen Ideologie und Wirklichkeit. Im Gegenteil: anhand der Krankenhausgesetzgebung (z. B. Finanzierung) kann er nachweisen, daß an die Stelle der Sorge um den kranken Menschen in der Öffentlichkeit vielfach (partei- und macht-)politische Interessen getreten sind. Aus kirchlich-pastoral verantworteter Sicht fordert er daher ‚statt Konfrontation eine intensive Reflexion' (199). Den zentralistischen Sozialisierungstendenzen stellt er als Diskussionsangebot das ‚Modell eines kirchlichen Krankenhauses' gegenüber. Damit verweist er auf die Notwendigkeit, für die Zukunft des Krankenhauses gesundheitspolitische Planung und caritative Impulse zum Wohl des kranken Menschen zu koordinieren.

Wenn sich die Pastoral in jüngster Zeit mehr mit dem kranken Menschen befaßt und u. a. nach besseren Ausbildungsmöglichkeiten für Krankenseelsorger sucht, dann ist es unerläßlich, sich über den sozialpolitischen Status unserer Krankenhäuser zu informieren. Das vorliegende Buch zeigt: ein Krankenhaus ohne Politik gibt es heute nicht mehr. Die Kirche und damit die Pastoral tragen jedoch Verantwortung dafür, welcher Art diese Politik ist. Dazu gehört die sachliche und kundige, am ‚Humanum' orientierte Stellungnahme, wie sie Vf. vorlegt. Wer etwa als Pfarrer politisch und pastoral ein Krankenhaus zu vertreten hat, wer als Seelsorger im Krankenhausteam mitarbeitet oder als Pastoraltheologe sich um eine moderne Krankenpastoral bemüht, kann auf die Kennt-

nis der pastoralen und politischen Zusammenhänge in der vorliegenden Form nicht verzichten. Daß der Autor stets den kranken Menschen im Mittelpunkt des pastoralen und politischen Bemühens sieht, zeichnet das Buch besonders aus. Somit ist das Buch unverzichtbare Information, zugleich aber auch Anstoß, sich nun pastoral-praktisch intensiver mit der Thematik zu beschäftigen. An Aktualität hat es seit dem Erscheinungsjahr in keiner Weise eingebüßt.

Essen Dietmar Weber

Alberti Magni ordinis fratrum praedicatorum **De unitate intellectus,** edidit Alfonsus Hufnagel, **De XV problematibus,** edidit † Bernhardus Geyer, **Problemata determinata,** edidit Iacobus Weisheipl OP, **De fato,** edidit Paulus Simon. – Münster: Aschendorff 1975. XXXIX, 116 S. (Alberti Magni opera omnia, tomus XVII, pars I) kart. DM 138.–; Halbleder DM 148.–; Halbpergament DM 152.–

Der jüngst erschienene Teilband (XVII/1) der Kölner Albertus-Ausgabe, der dem Andenken des am 4. April 1974 verstorbenen verdienten ersten Leiters des Albertus-Magnus-Institutes, Prof. Bernhard Geyer, gewidmet ist, enthält die vier im Titel angeführten Opuscula, die von vier verschiedenen Editoren herausgegeben wurden. Jedem der vier Texte gehen ausführliche Prolegomena voraus, die über alle einschlägigen Fragen sorgfältig unterrichten.

1. Das Opusculum De unitate intellectus (1–30), das sich gegen den averroistischen Monopsychismus wendet, wurde von Alfons Hufnagel herausgegeben. Die Prolegomena schrieb aber auf dessen Bitte Paul Simon. Die Autorschaft Alberts ist durch die alten Kataloge (von Stams, Heinrich von Herford) und durch einen Teil der Handschriften (Hss) verbürgt. Von den 25 Hss, die aufgeführt werden (Nr. 25 in den Addenda S. 114), nennen 11 Albert als Verfasser, die anderen sind anonym. Der Titel ist nicht einheitlich überliefert. Die alten Kataloge führen die Schrift unter dem Titel „Contra unitatem intellectus" an. Der Herausgeber wählte den von sechs Hss bezeugten kurzen Titel „De unitate intellectus".

Einen Anhaltspunkt für die Datierung gibt die in fünf Hss sich findende Bemerkung, Albert habe die Frage „an der römischen Kurie" oder „in Rom" disputiert. In einer weiteren Hs (Nr. 5) findet sich dieselbe Bemerkung, aber ohne Namen des Autors, der anscheinend durch ein Versehen ausgefallen ist. Die Bemerkung dürfte auf die Summa theologiae Alberts zurückgehen, in die das Opusculum mit einer entsprechenden Bemerkung am Anfang („cum essem in curia") und am Schluß („in curia existens") aufgenommen wurde (Pars II q. 77 membr. 3). Albert war 1256–1257 an der päpstlichen Kurie, die sich von Mai bis November 1256 in Anagni und dann in Rom aufhielt. Dort erörterte er die Frage in einer Disputation „in einem Konsistorium vor dem Papst und seinen Kardinälen", wie es in zwei Hss (Nr. 23 und 25) heißt. Die Abfassung der Schrift in der uns vorliegenden Form ist aber später anzusetzen, wie sich aus Rückverweisen auf mehrere seiner Schriften, unter anderen auf die Metaphysik ergibt, die um das Jahr 1263 abgeschlossen wurde. Als Abfassungszeit ist darum die Zeit „um das Jahr 1263 oder kurz danach" anzunehmen. Den Anlaß zur Behandlung der Frage in der Disputation und in der daraus hervorgegangenen Schrift gab die Aristoteleserklärung der arabischen Philosophen, besonders des Averroes, die aus Aristoteles die Lehre von der Einzigkeit des Intellektes in allen Menschen ableiteten. Von christlichen Vertretern dieser Lehre an der Artistenfakultät der Universität Paris (Siger von Brabant) scheint Albert damals noch keine Kenntnis besessen zu haben. Die Abhandlung wendet sich demgemäß gegen die arabischen Philosophen, mit deren Lehre Albert vertraut war. Sie beschränkt sich nicht bloß auf die Frage von der Einheit des Intellektes, sondern bringt die ganze Seelenlehre zur Sprache. Sie hat die Form einer großen scholastischen Quästion: Zuerst werden 30 Argumente für die Einheit des Intellektes, dann 36 Argumente gegen die Einheit des Intellektes vorgelegt. In der Lösung wird sodann die Meinung des Autors vorgelegt und die Antwort auf die Einwände gegeben.

Das Opusculum fand weite Verbreitung, wie die große Zahl der Hss zeigt. Sechs gehören noch dem 13. Jh. an, vier dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., fünf dem 14. Jh., der Rest dem 15. Jh. Für die Herstellung des Textes wurden hauptsächlich sechs der ältesten Hss verwendet, fünf aus dem 13. Jh. (die sechste ist unvollständig) und eine aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh. (Erlangen, Universitätsbibliothek 200). Alle übrigen Hss wurden kollationiert. Auch der Paralleltext in der Summa theologiae und die alten Ausgaben (Erstausgabe Venedig 1517) wurden beigezogen.

2. Das Opusculum De XV problematibus (31–44), das von Bernhard Geyer herausgegeben wurde, stellt die Antwort auf 15 Artikel dar, die Albert von einem frater Aegidius O. P., vielleicht Aegidius von Lessines, von Paris aus mit der Bitte übersandt wurden, diese von Magistern der Artistenfakultät der Universität Paris in den Schulen vorgelegten Sätze zu widerlegen. Die ersten 13 dieser Sätze wurden am 10. Dezember 1270 von Bischof Stephan Tempier von Paris verurteilt. Einige Jahre später wurden sie fast wörtlich in die Liste der 219 Artikel aufgenommen, die am 7. März 1277 von Bischof Stephan Tempier verurteilt wurden. Der 14. Artikel wurde am 18. März 1277 von dem Erzbischof Robert Kilwardby O. P. von Canterbury mit anderen Sätzen verworfen. Die ersten 13 Artikel enthalten Thesen des sog. lateinischen Averroismus, die zur christlichen Glaubenslehre in Widerspruch traten, darunter die Lehren von der Einzigkeit des Intellektes in allen Menschen, von der Unfreiheit des Willens, von der Ewigkeit der Welt, von der Vergänglichkeit der Seele als der Form des Menschen, die Lehre, daß Gott nicht Einzeldinge erkennt und daß die menschlichen Handlungen nicht von der göttlichen Vorsehung geleitet werden. Der 14. Artikel besagt, daß der im Grabe ruhende Leib Christi und der am Kreuze hängende Leib Christi nicht schlechthin numerisch derselbe war, sondern nur secundum quid. Dieselbe Lehre vertritt auch Thomas (Quodl. II a. 1) im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Seele als der einzigen Wesensform des Menschen. Pierre Mandonnet O. P., der Entdecker und Herausgeber des Opusculums, vertrat darum die Meinung, daß sich dieser Artikel gegen die Lehre des hl. Thomas wende. Fernand van Steenberghen bestritt dies und behauptete, daß sich auch dieser Artikel gegen Pariser Averroisten wende (Mélanges Auguste Pelzer, Louvain 1947, 415–439). Der Herausgeber verteidigt aufs neue die Meinung Mandonnets. Der 15. Artikel, der jede Zusammensetzung der Engel und der geistigen Seele bestreitet, konnte von van Steenberghen bei Siger von Brabant, dem Hauptvertreter des lateinischen Averroismus, nachgewiesen werden. Albert kannte die Lehre des Averroes aus seinen Kommentaren. Gegen glaubenswidrige Thesen, besonders gegen seine Lehre von der Einzigkeit des Intellektes, nahm er wiederholt Stellung, z. B. in der Summa de homine, im Kommentar zu De anima und in dem Opusculum De unitate intellectus. Über die Entwicklung des lateinischen Averroismus an der Universität Paris war er aber wenig informiert. Dies zeigt sich auch in dem vorliegenden Opusculum. Nach dem Urteil von van Steenberghen ist sein Stil oft dunkel und sein Gedanke mehr oder weniger rätselhaft zum Unterschied von der wunderbaren Klarheit des hl. Thomas, besonders in seiner antiaverroistischen Schrift De unitate intellectus (a.a.O. 432).

Die Abfassungszeit ist umstritten. Mandonnet nahm an, daß der Brief des Aegidius vor der Verurteilung von 1270, „um Ostern 1270" geschrieben wurde und daß die Antwort Alberts nicht lange auf sich warten ließ. Van Steenberghen verlegte die Abfassung in die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Verurteilung, näherhin in die Jahre 1273–1276, ausgehend von der von Franz Pelster aufgestellten Chronologie der Werke Alberts. Nach dieser wäre das Werk de animalibus, das unserem Opusculum vorausgeht, erst 1269 oder 1270 abgeschlossen worden. Diese Datierung läßt sich aber nicht halten. Der Herausgeber tritt aufs neue dafür ein, daß sowohl der Brief des Aegidius als auch die Abhandlung Alberts vor der Verurteilung von 1270 abgefaßt wurden, da diese weder in dem Brief noch in der Abhandlung erwähnt wird.

Das Opusculum wurde von Mandonnet in zwei Münchener Hss (Clm 8001, Clm 453) des 14. und des 15. Jh. aufgefunden und nach diesen herausgegeben (1908). Die Ausgabe ist aber sehr mangelhaft. Für die Neuausgabe standen neben den Münchener Hss vier weitere inzwischen bekannt gewordene Hss zur Verfügung. Trotzdem sah sich der Herausgeber an sechs Stellen veranlaßt, die richtige Lesart gegen alle Hss durch Konjektur festzustellen.

3. Das Opusculum Problemata determinata (45–64), das von Jacobus Weisheipl O. P. herausgegeben wurde, ist die Antwort auf 43 Fragen verschiedenen Inhalts, die der Generalmagister des Predigerordens Johannes von Vercelli im Jahre 1271 drei hervorragenden Theologen des Ordens, Albert d. Gr., Robert Kilwardby und Thomas von Aquin, zur Beantwortung vorlegte. Die Antwort des hl. Thomas ist längst bekannt. Aus der Einleitung geht hervor, daß er den Brief des Ordensgenerals am Mittwoch der Karwoche erhielt und daß er die Antwort bereits am folgenden Tag, am Gründonnerstag (2. 4. 1271), niederschrieb. Die Antwort des Robert Kilwardby entdeckte M.-D. Chenu O. P. in einer Hs von Bordeaux (n. 131), die auch die Antwort des Thomas enthält und in der Unterschrift unter dieselbe das Jahr 1271 als Abfassungsjahr angibt. Chenu gab auch den größten Teil des Textes heraus (Mélanges Mandonnet I, Paris 1930, 191–222). Die Antwort Alberts wurde erst 1955 in einer aus dem 13. Jh. stammenden Hs der Kathedralbibliothek von St. Paul in London (n. 9, früher 40 B. 14) entdeckt, als ein neuer Katalog angefertigt wurde. Der Text ist ohne Überschrift. Auf dem unteren Rand (f. 17r) ist jedoch mit Bleistift bemerkt: „Problemata determinata per fratrem albertum predicatorum quondam episcopum Ratis⟨ponensem⟩". Jakob Weisheipl. O. P. und Daniel A. Callus O. P. untersuchten die Schrift und stellten fest, daß es sich wirklich um ein Werk Alberts handelt. Der erste veranstaltete auch eine Edition (Mediaeval Studies 22, 1960, 303–354).

An der Echtheit ist nicht zu zweifeln. Im Katalog von Stams werden „Problemata" genannt, aber vom Titel De XV problematibus nicht durch Interpunktion unterschieden: „problemata contra averroistas XV questiones etc". Im Katalog des Heinrich von Herford findet sich ein Titel „super problemata", hier durch eine Reihe anderer Titel von dem Titel „contra averroistas XV questiones" unterschieden. Innere Gründe sprechen eindeutig für die Autorschaft Alberts, darunter drei Hinweise auf seinen Kommentar zum Liber de causis. Zu der Hs von

London wurde später noch ein zweiter Textzeuge in einer Hs der Studienbibliothek Klagenfurt (n. 166) gefunden. Hier folgt die Schrift anonym auf die Abhandlung Alberts De XV problematibus. Für die Überschrift wurde ein Platz frei gelassen, aber nicht ausgefüllt. Beide Texte gehören zur selben Textfamilie, hängen aber gegenseitig nicht voneinander ab. Die Londoner Hs bietet meistens den besseren Text.

Die Prolegomena schrieb Paul Simon. Das Institut legte die letzte Hand an die von Weisheipl nach Kollationierung der Klagenfurter Hs übergebene Textausgabe. Die Klagenfurter Hs wird hier in das 13. Jh. datiert, auf S. XXII aber in das 14. Jh.

4. Das Opusculum De fato (65–78), das von Paul Simon herausgegeben wurde, wurde früher allgemein Thomas von Aquin zugeschrieben und unter seinen Werken gedruckt. Die alten Kataloge teilen es Thomas zu, z. B. der Katalog von Stams. In den Katalogen Alberts fehlt es. Die handschriftliche Überlieferung ist gespalten. Von den 14 Hss, die angeführt werden, schreiben es sieben Albert und sieben Thomas zu. Dazu kommt noch ein Exzerpt in einer Prager Hs, das Thomas zugeteilt ist. Es ist aber bemerkenswert, daß es vorwiegend ältere Hss sind, die es Albert beilegen: vier aus dem 14. Jh. und drei aus dem 15. Jh., die in ihren Lesarten häufig mit den älteren Hss zusammengehen. Thomas wird nur in einer einzigen Hs des 14. Jh. und in sechs Hss des 15. Jh. als Verfasser genannt. Entscheidend sind die inneren Gründe. Für Albert sprechen, wie Franz Pelster überzeugend nachgewiesen hat (Philosophisches Jahrbuch 36, 1923, 150–154), die sprachliche Darstellungsform, das auffallende Interesse für naturwissenschaftliche und medizinische (embryologische) Fragen, die Zitation vieler Autoren und zahlreiche Parallelen in den Schriften Alberts, darunter eine Stelle in dem Werk De animalibus (l. IX tr. 1 c.1 n. 47), wo er ebenso wie im Opusculum als Augenzeuge über dasselbe Ereignis berichtet. Die Frage, die im Opusculum behandelt wird, der Einfluß der Gestirne auf die Menschen, kommt in dem umfangreichen Schrifttum Alberts oft zur Sprache. Heute ist die Autorschaft Alberts allgemein anerkannt.

Ausgangspunkt für die Datierung ist eine Notiz im Codex Chisianus E. IV. 109 (s. XIV) der Vatikanischen Bibliothek: „questio disputata a fratre alberto apud anagniam de fato." Albert weilte im Herbst 1256 als Anwalt seines Ordens am päpstlichen Hof zu Anagni. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß er bei dieser Gelegenheit auch Fragen erörterte, die mit der damaligen Aristoteleserklärung in Zusammenhang standen und die christliche Glaubenslehre berührten, wie die Lehre vom Fatum und die Frage der Einheit des Intellektes.

Während sich die bisherigen Ausgaben auf Textvorlagen stützen, die mit den jüngeren Hss des 15. Jh. verwandt sind, wurden für die Neugestaltung des Textes hauptsächlich die älteren Hss des 14. Jh. herangezogen.

Den vier Textausgaben ist ein doppelter Apparat beigegeben. Der erste enthält Textvarianten; wo eine größere Zahl von Hss zur Verfügung stand, in Auswahl. Der zweite enthält den Nachweis der Zitate und zahlreiche Parallelen in dem übrigen Schrifttum Alberts. Es versteht sich von selbst, daß die Herstellung dieses Apparates ein hohes Maß von Kenntnissen, von Zeit und Arbeit erforderte. Ausdrücklich erwähnt sei, daß für jedes der vier Opuscula gesonderte Indices der von Albert zitierten und vom Herausgeber angeführten Autoren, der Sachen und Wörter beigegeben wurden (79–108). Den Herausgebern und den Mitarbeitern des Institutes gebührt für ihre sorgfältige Arbeit aufrichtiger Dank.

Eichstätt Ludwig Ott

Kohlenberger, Helmut: **Similitudo und ratio.** Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury. – Bonn: Bouvier Verlag H. Grundmann 1972. 287 S. (Münchener philosophische Forschungen, Bd 4) kart. DM 44.–

Denken und Gedanken des heiligen Anselm sind schon wiederholt befragt worden, daß und wie sie im Gottesbeweis des „Proslogion" und in der Erlösungslehre des „Cur Deus homo" Einsicht im Glauben suchen und finden. Die vorliegende Studie – eine Tübingener Dissertation aus dem Jahre 1969 – hinterfragt Anselms konkretes Denken auf die es begründende Struktur und Bedingung einer ontologischen (metaphysischen) Bindung und Begründung der „ratio", deren Ähnlichkeit mit der göttlichen Wahrheit nicht nur am deutlichsten, sondern zugleich für alles Ähnlich-Seiende in der Schöpfung am bedeutsamsten ist. Die „similitudo" der menschlichen „ratio" mit der Wahrheit ist der Schlüssel der Erkenntnis der Wahrheit im Ähnlich-Unähnlichen des Geschöpflichen. Die „ratio" in ihrer zeichenhaften Ähnlichkeit und in ihrer Entsprechung zur Wirklichkeit ist nicht der Wortlaut und Sprachlaut („vox"), sondern das lebendige, gesprochene, aussagende, mitteilende, lobpreisende, dankende Wort. Nicht ohne Grund versteht sich die Studie Kohlenbergs als Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Sprachphilosophie.

Anselm hat allerdings keinen sprachphilosophischen Traktat geschrieben, aber in der Auseinandersetzung mit den Dialektikern seiner Zeit, von denen wir vor allem Roscellinus von Compiègne (circa 1050–1120/25) kennen, wurde er auf die sprachlogischen Bedingungen des Denkens aufmerksam. Weil Anselm aus dem (augustinisch-neuplatonischen) Grundverständnis von „similitudo" und „ratio" eine isolierte (linguistische) Betrachtung des Wortes ablehnte und als Anwalt der konkreten philosophischen („Umgangs"-)Sprache die logisch-grammatikalische Formalisierung der Sprache durch die „dialectici moderni" scharf ablehnte, strengte er sich in allen Schriften um die „methodenbewußte", will heißen: methodisch bewußte, belehrte, wissende Rede an. Und so ist Anselm in der Tat auch in der Geschichte der Sprachphilosophie (als Sachwalter der heute so genannten „soft analysis") zu nennen. Die sprachphilosophische Kontroverse Anselms mit den Dialektikern seiner Zeit verdiente allerdings noch mehr Beachtung, als es in diesem Rahmen geschehen konnte (vgl. S. 11ff und 146ff). Mit der überkommenen lehrbuchhaften Unterscheidung von Realismus und Nominalismus läßt sich diese Auseinandersetzung nicht mehr qualifizieren. Damit würde Anselms (und wohl auch Roscellins) Position mißverstanden, ja verfälscht. K.s Arbeit rückt Anselms sprachlogische Bemühungen in das rechte Licht. Sprachlogik dient dem kritischen Methodenbewußtsein; sie ist nicht Philosophie.

Dieses kritische Bemühen Anselms kann immer nur an konkreten bestimmten Termini aufgezeigt werden. Als solche Termini werden untersucht: „dicere", „locutio", „verbum", „similitudo", „exprimere", „significatio", „enuntiatio", „oratio", „prolatio", „vox", „nomen" (1. Abschnitt 28–51). Anselm geht es bei diesen Überlegungen um die belehrte, wissende Rede und Aussage, die um das Unterscheidende des grammatikalischen Ausdrucks, der logischen Ordnung und Zusammenhänge und um die ontologische Bedeutung und Bewandtnis der Termini weiß. Am Beispiel der Zeitwörter „posse", „facere", „velle" wird ebenso die Notwendigkeit der Sprachkritik einsichtig wie an den philosophisch-theologischen Grenzbegriffen „nihil" und „Deus" (2. Abschnitt 52–89). Aus dem grundlegenden Seinsbezug alles Sprachlichen resultiert die (ethische) Verpflichtung zum Wahrsein (3. Abschnitt 90–105). Die ethisch-ontische Bestimmung der Sprache und des Denkens ist für Anselms Methodenbewußtsein sehr entscheidend. Die ethische Bestimmung wird in der bezeichnenden Verbindung von „ratio" und „voluntas", „veritas" und „rectitudo" (4. Abschnitt 106–126) offenkundig. Die ontisch-metaphysische Bestimmung der „ratio" ist das zentrale Problem des 5. Abschnittes (127–176). Die auf die „similitudo" mit der höchsten Wahrheit gegründete endliche menschliche „ratio" wird ebenso von der Vokal-Lehre des Roscellinus wie auch von der Kritik des „insipiens" Gaunilo an Anselms Gottesbeweis verkannt. Nicht als ob Anselm im Gottesbeweis des Proslogion eine kontinuierliche Geltung und Bedeutung der philosophischen Begriffe und Gründe für den transzendenten Bereich Gottes behauptete, vielmehr gab der allem Denken und Sprechen inwendige und wesentliche Seinsbezug Anselm das innere Recht der Begründung und Beweisführung. Die neuplatonisch-ontologische Fundierung der Methode Anselms, wie sie im Monologion vorliegt, ist für das Verständnis der Beweisführung im Proslogion entscheidend wichtig. Die „Schwerpunkte der Problematik des Monologion" (172–178) werden von K. allerdings sehr eigenwillig und nicht immer überzeugend skizziert. Er hat es eingangs (11) als die Aufgabe des Mittelalters bezeichnet, das „Alte" stets neu zu sagen. Dies kann nur so geschehen, daß das mittelalterliche Gedankengut aus seinen eigenen Bedingungen und Voraussetzungen heraus erklärt wird. Um Anselms Gottesbeweis und Erlösungslehre aus seinem eigenen methodischen Denken (Anselms) verstehen zu lernen, kann K.s Arbeit Wesentliches beitragen.

Die gelegentlichen „Innovationen" anselmschen Denkens sieht man ihm darum gerne nach. Von wirklich seltenen Druckfehlern (vgl. S. 13 Z. 12 v. u. De Rijk) oder nicht ganz korrekten Zitaten (vgl. 157 Anm. 106) abgesehen ist die Arbeit in ihrer Sprach- und Textgestalt untadelig. Die Hintansetzung des Anmerkungsapparates erschwert die gewissenhafte Lektüre außerordentlich.

Bochum Ludwig Hödl

Roggen, Heribert R.: **Berufen zu Dienst und Gemeinschaft.** Leben nach dem Evangelium in der „kleinen Gruppe". Aus dem Flämischen übertragen von Edmund Labonté. – Kevelaer: Butzon & Bercker (1973). 141 S. (Bibliothek Dienender Glaube 2) Sn. DM 14.80; für Abonennten der Zeitschrift „Dienender Glaube" DM 12.80

Eine Handreichung zum Aufbau gemeinsamen Lebens gemäß dem Evangelium. Eine solche Lebensform erscheint dem Vf. gerade heute als wichtiger denn je, nicht zuletzt wegen des lebendigen Zeugnisses des Geistes. Als unaufgebbare Voraussetzungen eines solchen Lebens werden herausgestellt das „Festhalten am Gedächtnis des Herrn" (speziell in der Feier der Eucharistie), der Geist der Zucht und Ordnung und der Armut, die Ehelosigkeit, das „Gebet als Sprache der Gemeinschaft" und „kirchlicher Sinn", überhaupt „Getragensein vom Geist des Herrn".

Ein Buch voller beachtenswerter Anregungen.

Beverungen 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

Die mittelalterlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Basel. Abt. B: Theol. Pergamenthandschriften. Bd. III: Register. Auf Grund der Vorarbeiten von Gustav Meyer hergestellt von Max Burckhardt u. Martin Steinmann. – Basel: Universitätsbibliothek 1975. IX, 1177 S.; Lw. DM 280,–.

Register zur Theologischen Quartalschrift Tübingen 1895–1970. Hrsg. von Max Seckler. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1975). XX, 723 S. = Theologische Quartalschrift. Registerband; kart. DM 92,–.

Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. **Rahner** en su 70 cumpleaños. Editado por A. Vargas-Machuca. – Madr: Ed. Cristiandad (1975). 692 p. = Universidad Pontificia Comillas, Madrid; pes 700.

Miskotte, Kornelis Heiko: Der Gott Israel und die Theologie. Ausgew. Aufsätze. Zum 80. Geburtstag des Verf. am 23. Sept. 1974 übers. u. hrsg. von Hinrich Stoevesandt und Hans-Jörg Weber. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (1975). 216 S.; kart. DM 28,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Repertorium der griechischen christlichen Papyri. Im Namen der patristischen Arbeitsstelle hrsg. von Kurt Aland. Band I: Biblische Papyri. Altes Testament. Neues Testament. Varia. Apokryphen. – B, NY: de Gruyter 1976. XIV, 473 S. = Patristische Texte und Studien XVIII; Lw. DM 134,–.

Schmid, Hans Heinrich: Die Steine und das Wort. Fug und Unfug biblischer Archäologie. – Zü: Theol. Verl. (1975). 264 S., Ill.; sfr 36,–.

Simon, Ulrich: Story and faith in the biblical narrative. – Lo: SPCK (1975). X, 126 p.; £ 1,95.

Barr, James: Story and history in biblical theology. – JR LVI, 1975, 1–17.

2. Altes Testament

Language and meaning. Studies in Hebrew language and biblical exegesis. Papers read at the joint British-Dutch Old Testament Conference, held at London 1973. By J. Barr [e. a.]. – Lei: Brill 1974. 150 p. = Oudtestamentische Studiën XIX; hfl 62,–; [cont.:] p. 1–28: Barr, James: Etymology and the Old Testament; p. 29–70: Beuken, W. A. M.: Isaiah LIV: The multiple identity of the person addressed; p. 71–85: Gelston, A.: Kingship in the book of Hosea; p. 86–96: Gibson, J. C. L.: The Massoretes as linguists; p. 97–112: Labuschagne, C. J.: The tribes in the blessing of Moses; p. 113–134: Leeuwen, C. van: The prophecy of the Yōm YHWH in Amos V 18–20; p. 135–147: Wickham, L. R.: The sons of God and the daughters of Men: Genesis vi 2 in early Christian exegesis.

Festschrift Hans **Kosmala**. Ed. by Bengt Knutson. – Lei: Brill 1974. 115 S. = Annual of the Swedish Theological Institute IX; hfl 48,–; [cont. e. a.:] p. 5–13: Bibliography Hans Kosmala; p. 14–22: Gerleman, Gillis: Bemerkungen zum Brautlied der Thomasakten; p. 23–29: Johnson, Bo: Urim und Tummim als Alphabet; p. 30–41: Lindblom, Johannes: **Saul** inter prophetas; p. 64–84: Mettinger, Tryggve N. D.: The Hebrew verb system. A survey of recent research; p. 85–97: Nyberg, H. S.: Hiskias Danklied **Jes. 38, 9–20**; p. 98–106: Rignell, L. G.: Notes on the Peshiṭta of the Book of **Job**; p. 107–115: Ringgren, Helmer: Some observations on style and structure in the **Isaiah Apocalypse.**

Emerton, J. A.: An examination of a recent structuralist interpretation of **Genesis XXXVIII.** – VT XXVI, 1976, 79–98.

Pury, Albert de: Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales. Tome I. II. – P: Gabalda 1975. 721 p. = Études bibliques; F 295,–.

Otto, Eckart: Erwägungen zum überlieferungsgeschichtlichen Ursprung und „Sitz im Leben" des jahwistischen Plagenzyklus. – VT XXVI, 1976, 3–27.

Sakenfeld, Katherine D.: The problem of divine forgiveness in **Numbers 14.** – CBQ XXXVII, 1975, 317–330.

Gooding, D. W.: Relics of ancient exegesis. A study of the miscellanies in **3 Reigns 2.** – (Lo [e. a.:]) Cambridge Univ. Pr. (1976). VIII, 132 p. = Society for Old Testament Study. Monograph series IV.

Perrenchio, Fausto: Struttura e analisi letteraria di **Sapienza 1, 1–15,** nel quadro del suo contesto letterario immediato. – Sales XXXVII, 1975, 289–325.

Sicre Díaz, José Luis, SJ: La mediación de Ciro y la del Siervo de Dios en Deuteroisaías. – EE L, 1975, 179–210.

Baltzer, Klaus: Die Biographie der **Propheten.** – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. 1975. 220 S.; kart. DM 34,–.

Crenshaw, James L.: Hymnic affirmation of divine justice: The doxologies of **Amos** and related texts in the Old Testament. – (Missoula, Montana): Scholars Pr. for the Society of Biblical Literature (1975). XII, 178 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series XXIV; $ 4,20.

Goulder, M. B.: The Fourth Book of the **Psalter.** – JThSt N. S. XXVI, 1975, 269–289.

Lévêque, Jean: Le sens de la souffrance d'après le livre de **Job.** – RTL VI, 1975, 438–459.

Schmitt, Rainer: **Exodus** und **Passah.** Ihr Zusammenhang im Alten Testament. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 112 S. = Orbis biblicus et orientalis VII; sfr 34,–.

Vermes, Geza: Post-biblical Jewish studies. – Lei: Brill 1975. XI, 246 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity VIII; hfl 64,–.

Lundbom, Jack R.: Jeremiah: A study in ancient Hebrew rhetoric. – (Missoula, Montana:) Society of Biblical Literature and Scholars Pr. 1975. XIV, 195 p. = SBL Dissertation Series XVIII; $ 4,20.

Cross, Frank Moore, Jr. – David Noel Freedman: Studies in ancient Yahwistic poetry. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. for The Society of Biblical Literature (1975). VII, 191 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series XXI; $ 4,–.

Fabry, Heinz-Josef: Die Wurzel **Sûb** in der **Qumran**-Literatur. Zur Semantik eines Grundbegriffes. – Köln, Bonn: Hanstein 1975. 365 S. = Bonner biblische Beiträge XLVI; Lw. DM 82,–. [Diss., Bonn]

Schaefer, Peter: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung. – B, NY: de Gruyter 1975. XIV, 280 S. = Studia Judaica VIII; Lw. DM 78,– [Habil.-Schrift, Frankfurt/M]

3. Neues Testament

Jesus Christus in Historie und Theologie. Neutestamentliche Festschrift für Hans **Conzelmann** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Georg Strecker. – Tü: Mohr 1975. VIII, 589 S.; Lw. DM 89,–; S. 549–557: Hinze, Wolfgang – Andreas Lindemann: Veröffentlichungen von Hans Conzelmann; [enth.:] S. 3–25: Schulz, Siegfried: Der historische **Jesus.** Bilanz der Fragen und Lösungen; S. 27–57: Lindemann, Andreas: Jesus in der Theologie des Neuen Testaments; S. 59–85: Schmithals, Walter: Jesus und die Apokalyptik; S. 87–104: Stuhlmacher, Peter: Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments; S. 105–126: Becker, Jürgen: Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern; S. 127–141: Thyen, Hartwig: Der irdische Jesus und die Kirche; S. 143–166: Roloff, Jürgen: Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes; S. 167–184: Grässer, Erich: Jesus und das Heil Gottes. Bemerkungen zur sog. „Individualisierung des Heils"; S. 185–196: Lührmann, Dieter: Der Verweis auf die Erfahrung und die Frage nach der Gerechtigkeit; S. 197–221: Schottroff, Luise: Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, **Mt 5,38–48; Lk 6,27–36**; S. 223–235: Petzke, Gerd: Der historische Jesus in der sozialethischen Diskussion, **Mk 12, 13–17** par; S. 237–263: Linnemann, Eta: Zeitansage und Zeitvorstellung in der Verkündigung Jesu; S. 267–298: Fitzmyer, Joseph A.: Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen **Kyrios**titels; S. 299–315: Ellis, E. Earle: New directions in Form Criticism; S. 317–329: Fuller, Reginald H.: Das Doppelgebot der Liebe. Ein Testfall für die Echtheitskriterien der Worte Jesu; S. 331–345: Dupont, Jacques: Le couple parabolique du Sénevé et du Levain, **Mt 13,31–33; Lc 13,18–21**; S. 347–374: Luz, Ulrich: Das Jesusbild der vormarkinischen Tradition; S. 375–394: Osten-Sacken, Peter von der: Streitgespräch und Parabel als Formen markinischer Christologie; S. 395–408: Koch, Dietrich-Alex: Zum Verhältnis von Christologie und Eschatologie im Markusevangelium, Beobachtungen aufgrund von **Mk 8,27–9,1**; S. 409–432: Burchard, Christoph: Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden; S. 433–444: Suggs, M. Jack: The antitheses as redactional products; S. 445–457: Betz, Hans Dieter: Eine judenchristliche Kult-Didache in **Matthäus 6,1–18.** Überlegungen und Fragen im Blick auf das Problem des historischen Jesus; S. 459–473: Lang, Friedrich: Erwägungen zur eschatologischen Verkündigung Johannes des Täufers; S. 475–486: Lohse, Eduard: Christus als der Weltenrichter; S. 487–501: Schweizer, Eduard: Versöhnung des Alls, **Kol 1,20**; S. 503–548: Strecker, Georg: Das Evangelium Jesu Christi.

Petzke, Gerd: Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu. Dargestellt am Beispiel des Exorzismus **Mark. IX. 14–29** par. – NTSt XXII, 2, 1976, 180–204.

Verd, Gabriel María: «Gratia plena» ‹**Lc 1,28**›. Sentido de una traducción. – EE L, 1975, 357–389.

Schnackenburg, Rudolf: Das **Johannes**evangelium. Teil III: Kommentar zu Kap. **13–21.** – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. XVI, 477 S.

Fascher, Erich: Der erste Brief des Paulus an die **Korinther.** T. I: Einführung und Auslegung der Kapitel **1–7.** – B: Evang. Verlagsanstalt 1975. XV, 199 S. = Theologischer Kommentar zum Neuen Testament VII; Lw. DM 12,–.

Goldstein, Horst: Paulinische Gemeinde im **Ersten Petrusbrief.** – Stu: KBW Verlag (1975). 119 S. = Stuttgarter Bibelstudien LXXX; kart. DM 16,– [Diss., Münster. Teildr.]

Lindeskog, Gösta: Autorität und Tradition im Neuen Testament. Einige Bemerkungen. – Festschrift Hans Kosmala, Lei 1975, 42–63.

Kirche im Werden. Studien zum Thema **Amt** und **Gemeinde** im Neuen Testament. In Zusammenarbeit mit dem Collegium Biblicum München hrsg. von Josef Hainz. – Mch, Pad, Wien: Schöningh 1976. 296 S.; kart. DM 38,–; S. 17–38: Laub, Franz: Paulus als Gemeindegründer ‹1 Thess›; S. 39–55: Eckert, Jost: Zu den Voraussetzungen der apostolischen Autorität des Paulus; S. 57–89: Herten, Joachim: Charisma – Signal einer Gemeindetheologie des Paulus; S. 91–107: Hainz, Josef: Die Anfänge des Bischofs- und Diakonenamtes; S. 109–122: Hainz, Josef: Amt und Amtsvermittlung bei Paulus; S. 123–142: Ernst, Josef: Von der Ortsgemeinde zur Großkirche – dargestellt an den Kirchenmodellen des Philipper- und Epheserbriefes; S. 143–165: Bracht, Werner: Jüngerschaft und Nachfolge. Zur Gemeindesituation im Markusevangelium; S. 167–184: Sand, Alexander: Propheten, Weise und Schriftkundige in der Gemeinde des

Matthäusevangeliums; S. 185–203: Steichele, Hanneliese: Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte; S. 205–214: Kränkl, Emmeram: Paulus und die Auferweckungszeugen nach der Apostelgeschichte; S. 215–237: Sand, Alexander: Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen; S. 239–252: Schröger, Friedrich: Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes; S. 253–292: Richter, Georg: Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften.

Venetz, Hermann-Josef: Der Glaube weiß um die Zeit. Zum paulinischen Verständnis der „Letzten Dinge". – (Frb/S:) Verl. Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1975). 188 S. = Biblische Beiträge XI; sfr 22,80.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Kaeppeli, Thomas, OP: Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. Vol. II: G.-I. – R: Ad S. Sabinae 1975. 544 p.; Lire 15 000.

Petersohn, J.: Zur Forschungsgeschichte und Methode. – Zeitschrift der historischen Forschung II, 1975, 1–5; S. 7–18: Moraw, P.: Personenforschung und deutsches Königtum; S. 19–30: Wriedt, K.: Personengeschichtliche Probleme universitärer Magisterkollegien; S. 31–42: Stromer, W. von: Wirtschaftsgeschichte und Personengeschichte; S. 95–108: Moraw, P. – Press, V.: Probleme der Sozial- und Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit.

Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften. [Erstes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsschwerpunkt Leichenpredigten.] Hrsg. von Rudolf Lenz. – Köln, Wien: Böhlau 1975. 557 S., Ill., Kt., Noten; Lw. DM 85,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen **Mönchtums**. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975. X, 208 S. = Grundzüge XXV; kart. DM 35,–.

Grillmeier, Alois, SJ: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 765 S.

Vries, Wilhelm de: Das Ökumenische Konzil und das Petrusamt. – ThpQ CXXIV, 1976, 27–40.

Mondin, Battista: La teologia della Croce nelle fasi principali del suo sviluppo. – MonEccl C, 1975, 227–255.

3. Alte Kirchengeschichte

Vielhauer, Philipp: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. – B, NY: de Gruyter 1975. XIX, 813 S. = de Gruyter Lehrbuch.

Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica Eligio **Dekkers** O.S.B. XII lustra complenti oblata. Vol. I–II. – Brug: Sint Pieterssabdij; 'sGrav: Nijhoff 1975. 376, 404 p. = Instrumenta patristica X/XI; FB 1350; [cont.:] Vol. I: p. 3–9: Botte, Bernhard: OIKONOMIA. Quelques emplois spécifiquement chrétiens; p. 11–35: Hamman, Adalbert: L'Esprit-Saint dans la vie de l'Eglise, au cours des trois premiers siècles; p. 37–58: Simonetti, Manlio: Il millenarismo in Oriente da Origene a Metodio; p. 59–67: Aubineau, Michel: Textes chrysostomiens découverts dans le Codex Athos, Iviron 263; p. 69–81: Geerard, Maurits et Van Roey, Albert: Les fragments grecs et syriaques de la lettre "Ad Eupsychium" d'Atticus de Constantinople ‹406–425›; p. 83–115: Richard, Marcel: La vie ancienne de Sainte Marie surnommée Marinos; p. 117–123: Graffin, François: Exhortation d'un supérieur de monastère en syriaque au VIe siècle; p. 125–137: Bénevot, Maurice: Tertullian's thoughts about the christian "priesthood"; p. 139–150: Diercks, G.F.: Les formes verbales périphrastiques dans les œuvres de Lucifer de Cagliari; p. 151–161: Pellegrino, Michele: "Veni, Domine Jesu". La Preghiera al Signore Gesù in S. Ambrogio; p. 163–180: Mohrmann, Christine: Egérie et le monachisme; p. 181–199: Sanders, Gabriel: Égérie, saint Jérôme et la Bible. En marge de l'Itin. Eg. 18,2, 39,5 et 2,2; p. 201–209: Lemarié, Joseph: Fragment d'un nouveau sermon inédit de Chromace d'Aquilée; p. 211–227: Étaix, Raymond: Trois notes sur saint Césaire d'Arles; p. 229–235: Hanslik, Rudolf: Textkritische und sprachliche Bemerkungen zu Stellen der Regula Benedicti; p. 237–241: Gaiffier, Baudouin de: Les manuscrits du *Breviarium Apostolorum*. Nouveaux témoins; p. 245–288: Courcelle, Pierre: Le typhus, maladie de l'âme d'après Philon et d'après Saint Augustin; p. 289–308: Glorie, Fr.: Das „zweite Aenigma" in Augustins *Opusculorum indiculus* cap. X4, 1–4: "Tractatus Psalmorum"; p. 311–337: Verbraken, Pierre-Patrick: Insertion des nouveaux sermons de Saint Augustin dans la trame de l'édition bénédictine; p. 339–351: Peebles, Bernard M.: St. Augustine, sermo 190: The Newberry-Yale text; p. 353–373: Folliet, Georges: «Expositio de secreto gloriosae Incarnationis D.N.I.C.». Histoire d'un texte attribué à saint Augustin.

Aalst, A. J. van der: Aantekeningen bij de hellenisering van het christendom. – Nijm: Dekker en Van de Vegt; 'sGravh: Boekencentrum 1974. VIII, 200 blz.; hfl 27,50.

Jelsma, Auke: Als Maria Magdalena aan het woord komt. Feminist theology in the Early Church? – TTh XV, 1975, 394–409.

Hermans, Jo.: Bisschopsambt en eredienst in de ecclesiologie van **Ignatius** van **Antiochië**. – TLit LIX, 1975, 136–154.

Peretto, Elio: L'inno cristologico di Col 1,15–20. Dagli gnostici ad **Ireneo**. – Augustinianum XV, 1975, 257–274; p. 275–307: Ferraro, Giuseppe: L'«ora» di Cristo e della Chiesa nel commentario di **Teodoro** di **Mopsuestia** al quarto Vangelo; p. 309–323: Tibiletti, Carlo: Stoicismo nell' *Ad martyres* di **Tertulliano**; p. 325–345: Alici, Luigi: La funzione della *distentio* nella dottrina **agostiniana** del tempo; p. 347–366: Mengarelli, Alvaro: La libertà cristiana in Agostino e Pelagio; p. 367–387: Ohana, Moïse: La polémique judéo-islamique et l'image d'Ismaël dans Targum Pseudo-Jonathan et dans Pirke de Rabbi Eliezer; p. 389–422: Vattioni, Francesco: Frammenti biblici latini.

Powell, Douglas: Ordo presbyterii. – JThSt N.S. XXVI, 1975, 290–328.

Quacquarelli, Antonio: Il leone e il drago nella simbolica dell'età patristica. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica – Università di Bari 1975. 152 p., 19 fig. = Quaderni di «Vetera Christianorum» XI; Lire 4000.

Brück, Michael: „Genugtuung" bei **Tertullian**. – VigChr XXIX, 1975, 276–290.

Fietta, Pietro: L'assioma "salus extra ecclesiam non est" nel contesto della dottrina ecclesiologica di San **Cipriano**. – SP XXII, 1975, 376–416.

Burke, John: **Eusebius** on Paul of Samosata: a new image. – Kleronomia VII, 1975, 8–21.

Abramowski, Luise: Die Synode von **Antiochien 324/25** und ihr Symbol. – ZKG LXXXVI, 1975, 356–366.

Girardet, Klaus M.: Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites ‹313–315› und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien ‹328–375›. – Bo: Habelt 1975. 183 S. = Antiquitas I, 21; Pp. DM 58,– [Diss., Bonn]

Barnard, Leslie W.: Two notes on **Athanasius**. – OChP XLI, 1975, 344–356.

Nachträge zu **Ephraem Syrus.** Übers. von Edmund Beck. – Lv: CSCO 1975. XVII, 107 p. = CSCO CCCLXIV. Scriptores Syri CLX.

Doignon, Jean: L'argumentation d'**Hilaire** de **Poitiers** dans l'exemplum de la tentation de Jésus ‹In Matthaeum 3,1–5›. – VigChr XXIX, 1975, 296–308.

Calogero, Riggi: Lineamenti della personalità di S. **Ambrogio** nel ricordo agostiniano. – Sales XXXVII, 1975, 3–37.

Bailleux, E.: Histoire du salut et foi trinitaire chez S. **Augustin**. – RThom, A. LXXXIII = T. LXXV, 1975, 533–561.

Beierwaltes, Werner: Aequalitas numerosa. Zu Augustins Begriff des Schönen. – WiWei XXXVIII, 1975, 140–157.

De Latte, R.: Saint Augustin et le baptême. Etude liturgico-historique du rituel baptismal des adultes chez Saint Augustin. – Questions liturgiques LVI, 1975, 177–224.

Aubineau, Michel: Le panégyrique de Thècle, attribué à **Jean Chrysostome** (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé. Compléments au dossier de sainte Thècle. – AnBoll XCIII, 1975, 349–362.

Žitnik, Maksimilijan: Θεὸς φιλάνθρωπος bei Johannes Chrystostomus. – OChP XLI, 1975, 76–118.

A collection of unpublished syriac letters of **Cyril** of **Alexandria.** Edited by R.Y. Ebied and L. R. Wickham. – Lv: CSCO 1975. XX, 60 p. = CSCO CCCLIX = Scriptores Syri CLVII.

Forte, Bruno: La dimensione cristologica, pneumatologica ed eucaristica della Chiesa nel "Commentario a Giovanni" di S. Cirillo d'Allessandria. – RLSE VII, 1975, 83–113.

Vries, Wilhelm de: Das Konzil von **Ephesus** 449, eine „Räubersynode"? – OChP XLI, 1975, 357–398.

Handbuch der Kirchengeschichte. Band II: Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Halbbd. 2: Die Kirche in Ost und West von Chalkedon bis zum Frühmittelalter ‹**451–700**›. Von Karl Baus, Hans-Georg Beck, Eugen Ewig, Hermann Josef Vogt. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. XVI, 352 S.; Lw. DM 73,–.

Theodoret of Cyrus, Eranistes. Critical text and prolegomena by Gerard H. Ettlinger. – Oxf: Clarendon Press 1975. XVI, 308 p.

Abramowski, Luise: **Babai der Große**: Christologische Probleme und ihre Lösungen. – OChP XLI, 1975, 289–343.

Lynch, John J.: **Leontius** of **Byzantium**: A Cyrillian christology. – ThSt XXXVI, 1975, 455–471.

Gaiffier, Baudouin de: Martyrologes d'Auxerre. Note bibliographique. – AnBoll XCIII, 1975, 249–259.

Darrouzès, Jean: Listes épiscopales du concile de **Nicée** ‹**787**›. – RÉB XXXIII, 1975, 5–76.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fiey, Jean Maurice: Les diocèses du **"Maphrinat" syrien, 629–1860**. – ParOr V, 1974, 133–164.

Mongelli, Giovanni: Uffici nella Congregazione verginiana. – RBén LXXV, 1975, 56–125.

Hoppe, Ursula: Die **Paderborn**er Domfreiheit. Untersuchungen zu Topographie, Besitzgeschichte und Funktionen. – Mchn: Fink 1975. 243, [12] S., Ill., Kt. = Münsterische Mittelalter-Schriften XXIII; Lw. DM 90,– [Diss., Münster]

Kreuzer, Georg: Die **Honorius**frage im Mittelalter und in der Neuzeit. – Stu: Hiersemann 1975. VII, 260 S. = Päpste und Papsttum VIII; Lw. DM 100,– [Diss., Tübingen]

Fries, Albert: Erschaffung des Menschen in Gnade bei **Albertus Magnus.** – Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer, Rgb 1975, 221–237; S. 238–250: Hödl, Ludwig: „Lumen Gratiae". Ein Leitgedanke der Gnadentheologie des **Thomas** von **Aquin**; S. 251–258: Schmaus, Michael: Die trinitarische Ebendbildlichkeit des Menschen nach **Richard** von **Mediavilla**; S. 259–267: Lang, Justin: Eine Art Geist-Tiere? Überlegungen zur Freiheitslehre des Petrus Johannis **Olivi** ‹† 1298›; S. 268–290: Bernards, Matthäus: Zur konziliaren Diskussion über die Gnadenlehre im **19.** Jahrhundert; S. 291–303: Weber, Hermann J.: Gratia – Inchoatio gloriae. Die Preisgabe des Scheebenschen Ansatzes in der Eschatologie durch **Atzberger.**

5. Mittelalter

Études sur l'histoire de la **pauvreté**, sous la direction de Michel Mollat. Vol. I–II. – (P:) Publications de la Sorbonne 1974. X, 855 p. = Publications de la Sorbonne. Sér. «Etudes» VIII; [cont.:] p. 11–30: Mollat, Michel: En guise de préface. Les problèmes de la pauvreté; p. 35–43: Leclercq, Jean: Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté; p. 45–56: ∼: Les controverses sur la pauvreté du Christ; p. 59–81: Patlangean, Evelyne: La pauvreté byzantine au VIe siècle au temps de Justinien: Aux origines d'un modèle politique; p. 83–110: Rouche, Michel: La matricule des pauvres. Evolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Age; p. 111–121: Abel, Anne-Marie: La pauvreté dans la pensée et la pastorale de saint **Césaire** d'**Arles**; p. 125–139: Gieysztor, Alexander: Pauper sum et peregrinus. La légende de saint **Alexis** en Occident: un idéal de pauvreté; p. 141–162: Sigal, Pierre André: Pauvreté et charité aux XIe et XIIe siècles d'après quelques textes hagiographiques; p. 163–173: Vauchez, André: Charité et pauvreté chez sainte **Elisabeth** de **Thuringe**, d'après les actes des procès de canonisation; p. 177–215: Witters, Willibrord: Pauvres et pauvreté dans les coutumiers monastiques du Moyen Age; p. 217–228: Peaudecerf, Martine: La pauvreté à l'abbaye de **Cluny** d'après son cartulaire; p. 229–245: Pellistrandi, Christine: La pauvreté dans la règle de **Grandmont**; p. 247–254: Metz, Bernard: La pauvreté religieuse dans le "Liber de diversis ordinibus"; p. 255–273: Longère, Jean: Pauvreté et richesse chez quelques prédicateurs durant la seconde moitié du XIIe siècle; p. 275–291: Pellistrandi, Christine: La pauvreté spirituelle a travers les textes de la fin du XIIe siècle. (Essai de recherche sémantique); p. 295–317: Thérel, Marie-Louise: "Caritas" et "paupertas" dans l'iconographie médiévale inspirée de la psychomanie (20 fig.); p. 319–343: Labande-Mailfert, Yvonne: Pauvreté et paix dans l'iconographie romane ‹XIe–XIIe siècle›; p. 347–369: Violante, Cinzio: La pauvreté dans les hérésies du XIe siècle en Occident; p. 371–388: Thouzellier, Christine: **Hérésie** et pauvreté à la fin du XIIe et au début du XIIIe siècle; p. 389–409: Grand, Philippe: **Gérard** d'**Abbeville** et la pauvreté volontaire; p. 411–445: Duval-Arnould, Louis: Une apologie de la pauvreté volontaire par un universitaire séculier de Paris ‹1256›; p. 447–459: Little, Lester K.: L'utilité sociale de la pauvreté volontaire; p. 469–486: Batany, Jean: Les pauvres et la pauvreté dans les revues des "estats du monde"; p. 487–503: Vincent-Cassy, Mireille: Quelques réflexions sur l'envie et la jalousie en France au XIVe siècle; p. 505–518: Biraben, J.-N.: Les pauvres et la peste; p. 519–533: Aries, Philippe: Richesse et pauvreté devant la mort; p. 535–546: Misraki, Jacqueline: Criminalité et pauvreté en France à l'époque de la guerre de Cent Ans; p. 547–560: Schmitt, Jean-Claude: Les citations bibliques et canoniques dans les traités médiévaux sur la pauvreté ‹XIVe–XVe siècles›; p. 563–569: Bienvenu, Jean-Marc: Fondations charitables laïques au XIIe siècle: l'exemple de l'Anjou; p. 571–588: Avril, Joseph: Clercs et laïcs devant la richesse d'après les statuts synodaux d'Angers de la fin du Moyen Age; p. 589–620: Favreau, Robert: Pauvreté en Poitou et en Anjou à la fin du Moyen Age; p. 621–635: Kloczowski, Jerzy: Les hôpitaux et les Frères mendiants en Pologne au Moyen Age; p. 637–659: Manselli, Raoul: De Dante à Coluccio Salutati: Discussions sur la pauvreté à Florence au XIVe siècle; p. 661–745: Roncière, Charles-M. de la: Pauvres et pauvreté à Florence au XIVe siècle; p. 747–760: Gascon, Richard: Economie et pauvreté aux XVIe et XVIIe siècles: **Lyon,** ville exemplaire et prophétique; p. 761–822: Davis, Natalie Zemon: Assistance, humanisme et hérésie: le cas de Lyon.

Schubert, Kurt: Das Judentum in der Umwelt des christlichen Mittelalters. – Kairos N.F. XVII, 1975, 161–217.

Schmid, Karl und Wollasch, Joachim: Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters. – FMSt IX, 1975, 1–48; S. 49–78: Schmidt-Wiegand, Ruth: Historische Onomasiologie und Mittelalterforschung; S. 143–185: Duwel, Klaus – Müller, Gunter – Hauck, Karl: Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, IX: Die philologische und ikonographische Auswertung von fünf Inschriftenprägungen (Taf. XXIII–XXX); S. 186–201: Nonn, Ulrich: Eine fränkische Adelssippe um 600. Zur Familie des Bischofs Berthram von Le Mans; S. 202–214: Hauck, Karl: **Karl** der **Große** in seinem Jahrhundert; S. 215–225: Autenrieth, Johanne: Das St. Galler Verbrüderungsbuch. Möglichkeiten und Grenzen paläographischer Bestimmung (Taf. XXXI–XXXIV); S. 226–252: Geuenich, Dieter: Die ältere Geschichte von Pfäfers im Spiegel der Mönchslisten des Liber Viventium Fabariensis; S. 253–267: Fleckenstein, Josef: **Otto** der **Große** in seinem Jahrhundert; S. 268–286: Wollasch, Joachim: Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter; S. 287–333: Elm, Kaspar: Fratres et Sorores Sanctissimi Sepulcri. Beiträge zu fraternitas, familia und weiblichem Religiosentum im Umkreis des Kapitels vom Heiligen Grab; S. 334–358: Gussone, Nikolaus – Staubach, Nikolaus: Zu Motivkreis und Sinngehalt der Cathedra Petri; S. 359–389: Gaehde, Joachim E.: The pictorial sources of the illustrations to the Books of Kings, Proverbs, Judith and Maccabees in the Carolingian Bible of San Paolo Fuori Le Mura in Rome (Taf. XXXV–XLIII); S. 390–404: Hausherr, Reiner: Eine Warnung vor dem Studium von zivilem und kanonischem Recht in der Bible moralisée (Taf. XLIV–XLVI).

Leclercq, Jean: Moderne Psychologie und die Interpretation mittelalterlicher Texte. – ErbAuftr LI, 1975, 409–426.

Dubuisson, Daniel: L'**Irlande** et la théorie médiévale des "trois ordres". – RHR CLXXXVIII, 1975, 35–63.

Benz, Karl Josef: „Cum ab oratione surgeret." Überlegungen zur Kaiserkrönung **Karls** des **Großen**. – DA XXXI, 1975, 337–369.

Follieri, Enrica: S. **Ardomio** martire in Tessaglia. – AnBoll XCIII, 1975, 313–348.

Metz, Wolfgang: St. **Alban** in **Mainz** und die Liudolfinger. – AMrhKG XXVII, 1975, 27–34; S. 35–48: Brommer, Peter: Die Kanonessammlung **Ruotgers** von **Trier.**

Dahlhaus-Berg, Elisabeth: Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei **Theodulf** von **Orleans.** – Köln, Wien: Böhlau 1975. VIII, 266 S. = Kölner historische Abhandlungen XXIII; Lw. DM 56,– [Diss., Köln]

Kottje, Raymund: **Hrabanus Maurus** – „Praeceptor Germaniae?" – DA XXXI, 1975, 534–545.

Makhlouf, Avril: The trinitarian doctrine of **Eutychius** of **Alexandria** ‹877–940 A.D.›. – ParOr V, 1974, 5–20.

Halkin, François: La passion inédite des saints **Eustathe, Thespésius** et **Anatole.** – AnBoll XCIII, 1975, 287–311.

Gawlik, Alfred: Analekten zu den Urkunden **Heinrich IV.** – DA XXXI, 1975, 370–419.

Segl, Peter: Königtum und Klosterreform in **Spanien.** Untersuchungen über die Cluniacenserklöster in Kastilien-León vom Beginn des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. – Kallmünz: Lassleben 1974. LII, 232 S.; DM 48,– [Diss., Regensburg]

Weinfurter, Stefan: Salzburger Bistumsreform und Bischofspolitik im 12. Jahrhundert. Der Erzbischof **Konrad I.** von **Salzburg** ‹1106–1147› und die Regularkanoniker. – Köln - Wien: Böhlau 1975. X, 357 S. = Kölner historische Abhhandlungen XXIV; Lw. DM 82,– [Diss., Köln]

Berg, Ludwig: Die Mainzer Kirche und die heilige **Hildegard.** – AMrhKG XXVII, 1975, 49–70.

Oexle, Otto Gerhard: Bischof **Konrad** von **Konstanz** in der Erinnerung der Welfen und der welfischen Hausüberlieferung während des 12. Jahrhunderts. – FreibDA XCV, 1975, 7–40; S. 41–55: Maurer, Helmut: Bischof Konrad von Konstanz in seiner ottonischen Umwelt; S. 56–66: Duft, Johannes: Bischof Konrad und St. Gallen; S. 67–81: Neumüllers-Klauser, Renate: Zur Kanonisation Bischof Konrads von Konstanz; S. 82–106: Berschin, Walter: ödalscalcs Vita S. Konradi im hagiographischen Hausbuch der Abtei St. Ulrich und Afra; S. 107–128: Berschin, Walter: Historia S. Konradi; S. 129–134: Irtenkauf, Wolfgang: Der hl. Konrad in der mittelalterlichen Litanei; S. 135–148: Bugmann, Kuno: Die Einsiedler Engelweihbulle und die Reichenau-Renaissance im 12. Jahrhundert; S. 149–320: Müller, Wolfgang: Studien zur Geschichte der Verehrung des heiligen Konrad; S. 321–351: Kurmann, Peter: Zur Grabfigur des hl. Konrad und zu den hochgotischen Nebenbauten des Konstanzer Münsters.

Dolbeau, François: Le tome perdu du légendier de **Saint-Omer,** reconstitué grâce aux *Collectanea Bollandiana.* – AnBoll XCIII, 1975, 363–375.

Brundage, James A.: Concubinage and marriage in medieval canon law. – Journal of Medieval History I, 1975, 1–17; p. 19–41: Hollister, Warren C.: The Anglo-Norman succession debate of **1126**: prelude to **Stephen's** anarchy; p. 43–69: Spiegel, G. M.: The cult of Saint **Denis** and Capetian kingship (6 fig.)

Mollat, M. – Tombeur, P.: Les conciles **Latran I** à **Latran IV.** Concordance. Index verborum. Listes de fréquences. Tables comparatives. – Lv: Publ. du Cetedoc, Université Catholiue 1974. IX, 166 p. = Informatique et étude de textes VI.

Baaken, Heinrich: Ungedruckte Urkunden **Heinrichs VI.** Diplomatische Miszellen. – DA XXXI, 1975, 455–533.

Petersohn, Jürgen: **Saint-Denis, Westminster, Aachen.** Die Karls-Translatio von **1165** und ihre Vorbilder. – DA XXXI, 1975, 420–454.

Petersohn, J.: Der Vertrag des Römischen Staats mit Papst **Clemens III.** ‹1188› und das Pactum **Friedrich Barbarossas** mit den Römern. – MIÖG LXXXII, 1974, 289–337; S. 338–376: Pfaff, V.: Das Papsttum in der Weltpolitik des endenden 12. Jahrhunderts; S. 403–411: Csendes, P.: Die Anfänge der Kanzler Heinrich VI. und die Verhandlungen mit der Kurie in den Jahren 1188/89.

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

Pixton, Paul Brewer: **Dietrich** von **Wied**: Geistlicher Ehrgeiz und politischer Opportunismus im frühen dreizehnten Jahrhundert. – AMrhKG XXVI, 1974, 49–73.

Stella, T. Prospero: Gli «Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur» nella accezione di **Giovanni Regina di Napoli.** – Sales XXXVII, 1975, 39–67.

Mayer, H. E.: Die Nachfolge des Patriarchen **Monachus** von **Jerusalem** ‹1202/3›. – Basler Zeitschrift für Geschichte LXXIV, 1974, 109–130.

Die Auseinandersetzungen an der **Pariser Universität** im **XIII.** Jahrhundert. Hrsg. v. Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1976. VIII, 412 S. = Miscellanea mediaevalia X; Lw. DM 128,– [enth.:] S. 1–37: Köhn, Rolf: Monastisches Bildungsideal und weltgeistliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites an der Universität Paris; S. 38–51: Häring, Nikolaus M.: Die ersten Konflikte zwischen der Universität von Paris und der kirchlichen Lehrautorität; S. 52–94: Miethke, Jürgen: Papst, Ortsbischof und Universität in den Pariser Theologenprozessen des 13. Jahrhunderts; S. 95–105: Dufeil, Michel-Marie: Signification historique de la querelle des Mendiants: Ils sont le progrès au 13e siècle; S. 106–154: Gabriel, Astrik L.: The conflict between the Chancellor and the University of Masters and Students at Paris during the Middle Ages; S. 155–169: Bataillon, Louis Jacques: Les crises de l'université de Paris d'après les sermons universitaires; S. 170–180: Greive, Hermann: Die Maimonidische Kontroverse und die Auseinandersetzungen in der lateinischen Scholastik; S. 181–192: Kurdzialek,

Marian: **David** von **Dinant** als Ausleger der Aristotelischen Naturphilosophie; S. 193–212: Albert, Karl: **Amalrich** von **Bena** und der mittelalterliche Pantheismus; S. 213–219: Dufeil, Michel-Marie: **Gulielmus** de **Sancto Amore**, Opera omnia ‹1252–70›; S. 220–239: Boogaard, N. H. J. van den: La forme des polémiques et les formes poétiques: Dits et motets du XIII^e siècle; S. 240–268: Pinborg, Jan: Diskussionen um die Wissenschaftstheorie an der Artistenfakultät; S. 269–284: Hoye, William J.: Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert; S. 285–316: Wéber, Edouard-Henri: Les discussions de 1270 à l'université de Paris et leur influence sur la pensée philosophique de S. **Thomas** d'**Aquin**; S. 317–330: Zimmermann, Albert: „Mundus est aeternus". Zur Auslegung dieser These bei **Bonaventura** und **Thomas** von **Aquin**; S. 331–348: Korolec, Jerzy B.: L'éthique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des Commentaires parisiens du XIII^e siècle et la philosophie de la liberté de **Jean Buridan**; S. 349–360: Wlodek, Sophie: La génération des êtres naturels dans l'interprétation de **Thomas Sutton**; S. 361–386: Quillet, Jeannine: Brèves remarques sur les Questiones super Metaphysice Libros I–VI ‹Codex Fesulano 161 f° 1ra–41va› et leurs relations avec l'aristotelisme hétérodoxe.

6. Gesamte Neuzeit

Fiey, J.-M.: Sur un traité arabe sur les patriarches nestoriens. – OChP XLI, 1975, 57–75.

Strasser-Bertrand, Otto Erich: Die evangelische Kirche in Frankreich. – Jong, Otto Jan de: Niederländische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. S. 135–233 = Die Kirche in ihrer Geschichte III, M2; kart. DM 29,80.

Scherer, Lester B.: **Slavery** and the churches in early **America, 1619–1819**. – (GrR, Mich.:) Eerdmans (1975). 163 p.; $ 5,95.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Großmann, Maria: Humanism in **Wittenberg, 1485–1517**. – Nieuwkoop: de Graaf 1975. 157 p. = Bibliotheca Humanistica & Reformatorica XI; hfl 70,–.

Revolte und Revolution in Europa. Referate und Protokolle des Internationalen Symposiums zur Erinnerung an den **Bauernkrieg 1525** ‹Memmingen, 24.–27. März 1975›. Hrsg. v. Peter Blickle. – Mchn: Oldenbourg 1975. 332 S. = HZ, Beih. IV; kart. DM 49,–; [enth.:] S. 10–30: Graus, František: Vom „Schwarzen Tod" zur Reformation. Der krisenhafte Charakter des europäischen Spätmittelalters; S. 31–46: Hilton, Rodney: Soziale Programme im englischen Aufstand von 1381; S. 47–61: Seibt, Ferdinand: Die hussitische Revolution und der Deutsche Bauernkrieg; S. 62–83: Gunst, Peter: Der ungarische Bauernaufstand von 1514; S. 84–98: Laube, Adolf: Die Volksbewegung in Deutschland von 1470 bis 1517; S. 100–114: Wohlfeil, Rainer: Position der Forschung. „Bauernkrieg" und „frühbürgerliche Revolution"; S. 115–126: Steinmetz, Max: Positionen der Forschung. Kritische Bemerkungen zur Bauernkriegsforschung in der Bundesrepublik Deutschland; S. 127–131: Blickle, Peter: Thesen zum Thema – Der „Bauernkrieg" als Revolution des „gemeinen Mannes"; S. 132–150: Sabean, David: Probleme der deutschen Agrarverfassung zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Oberschwaben als Beispiel; S. 151–170: Endres, Rudolf: Zünfte und Unterschichten als Elemente der Instabilität in den Städten; S. 171–185: Burmeister, Karl Heinz: Genossenschaftliche Rechtsfindung und herrschaftliche Rechtssetzung. Auf dem Weg zum Territorialstaat; S. 186–204: Baumgart, Peter: Formen der Volksfrömmigkeit Krise der alten Kirche und reformatorische Bewegung. Zur Ursachenproblematik des „Bauernkrieges"; S. 206–231: Vogler, Günter: Der revolutionäre Gehalt und die räumliche Verbreitung der oberschwäbischen Artikel; S. 232–263: Becker, Winfried: „Göttliches Wort", „göttliches Recht", „göttliche Gerechtigkeit". Die Politisierung theologischer Begriffe?; S. 264–272: Müller, Walter: Freiheit und Leibeigenschaft – soziale Ziele des deutschen Bauernkrieges?; S. 273–295: Buszello, Horst: Die Staatsvorstellung des „gemeinen Mannes" im deutschen Bauerkrieg; S. 298–312: Blickle, Peter: Die politische Entmündigung des Bauern. Kritik und Revision einer These.

Cook, William R.: The eucharist in **Hussite** theology. – ARG LXVI, 1975, 23–35; p. 36–49: Klassen, Johannes M.: Ownership of church patronage and the Czech nobility's support for Hussitism.

Seebass, Gottfried: Der **Nürnberg**er Rat und das Religionsgespräch von März **1525**. – Jahrbuch für fränkische Landesforschung XXXIII/XXXIV, 1974/1975, 467–500.

Meier, Johannes: Das „Enchiridion christianae institutionis" ‹1538› von Johannes **Gropper**. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung. – ZKG LXXXVI, 1975, 289–328.

Freudenberger, Theobald: Johann **Eck** und die Würzburger Bischofswahl 1540. – Jahrbuch für fränkische Landesforschung XXXIII/XXXIV, 1974/1975, 519–536.

Tylenda, Joseph M.: Girolamo **Zanchi** and John **Calvin**. A study in discipleship as seen through their correspondence. – CThR X, 1975, 101–141.

Heinrich **Bullinger, 1504–1575**. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. Band I: Leben und Werk. Band II: Beziehungen und Wirkungen. – Zü: Theologischer Verl. (1975). XXII, 338 S.; IV, 420 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte VII, VIII; sfr 104,–; [enth.:] Band I: S. 1–12: Berg, Hans Georg vom: Die „Brüder vom gemeinsamen Leben" und die Stiftschule von St. Martin zu Emmerich. Zur Frage des Einflusses der **devotio moderna** auf den jungen Bullinger; S. 13–27: Gäbler, Ulrich: Bullingers Vorlesung über das Johannesevangelium aus dem Jahre 1523; S. 29–48: Hausammann, Susi: Anfragen zum Schriftverständnis des jungen Bullinger im Zusammenhang einer Interpretation von „De scripturae negotio"; S. 49–63: Rordorf, Willy: Kritik an Hieronymus. Die Schrift „Contra Vigilantium" im Urteil **Zwinglis** und Bullingers; S. 65–74: Staedtke, Joachim: Die Geschichtsauffassung des jungen Bullinger; S. 75–83: Cottrell, Jack Warren: Is Bullinger the source for Zwingli's doctrine of the covenant?; S. 85–108: Dankbaar, Willem F.: Das Zürcher Bekenntnis ‹1545› und seine niederländische Übersetzung ‹1645›; S. 109–122: Corda, Salvatore: Bullinger e la confessione eucaristica di Göppingen ‹1557›; S. 123–140: Pfister, Rudolf: Zu Bullingers Beurteilung des Konzils von Trient; S. 141–159: Baker, Wayne J.: In defense of magisterial discipline: Bullinger's "Tractatus de Excommunicatione" of 1568; S. 161–189: Tökés, István: Bullingers hermeneutische Lehre; S. 191–207: Old, Hughes Oliphant: Bullinger and the scholastic works on baptism. A study in the history of christian worship; S. 209–230: Jenny, Markus: Bullinger als Liturg; S. 231–250: Walser, Peter: Bullingers Erklärung des Unservaters; S. 251–267: Meyer, Helmut: Stadt und Landschaft Zürich nach dem Zweiten Kappelerkrieg; S. 269–289: Bächtold, Hans Ulrich: Bullinger und die Krise der Zürcher Reformation im Jahre 1532; S. 291–303: Stucki, Heinzpeter: Bullinger, der Zürcher Rat und die Auseinandersetzung um das Alumnat 1538–1542; S. 305–322: Rüetschi, Kurt: Bullinger als Schulchronist; S. 323–338: Herkenrath, Erland: Bullinger zu Teuerung und Bettel im Jahre 1571. – Band II: S. 1–33: Locher, Gottfried W.: Bullinger und Calvin – Probleme des Vergleichs ihrer Theologien; S. 35–55: Neuser, Wilhelm H.: Die Versuche Bullingers, Calvins und der Straßburger, Melanchthon zum Fortgang von Wittenberg zu bewegen; S. 57–86: Jenny, Beat Rudolf: Bullingers Briefwechsel mit dem Elsässer Reformator Mathias **Erb** ‹1539–1571›; S. 87–141: Benrath, Gustav Adolf: Die Korrespondenz zwischen Bullinger und Thomas **Erastus**; S. 143–156: Morita, Yasukazu: Bullinger und **Schwenckfeld**; S. 157–176: Pollet, Jacques V.: La correspondance inédite de Valentin **Paceus** avec Konrad **Pellikan** et Heinrich Bullinger; S. 177–195: Sakrausky, Oskar: Theologische Einflüsse Bullingers bei Primus **Truber**; S. 197–214: Bucsay, Mihály: Leitgedanken der Theologie Bullingers bei Petrus **Melius**. Ein Beitrag zur Ausstrahlung des Zürcher Reformators nach Ungarn; S. 215–230: Bonorand, Conradin: Die Reaktion Bullingers, Joachim **Vadians** und anderer evangelischer Schweizer auf die antireformatorische Tätigkeit des Johannes **Cochläus**; S. 231–241: Keep, David J.: Bullinger's defence of Queen **Elisabeth**; S. 243–256: Walton, Robert C.: Bullinger's answer to John **Jewel**'s call for help: Bullinger's exposition of Matth. 16:18–19; S. 257–286: Rott, Jean: Die Überlieferung des Briefwechsels von Bullinger und den Zürchern mit **Bucer** und den Straßburgern; S. 287–314: Schulze, Wilhelm A.: Bullingers Stellung zum Luthertum; S. 315–330: Koch, Ernst: Bullinger und die Thüringer; S. 331–339: Meylan, Henri: L'Eglise réformée neuchâteloise et la Confessio Helvetica Posterior de 1566; S. 341–360: Mecenseffy, Grete: Bullinger und das Glaubensgut der österreichischen Täufer; S. 361–382: Zsindely, Endre: Bullinger und Ungarn.

Quellen zur **Ketzer**geschichte **Brandenburg**s und **Pommern**s. Gesammelt, hrsg. u. eingel. v. Dietrich Kurze. – B, NY: de Gruyter 1975. XI, 390 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin XLV. Quellenwerke VI; DM 98,–.

Wohlgemuth, Josef: Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von **Trient**. Eine historisch-kritische Analyse der Canones 1–4 der Sessio XIII. Bd. I: Darstellung. Bd. II: Anmerkungen und Texte, Quellen und Literaturverzeichnis, Tafeln. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. VI, VIII, 461 S.; VI, 229 S., 15 Falttaf. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 37; sfr 97,70. [Diss., Regensburg]

Spogli, Emidio: La prima comunità camilliana. – Clar XV, 1975, 329–402.

8. Neuere Zeit

Lopetegui, León, SJ: Proyectos de nunciaturas para la América Española ‹1565–1590›. – MCom XXXIII, 1975, 117–140.

Schäffert, Hans: Johann Heinrich **Heidegger**, 1. Juli **1633** – 18. Januar **1698**, Professor der Theologie – Protektor der ungarischen Prädikanten. – CV XVII, 1975, 113–127.

Kreiser, B. Robert: Religious enthusiasm in early eighteenth-century Paris: The convulsionaries of **Saint-Médarch**. – CHR LXI, 1975, 353–385.

Duffy, Eamon: "Over the wall": Converts from popery in eighteenth-century England. – DR XCIV, 1976, 1–25.

Kovács, Elisabeth: Ultramontanismus und Staatskirchentum im theresianisch-josephinischen Staat. Der Kampf der Kardinäle **Migazzi** und **Franckenberg** gegen den Wiener Professor der Kirchengeschichte Ferdinand **Stöger**. – (Wien:) Wiener Dom-Vlg. (1975). 239 S. = Wiener Beiträge zur Theologie LI; DM 35,80.

Maier, Konstantin: Auswirkungen der Aufklärung in den schwäbischen Klöstern. – ZKG LXXXVI, 1975, 329–355.

Meier, Heinrich: Die katholische Kirche in **Sachsen** in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. Eine Untersuchung zur Rechts- und Verfassungsgeschichte. – Lpz: St. Benno Verlag 1974. 321 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XV.

Lenhammer, H.: Religion och tryckfrihet i **Sverige 1809–1840**. – Upps: Universitet 1974. 300 p.

Flückiger, Felix: Die protestantische Theologie des **19.** Jahrhunderts. – Anz, Wilhelm: Idealismus und Nachidealismus. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 212 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte IV, P; kart. DM 49,–.

Cárcel Ortí, Vicente: Política eclesial de los gobiernos liberales españoles ‹1830–1840›. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1975. 530 p. = Historia de la Iglesia IV; pes 1400.

Schellong, Dieter: Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit **Schleiermacher**. – Mchn: Kaiser 1975. 115 S. = Theologische Existenz heute CLXXXVII; kart. DM 7,80.

Hornig, Gottfried: Lehre und Bekenntnis im Kulturprotestantismus. – StTh XXIX, 1975, 157–180.

Hégy, Pierre: L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du **Syllabus** à **Vatican II**. – P: Beauchesne (1975). 299 p. = Théologie historique XXX; F 63,–.

Stella, Pietro: Cattolicesimo in Italia e laicato nelle Congregazioni religiose. Il caso dei coadiutori salesiani ‹1854–1974›. – Sales XXXVII, 1975, 411–445.

McDowell, R. B.: The Church of **Ireland 1869–1969**. – Lo-Boston: Routledge & Kegan Paul 1975. X, 157 p. = Studies in Irish history II, 10; £ 3,75.

Ivaldo, Marco: Il problema **Loisy**: I primi scritti. – RFN LXVII, 1975, 665–687.

Faupel, Bruno: Die Religionsphilosophie George **Tyrrells**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 400 S. = Freiburger theologische Studien XCIX; kart. DM 46,– [Diss., Freiburg/B]

Fries, Heinrich: **Newman** heute. – Newman Studien IX, 1974, 14–20; S. 21–30: Theis, Nicolas: Im Bannkreis Newmans. Versuch einer Geschichte der Newman-Bewegung seit dem Ersten Weltkrieg; S. 31–63: William, Franz Michael: Newmans drei Analysen der Dogmenentwicklung im Anschluß an Klemens von Alexandrien; S. 64–75: Walgrave: J.H.: Newman, prophète pour notre temps; S. 76–106: Conzemius, Victor: Le contexte historique des déclarations doctrinales de Vatican I; S. 107–118: Lash, Nicholas: What light can Newman's "Essay on development" cast today on the problem of Papal Infallibility?; S. 119–135: Holmes, J.D.: Newman's attitude towards the definition of Papal Infallibility illustrating the significance of history in Christian belief; S. 136–150: Dupuy, B.-D.: L'autorité de l'Eglise selon W. E. Glastone et selon J. H. Newman; S. 151–163: Kent, John: Conscience and authority: Newman and Tyrrell; S. 168–174: Coulson, J.: Conscience and authority: Newman and the two Vatican Councils; S. 175–196: Olive, M. M., OP: Comment s'est posé à Newman le problème de l'assentiment?; S. 197–205: Cameron, J. M.: Newman and Locke. A note on some themes in an essay in aid of a Grammar of Assent; S. 206–218: Boekraad, J. A.: Grammar of Assent: Observations in the margin; S. 219–227: Artz, Johannes: Newman-Bibliographie. Teil IX; S. 228–245: Artz, Johannes: Newman heute. Neue Textausgaben.

Govaert, Lutgart: Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang. – Sa, Mchn: Pustet (1975). 248 S.; kart. DM 32,– [Diss., Rom]

Bantle, Franz Xaver: Die Ablehnung der Unfehlbarkeit des Papstes durch **Döllinger**, betrachtet im Lichte der dogmatischen Erkenntnislehre des ausgehenden 18. Jahrhunderts. – MThZ XXVI, 1975, 364–386.

Poulat, Émile: Pour une nouvelle compréhension de la démocratrie chrétienne. – RHE LXX, 1975, 5–38.

Haase, Amine: Katholische Presse und die Judenfrage. Inhaltsanalyse katholischer Periodika am Ende des 19. Jahrhunderts. – Pullach: Verlag Dokumentation 1975. 262 S. = Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung XX; brosch. DM 28,–.

9. Neueste Zeit

Dülmen, Richard von: Die Wirkung des ersten Weltkrieges auf den deutschen Katholizismus. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XXXVIII, 1975, 982–1001.

Knapp, Thomas: The Red and the Black: Catholic socialists in the Weimar Republic. – CHR LXI, 1975, 386–408.

Peters, Tiemo Rainer: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich **Bonhoeffers**. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald 1976. 224 S. = Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge XVIII; DM 25,–. [Diss., Münster]

Busch, Eberhard: Karl **Barths** Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten. – (Mchn:) Kaiser 1975. 555 S., 102 Ill.;

Plathow, Michael: Das Problem des concursus divinus. Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpflichem Eigenwirken in K. **Barths** „Kirchlicher Dogmatik". – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1975). 212 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXXII; kart. DM 42,– [Diss., Heidelberg]

Röer, Hans: Heilige – profane Wirklichkeit bei Paul **Tillich**. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung. – Pad: Verl. Bonifacius-Dr. (1975). 316 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Schriften XXXV; Lw. DM 36,– [Diss., Rom. Gregoriana]

Adolph, Walter: Die katholische Kirche im Deutschland Adolf Hitlers. – B: Morus-Verl. 1974. 195 S.; DM 19,80.

Thierfelder, Jörg: Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil **Wurm**. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1975. XIII, 311 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, I; Pp. DM 50,– [Diss., Tübingen]

Levillain, Philippe: La mécanique politique de **Vatican II**. La majorité et l'unanimité dans un concile. Préface de René Rémond. – P: Beauchesne (1975). 468 p. = Théologie historique XXXVI; F 93,–.

Plate, Manfred: Das deutsche Konzil. Die Würzburger Synode. Bericht und Deutung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1975). 272 S., 16 Taf.; DM 29,80.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Azzi, Riolando: Dom Antônio de **Macedo Costa** e a reforma da Igreja no **Brasil**. – REBras XXXV, 1975, 683–701.

Cooney, Jerry W.: Independence, dictatorship, and Fray Pedro García de Panés, O.F.M., last Bishop of Colonial Paraguay († 1838). – AFrH LXVIII, 1975, 421–449.

Ewig, Eugen: Die Missionstätigkeit der lateinischen Kirche ‹451–700›. – Handbuch der Kirchengeschichte Bd. II/2, Frb/B-Bas-Wien 1975, 95–179.

Figueiredo Lustosa, Oscar de, OP: Separação da Igreja e do Estado no **Brasil** ‹1890›. Uma passagem para a libertação. – REBras XXXV, 1975, 624–674.

Heidemann, Matias, OFM: A Igreja no Brasil e a providência social. – REBras XXXV, 1975, 606–623.

Schütte, Josef Franz, SJ: Monumenta historica **Japoniae**. I: Textus catalogorum Japoniae aliaeque de personis domibusque S.J. in Japonia informationes et relationes, **1549–1654**. – R: Institutum Hist. S.J. 1975. XXVI, 1333 p. = Monumenta Hist. S.J. CXI; Lire 26000.

Sieber, Gottfried: Der Aufbau der katholischen Kirche im **Zululand**. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1976. XIX, 314 S. = Münsterschwarzacher Studien XXI; DM 39,20.

Verstraelen, F. J.: An African Church in transition. From missionary dependence to mutuality in mission. A case study on the Roman Catholic Church in **Zambia**. Vol. I–II. – Tilburg: Development Research Institute; Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Œcumenica 1975. XXI, 583, A 23 p.; hfl 17,50.

Exhortation apostolique «Evangelii nuntiandi». – DC LVIII, 1976, 1–22.

Japan Catholic directory. – Tokyo: The Catholic Bishops' Conference 1975. 736 p.; $ 9,–.

Congar, Yves, OP: Evangélisation et humanisation, salut et libération. – Documents Omnis Terra XV, 1975/76, 81–93.

Downey, James: Der Christus der jüdischen Christen. Ein pluralistisches Modell für afrikanische Theologie. – Zeitschr. f. Mission (Bas/Korntal b. Stu) I, 1975, 197–214.

Thils, Gustave: «Hors de l'Eglise point de salut». L'œuvre salvifique universelle de Dieu et les clivages fondamentaux de l'humanité. – RTL VI, 1975, 460–475.

Arnaldez, Roger: Dialogue islamo-chrétien et sensibilités religieuses. – Islamochristiana (Roma) I, 1975, 11–23.

Cherupallikat, Justinian, OFMCap: Witness potential of evangelical poverty in **India**. – Immensee (Schweiz): NZM 1975. XXXII, 215 p. = Supplementa der NZM XXIII; sfr 38,–.

Kalilombe, Patrick: Un certain type de mission est révolu, mais la mission, elle, continue. – Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique (Kinshasa) I, 4, 1975, 75–84.

Cagnasso, Franco [e.a.:] **Filippine** – una Chiesa si converte. – Mondo e Missione CIV, 1975, 637–658.

China und die Kirchen. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 40 p. = Pro Mundi Vita LV.

Gheddo, Piero, PIME: **Angola**: nuovo Vietnam africano. – Mondo e Missione CIV, 1975, 567–596.

La hiérarchie chilienne et les événements politiques de 1973 à 1975. – Brux: Pro Mundi Vita 1975. 22 p. = Note spéciale XLII.

Zambie: un humanisme chrétien. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur) nov.-déc. 1975, 1–41.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Caviglia Giovanni: Il «sacro» come categoria operativa nello studio del fenomeno religioso. – Sales XXXVII, 1975, 251–288.

Mann, Ulrich: Die Religion in den Religionen. – Stu: Klett 1975. 287 S. = Edition Alpha; kart. DM 38,–.

Prayer in Christianity and other religions. Prière dans le Christianisme et les autres religions. – R: Gregorian Univ. Pr. 1975. 344 p. = Studia missionalia XXIV; Lire 10 000; [cont.:] p. 1–20: Bittinger, Desmond W.: Primitive man at prayer; p. 21–43: Huber, Hugo: Das Gebet in den Naturreligionen, Zeugnisse aus Westafrika; p. 45–79: Gravrand, Henri: La prière africaine; p. 81–101: Masson, Joseph: Le Bouddhisme méridional ancien et la prière; p. 103–126: Waldenfels, Hans: Das Gebet im japanischen Buddhismus; p. 127–140: Zago, Marcello: La preghiera nel buddismo Theravāda Lao; p. 141–163: Pezet, Edmond: L'office quotidien dans les monastères du bouddhisme theravāda; p. 165–184: Shih, Joseph: La preghiera nella religione cinese; p. 185–222: Dhavamony, Mariasusai: Hindu prayer; p. 223–252: Roest Crollius, Ary A.: The prayer of the Qur'ān; p. 253–275: Asensio, Félix: La oración en el A. Testamento desde la época patriarcal hasta Josué; p. 277–291: Mollat, Donatien: La prière selon le Nouveau Testament; p. 293–309: Crouzel, Henri: Les deux commentaires les plus anciens du Notre Père; p. 311–344: Schmidt, Herman: Prayer, worship, spirituality.

Barta, Winfried: Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches. – Mchn, B: Deutscher Kunstverlag 1975. 148 S. = Münchener ägyptologische Studien XXXII = Münchener Universitätsschriften. Philos. Fakultät.

Ess, Josef van: Zwischen Hadīt und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatian. Überlieferung. – B, NY: de Gruyter 1975. XII, 218 S. = Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F. VII; Lw. DM 108,–.

Islam in Southern Asia. A survey of current research. Ed. by Dietmar Rothermund. – Wiesb: Steiner 1975. VIII, 126 S. = Beiträge zur Südasien-Forschung XVI; kart. DM 24,–.

Otto, Walter Friedrich: Aufsätze zur **römischen** Religionsgeschichte. – Meisenheim (a. Glan:) Hain 1975. 216 S. = Beiträge zur klassischen Philologie LXXI; kart. DM 42,–.

Verdier, R.: Le mythe de genèse du droit dans la Rome légendaire. – RHR CLXXXVII, 1975, 3–25.

Ström, Åke Viktor – Harald Biezais: Germanische und baltische Religion. – Stu, B, Köln: Kohlhammer 1975. 391 S. = Die Religionen der Menschheit XIX, 1; Lw. DM 86,–.

Ingram, Paul O.: The teachings of Rennyo **Shōnin**: the life of faith. – Numen XXIII, 1976, 1–22.

Zuesse, Evan M.: Divination and deity in **African** religions. – HRel XV, 2, 1975, 158–182.

Turner, V.: Revelation and divination in **Ndembu** ritual. – Ithaca: Cornell Univ. 1975. 354 p.; $ 4,95.

Swiderski, Stanislaw: Notions théologiques dans la religion syncrétique **Bouiti** au Gabon. – EglTh VI, 1975, 319–364.

VI. Religionsphilosophie

Hughes, Robert D.: **Descartes'** ontological argument as not identical of the causal arguments. – NewSchol XLIX, 1975, 473–485.

Klaer, Ingo: Descartes' Gottesbeweis. – Theologische Versuche V, B 1975, 159–174.

O'Farrell, Francis, SJ: **Kant's** treatment of the teological principle. – Gr LVI, 1975, 639–679; p. 679–680: Résumé.

Sturch, R. L.: The ethico-theology of Immanuel Kant. – JThSt N.S. XXVI, 1975, 342–360; p. 361–376: Loades, Ann: Kant's concern with theodicy.

Brenk, Bernd: Metaphysik des einen und absoluten Seins. Mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max **Scheler.** – Meisenheim/Glan: Hain 1975. 208 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXXIX; kart. DM 48,–. [Diss., Mainz]

Gestori, Gervasio: La filosofia della religione in Giovanni **Gentile** e l'esigenza di un'altra lettura del fatto religioso. – SC CIII, 1975, 442–463.

Ehrlich, Leonard H.: Karl **Jaspers**: Philosophy as faith. – Amherst: The Univ. of Massachusetts Pr. 1975. XII, 287 p.

DiMéglio, Ingrid: Antireligiosität und Kryptotheologie bei Albert **Camus.** – Bonn: Bouvier-Grundmann 1975. 416 S. = Studien zur französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts III; kart. DM 68,–.

Grisez, Germain: Beyond the new theism. A philosophy of religion. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1975). XIII, 418 p.; $ 16,95.

François, Marcel: Pour connaître Dieu. Approches phénoménologiques. – P: Beauchesne (1975). 407 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série XX; F 96,–.

Purtill, R. L.: Three ontological arguments. – International Journal for philosophy of religion VI, 1975, 102–110; p. 111–116: Englebretsen, George: Sommers' theory and natural theology; p. 117–124: Craighead, Houston: The cosmological argument. Assessment of a reassessment.

Dilley, Frank B.: Are conclusive proofs irrelevant to religion? – Thomist XXXIX, 1975, 727–740.

Johnson, William A.: The search for transcendence. A theological analysis of nontheological attempts to define transcendence. – NY: Harper & Row (1974). X, 157 p. = Harper & Colophon Books CCCLV; $ 2,95.

VII. Fundamentaltheologie

Track, Joachim: Der theologische Ansatz Paul **Tillichs.** Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner „Systematische Theologie". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). XI, 538 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XXX; kart. DM 48,–. [Diss., Erlangen/Nürnberg]

Gatzemeier, Matthias: Theologie als Wissenschaft? Bd II: Wissenschafts- und Institutionenkritik. – (Stu-Bad Cannstatt:) Frommann-Holzboog (1975). 249 S. = Problemata XXI; kart. DM 24,–.

Benz, Ernst: Beschreibung des **Christentums.** Eine historische Phänomenologie. – (Mchn:) Deutscher Taschenbuch Verl. (1975). 319 S. = DTV. Wissenschaftl. Reihe 4156; kart. DM 9,80.

Trillhaas, Wolfgang: Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 263 S.; DM 28,–.

Toinet, Paul: Vers un âge théologique? – RThom, A. LXXXIII = T. LXXV, 1975, 181–230.

Mostert, Walter: »**Erfahrung** als Kriterium der Theologie«. – ZThK LXXII, 1975, 427–460.

Robert, Jean-Dominique, OP: Nécessité du **mythe** et mythe de la «démythification». – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 940–964.

Just, Wolf-Dieter: Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser **Aussagen.** – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1975. 171 S.; kart. DM 22,– [Diss., Heidelberg. Gek.]

Sahagún Lucas, Juan de: Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios. – Burgense XVI, 1975, 77–118.

Dunne, John S.: A search for **God** in time and memory. – Lo: Sheldon Pr. (1975). XI, 237 p.; paper £ 2,25.

Track, Joachim: Erfahrung Gottes. Versuch einer Annäherung. – KuD XXII, 1976, 1–21; S. 22–40: Beintker, Horst: Verstehen und Glauben. Grundlinien einer evangelischen Fundamentaltheologie.

TeSelle, Eugene: Christ in context. Divine purpose and human possibility. – Phil: Fortress Press (1975). XIV, 178 p.; $ 10,95.

Mitterstieler, Elmar: Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur "fides quaerens intellectum" in der Theologie Karl **Rahners.** – Ffm: Knecht (1975). 151 S. = Frankfurter theologische Studien XVIII; kart. DM 22,– [Diss., Innsbruck]

Balthasar, Hans Urs von: **Katholisch.** Aspekte des Mysteriums. – Eins: Johannes-Verl. (1975). 93 S. = Kriterien XXXVI; sfr 12,–.

VIII. Dogmatik

Constitutionis Dogmaticae "**Lumen Gentium**" synopsis historica. A cura di Giuseppe Alberigo – Franca Magistretti. – Bologna: Istituto per le Scienze Religiose 1975. XXXVII, 609 p.; Lire 50 000.

Kane, G. Stanley: The concept of divine goodness and the problem of **evil.** – Religious Studies XI, 1975, 49–71.

Pannenberg, Wolfhart: Christologie und Theologie. – KuD XXI, 1975, 159–175.

Young, Francis M.: Sacrifice and the death of Christ. Foreword by Maurice Wiles. – Lo: SPCK (1975). 149 p.; £ 1,95.

González de Cardedal, Olegario: Un problema teológico fundamental; la preexistencia de Cristo. Historia y hermenéutica. – Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner..., Madr (1975), 179–211; p. 213–239: González Faus, José Ignacio: Notas marginales sobre el celibato de Jesús.

Debuisson, Damien Michel, OSB: Théologie mariale et mystère du couple. ›Perspectives de travail.‹ – EglTh VI, 1975, 195–240.

Mateos, C.: Inmunidad de María de la culpa original. – Estudio agustiniano II, 1967, 131–148; X, 1975, 3–28.

Sauter, Gerhard: Versöhnung und Vergebung. Die Frage der Schuld im Horizont der Christologie. – EvTh XXXVI, 1976, 34–52.

Hasenhüttl, Gotthold: Das kirchliche Vorsteheramt – Seine Funktion und seine Entwicklung. – Konziliarität und Kollegialität als Strukturprinzipien der Kirche. 1. Theol. Konferenz 6. bis 7. März 1970, Innsbr/Wien/Mchn 1975, 53–63; S. 64–69: Larentzakis, Gregor: Die dogmatische Begründung der Synodalität und der Gremialität; S. 70–86: Neumann, Johannes: Synodale und kollegiale Elemente im geltenden lateinischen Kirchenrecht; S. 87–90: Savramis, Demosthenes: Das Apostelkollegium – Das soziologische Motiv seines Ursprungs; S. 91–109: Fitzer, Gottfried: Die Entwicklung des Vorsteheramtes im Neuen Testament.

Vogel, C. J. de: Die **Eucharistie**lehre heute. – ZkTh XCVII, 1975, 389–414; S. 415–429: Gerken, Alexander: Kann sich die Eucharistielehre ändern?; S. 430–440: Wohlmuth, J.: Noch einmal: Transsubstantiation oder Transsignifikation? Zur Möglichkeit theologischer Beurteilung neuer Lösungsversuche.

Sayés, José A.: La presencia eucarística de Cristo en los recientes acuerdos católico-protestantes. – Burgense XVI, 1975, 145–199.

Carle, Paul Laurent: Consubstantiel et transsubstantiation. – DoctCom XXVIII, 1975, 213–251.

Moioli, Giovanni: Per determinare la natura del sacramento della **penitenza** cristiana. Appunti di metodo. – SC CIII, 1975, 26–72; p. 73–113: Tettamanzi, Dionigi: La dimensione escatologica del sacramento della penitenza cristiana.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Bewegung

Fabre, Laurent: Le renouveau **charismatique**: un témoignage. – LumVie XXV, 1975, 7–21; p. 22–32: Chabert, Jean: La hiérarchie catholique et le renouveau charismatique; p. 33–58: Séguy, Jean: Situation socio-historique du pentecôtisme; p. 59–68: Sagne, Jean-Claude: Dépendance et autonomie. Les destins de la personnalité dans le renouveau; p. 69–87: Monfouga-Broustra, Jacqueline: Manifestations «charismatiques» et perspectives ethnologiques; p. 88–97: Beaupère, Nelly: Au nom de l'esprit; p. 100–112: Boisset, Louis: Vivre dans l'esprit de Jésus-christ.

Fichter, Joseph H.: The Catholic cult of the **Paraclete.** With a foreword by Donald L. Gelpi. – NY: Sheed and Ward (1975). XV, 183 p.

Kliewer, Gerd Uwe: Das neue Volk der Pfingstler. Religion, Unterentwicklung und sozialer Wandel in Lateinamerika. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1975. 229 S. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums III; sfr 39,60. [Diss., Marburg]

Bak, Felix, OFMConv: The **Church** of **Satan** in the **United States.** – Antonianum L, 1975, 152–193.

Fouilloux, Etienne: Les Églises contestées. – L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle..., P (1975), 143–183.

Kallis, A.: Op weg naar een **panorthodox concilie.** – CO XXVII, 1975, 172–189.

Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-luther. und anglikan.-kath. Gespräch. Mit einer histor. u. vergleichenden Einführung von Günter Gassmann. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht 1975. 153 S. = Ökumenische Dokumentation II; kart. DM 18,–.

Meinhold, Peter: Das Dreieck der Christenheit. Evangelisches Wort zu ökumenischen Fragen der Gegenwart. – Hbg: Wittig Verl. (1974). 200 S.; Lw. DM 25,–.

Felmy, Karl Christian: Das Moskauer Patriarchat und die ökumenische Bewegung. – OekRu XXV, 1976, 45–63.

Lanne, Emmanuel, OSB: L'unité de l'Eglise dans les travaux de Foi et Constitution. – NRTh, A. CVII = T. XCVII, 1975, 820–841.

Thurian, Max: Le speranze ecumeniche oggi. – Oikoumenikon XV, 1975, 279–293.

Macquarrie, John: Christian unity and christian diversity. – Phil: Westminster Pr. 1975. 118 p.; $ 2,65.

Müller-Fahrenholz, Geiko: Sichtbare Einheit? Überlegungen zu einer ökumenischen Formel. – OekRu XXIV, 1975, 431–447; S. 447–455: Walther: Christian: Welchen Sinn hat es, von Einheit zu sprechen?; S. 455–465: Hinz, Christoph: Christliche Gemeinde in der DDR und das Thema von Nairobi; S. 466–476: Stieglitz, Klaus von: „... auf daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube". Überlegungen vor Nairobi zur weltmissionarischen Verantwortung des Ökumenischen Rates der Kirche.

Dondeyne, A.: Jésus-Christ libère et unit. Réflexions œcuméniques sur le thème de l'Assemblée mondiale de Nairobi. – RTL VI, 1975, 292–310.

X. Moraltheologie

Gustafson, James M.: Can ethics be christian? – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1975. XI, 191 p.; $ 8,95.

Korff, Wilhelm: Theologische Ethik. Eine Einführung. Unter Mitarb. von Walter Fürst und Josef Torggler. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1975. 127 S. = Theologisches Seminar; Pp. DM 14,80.

Furger, Franz: Begründung des Sittlichen. Ethische Strömungen der Gegenwart. – (Frb/S:) Imba-Verl. (1975). 149 S.; sfr 18,–.

Ratzinger, Josef: Prinzipien christlicher Moral. Unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs von Balthasar. – Eins: Johannes-Verl. (1975). 93 S. = Kriterien XXXVII; sfr 12,–.

Messner, Johannes: Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung. – Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann..., Wien 1975,

17–31; S. 33–58: Lau, Andreas: Zur Frage einer spezifisch-christlichen Ethik.

Scholz, Franz: Durch ethische Grenzsituationen aufgeworfene Normenprobleme. Ansätze zur Lösung bei Thomas von Aquin und bei Bonaventura. – ThpQ CXXIII, 1975, 341–355.

Nicolosi, Salvatore: Morale naturale, morale metafisica e morale «morale» nella filosofia dell'azione. – Rivista di teologia morale VII, 1975, 505–532.

Juros, Helmut – Joachim Piegsa: Maximalismus oder Minimalismus? Das Dilemma der gegenwärtigen Ethik. – MThZ XXVI, 1975, 396–406.

Toinet, P.: **Expérience** morale chrétienne et morales philosophiques. – Studia moralia XII, 1975, 9–46; p. 47–54: Etienne, J.: Le rôle de l'expérience en morale chrétienne.

Milanesi, G. C.: Recenti indagini sull'**aborto**: una rassegna sociale. – Sales XXXVII, 1975, 347–364; p. 365–372: Polizzi, Vincenzo: Aspetti biologici e psicologici dell'aborto; p. 373–387: Bertone, Tarcisio: Le legislazioni sull'aborto: analisi e valutazioni critiche; p. 388–398: Leclerc, Gustave: La dichiarazione della S. Congregazione per la dottrina della fede sull'aborto: atto «politico» o atto «religioso»?; p. 399–409: Quarello, Eraldo: Valutazione morale dell'aborto in un documento della S. Congregazione per la dottrina della fede.

Honings, Bonifacio, OCD: L'aborto nella dottrina dei manualisti. – Studia moralia XII, 1975, 257–323.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Benker, Gertrud: **Christophorus:** Patron der Schiffer, Fuhrleute u. Kraftfahrer. Legende, Verehrung, Symbol. – Mchn: Callwey; Mchn: ADAC-Verl. 1975. 192 S., Ill.; Pp. DM 48,–.

Littger, Klaus Walter: Studien zum Auftreten der **Heiligennamen** im **Rheinland.** Mit 3 Tafeln. – Mchn: Fink 1975. 340 S. = Münstersche Mittelalter-Schriften XX. [Diss., Bonn]

Hofmann, Hans: Die Heiligen **Drei Könige.** Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters. – Bonn: Röhrscheid 1975. 496 S., 1 Karte = Rheinisches Archiv XCIV; kart. DM 96,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Stanislao da Campagnola: Le **origini Francescane** come problema storiografico. – Perugia: Istituto di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia 1974. 355 p. = Pubblicazioni degli Istituti di Storia della Facoltà di Lettere e Filosofia; Lire 4000.

Ghinato, Alberto: La regola dei Frati Minori nel contesto degli scritti di San Francisco. Introduzione allo studio in prospettiva di vita e di spiritualità francescana. – R: Pont. Ateneo Antonianum 1974. 350 p. = Seminarium di Studi Superiori. Sezione: Cattedra Francescana VIII; Lire 4000.

Cenci, Cesare: Documentazione di vita assisana 1300–1530. Vol. I: **1300–1448.** – Grottaferrata Romae: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1974. 592 p. = Spicilegium Bonaventurianum X; Lire 15000.

Buenaventura R. de Carrocera, OFMCap: Los escritos ascético-místicos de la provincia capuchina de **Castilla** y san **Buenaventura.** – CollFr XLIV, 1974, 387–402.

Ampe, A., SJ: Reypens *Vondst eener nieuwe vertaling van Ruysbroeck's Zeven Trappen* of nieuw inzicht in Grote's Ruusbroec-vertalingen. – OGE XLIX, 1975, 133–160; p. 161–171: Uitgave der Fragmenten uit Grote's vertalingen van Ruusbroec's *Trappen en Spieghel* volgens Hs. Giessen U.B. 753.

Ukena, Elke: Die deutschen **Mirakelspiele** des **Spätmittelalters.** Studien und Texte. Bd I: Studien. Bd II: Texte. – Bern: Lang; Ffm: Lang 1975. 971 S. = Europäische Hochschulschriften I, 115; sfr 137,–.

Fort I Cogul, Eufemià: La Trapa als Països Catalans. – StudMon XV, 1971, 365–406; XVI, 1974, 135–180; XVIII, 1975, 29–72. 331–375.

Cilleruelo, Lope: Teología espiritual. – Estudios Agustinianos X, 1975, 211–269. 401–454; XI, 1976, 45–93.

Savart, Claude: Vie intellectuelle et vie spirituelle. – L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle . . ., P (1975), 73–108.

Görres, Ida Friederike: Weltfrömmigkeit. Aus dem Nachlaß hrsg. von Beatrix Klaiber. – Ffm: Knecht (1975). 240 S.; Pp. DM 19,80.

Zulehner, Paul M.: Priesterliche Spiritualität. Bemerkungen zu den Ergebnissen der österreichischen Priesterbefragung. – Spiritualität u. Moral. Festschrift für Karl Hörmann . . ., Wien 1975, 167–189; S. 191–210: Pettirsch, Franz X.: Zur Spiritualität des christlichen Sonntags.

Hillebrand, A., OFMCap: «Misterium paupertatis». – Laurentianum XVI, 1975, 281–335.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850. Hrsg. von Albrecht Langner. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1975. 250 S. = Beiträge zu Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 11–73: Langner, Albrecht: Zur konservativen Position in der politisch-ökonomischen Entwicklung Deutschlands **vor 1848**; S. 75–97: Wuthenow, Ralph-Rainer: Romantik als Restauration bei Adam H. **Müller**; S. 99–122: Klein, Ernst: Die Auseinandersetzungen Adam Müllers mit den wirtschaftstheoretischen und wirtschaftspolitischen Auffassungen seiner Zeit; S. 123–144: Ramm, Thilo: Der **Frühsozialismus** – Begriffs- und Wirkungsgeschichte; S. 145–164: Stegmann, Franz Josef: Der Frühsozialismus in katholischen Periodica; S. 165–193: Brandl, Manfred: Deutsche katholische Stimmen zu Sozialismus und Kommunismus, zur sozialen Lage und Industrialisierung bis 1850; S. 194–206: Casper, Bernhard: „Sozialismus" im Sprachgebrauch der römischen Kurie um 1850; S. 207–224: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht; S. 225–244: Bibliographie zu den Beiträgen von Manfred Brandl und Franz Josef Stegmann.

Schwarte, Johannes: Die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus bei Gustav **Gundlach S.J.** ‹1892–1963›. – JbChrSozWiss XV, 1975, 83–137.

Marhold, Wolfgang: Der wissenschaftliche Ertrag der Religionssoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945. – ZEvE XIX, 1975, 297–313.

Evangelisches Staatslexikon. Hrsg. von Hermann Kunst [u. a.] 2., vollst. neu bearb. u. erw. Aufl. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1975. XIII S., 3122 Sp.; Lw. DM 155,–.

Mayeur, Jean-Marie: Les Eglises dans la société. – L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle . . ., P (1975), 109–142.

Bedell, George C. – Leo Sandon, Jr. – Charles T. Wellborn: Religion in **America.** – NY: Macmillan (1975). XV, 538 p.; $ 12,95.

Religiöse **Sozialisation.** Mit Beiträgen von Dieter Stoodt [u. a.]. ‹Hrsg.:› Manfred Arndt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 111 S. = Urban-Taschenbücher. T-Reihe DCXVII; kart. DM 10,–.

Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Mit Beiträgen von Dorothee Sölle [u. a.] hrsg. von Hans-Eckehard Bahr. – (Dmst, Neuwied:) Luchterhand (1975). 189 S. = Sammlung Luchterhand CLXXV = Reihe Theologie und Politik X; kart. DM 14,80.

Familie im Wandel. [Hrsg. von] Rudolf Weiler / Valentin Zsifkovits. – Wien, Bas, Frb/B: Herder (1975). 266 S. = Sozialethik und Gesellschaftspolitik; kart. DM 36,–.

Brakelmann, Günter – Klaus Peters: Karl **Marx** über Religion und Emanzipation. Band I: Stationen auf dem Wege zur Emanzipation. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1975). 291 S.

Lochmann, Jan Milič: Marx begegnen: was Christen und Marxisten eint und trennt. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1975. 128 S. = Gütersloher Taschenbücher CIV; kart. DM 8,80.

Christen für den Sozialismus. Bd I: Analysen. Bd II: Dokumente ‹1945–1959›. Hrsg. von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1975). 188 S.; 160 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe DCXIII/DCXIV; kart. je DM 12,–.

XIII. Kirchenrecht

Plöchl, Willibald M.: Sankt **Barbara** zu **Wien.** Die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche und Zentralpfarre St. Barbara. Bd I. – Wien: Herder (1975). 262 S., 6 Taf., 11 Taf. = Kirche und Recht XIII.

Nesselhauf, Herbert: Der Ursprung des Problems „Staat und Kirche". – Kstz: Druckerei u. Verl.anstalt Konstanz, Univ. Verl. 1975. 32 S. = Konstanzer Universitätsreden XIV.

Luf, Gerhard: Grundrechte und kirchlicher Rechtsschutz. Erwägungen zu einer hermeneutischen Rechtstheologie. – OeAKR XXVI, 1975, 25–54.

Pesendorfer, Marianne: Partikulares Gesetz und partikularer Gesetzgeber im System des geltenden lateinischen Kirchenrechts. – Wien: Herder (1975). 134 S. = Kirche und Recht XII; kart. DM 16,80.

Schumacher, William A.: Interpersonal communication in marriage. A commentary on the Rotal decision of april 5, 1973, coram Serrano. – StudCan IX, 1975, 5–35; p. 37–56: Picard, Normand: L'immaturité et le consentement matrimonial; p. 57–62: Russon, Gordon W.: Assessment of personality disorder in marriage; p. 63–75: McMahon, Heber: The role of psychiatric and psychological experts in nullity cases; p. 77–94: Morrisey, Francis G., OMI: The spirit of the proposed new law for institutes of consecrated life; p. 95–104: Faggiolo, Guy: Mariage entre collatéraux du troisième degré; p. 105–134: Fellhauer, David E.: The exclusion of indissolubility: Old principles and new jurisprudence; p. 135–152: Provost, James H.: Revision of Book V of the code of Canon Law. Discussion of a tentative draft; p. 153–166: Daley, Roger: The distinction between the lack of due discretion and the inability to fulfill the obligations of marriage.

D'Avack, Pierro Agostino: Per una riforma giuridica del matrimonio canonico. – EIC XXX, 1974, 9–26; p. 27–34: Fedele, Pio: In tema di revisione del matrimonio in diritto canonico; p. 35–59: Fedele, P.: Problemi del consenso nel matrimonio canonico (a proposito di un recente libro); p. 60–107: Bonnet, Piero Antonio: De habitudine inter amorem coniugalem et matrimonium ratione habita ad structuram internam et externam eiusdem instituti matrimonialis; p. 226–269: La riforma del matrimonio dopo il Concilio ‹Dibattito sui cann. 242–361 dello «Schema canonum de sacramentis»› a cura di G. Alberigo, L. Della Torre, R. La Valle, F. Zanchini di Castiglionchio.

Boccafola, Kenneth E.: The requirement of perpetuity for the impediment of **impotence.** – R: Univ. Gregoriana Ed. 1975. 156 p. = Analecta Gregoriana CC = Series Fac. Iur. Can.: Sectio B XXXV.

Sanctis, Carlo de: L'indissolubilità del matrimonio ed il coniuge abbandonato senza colpa. – Apollinaris XLVIII, 1975, 201–221. 402–440.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Verheul, A., OSB: Le service de la parole. Essai d'une approche de théologie pastorale. – QL LVI, 1975, 225–256.

Maldonado, Luis: Comprensión teológico-pastoral del Sacramento en una perspectiva evolutiva y en relación con el problema de la evangelización. – Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner . . ., Madr (1975), 419–445.

Bräumer, Hansjörg: Das Sakrament der **Beichte.** Überlegungen zu seiner Entstehung und seinem Gebrauch. – Theologische Beiträge VII, 1976, 6–33.

Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst. Hrsg. von Anton Arens. – Tr: Paulinus-Verl. 1976. 306 S.; kart. DM 44,80; [enth. u.a.:] S. 7–35: Arens, Anton: Die Entwicklung des Priesterbildes in den kirchenamtlichen Dokumenten von der Enzyklika »Menti Nostrae« Papst Pius' XII. (1950) bis zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der

Bundesrepublik Deutschland ‹1975›; S. 36–68: Arens, Anton: Kriterien der Eignung für den pastoralen Dienst; S. 69–105: Pünder, Godehard: Läßt sich die spirituelle Bildung des künftigen Priesters curricular planen? Eine problematische Fragestellung und der Versuch einer Antwort; S. 106–137: Greisch, Jean: Die Rolle der Humanwissenschaften in der pastoralen Ausbildung; S. 138–172: Hammers, Alwin J. – Werner Becher: Klinische Seelsorgeausbildung. Konzept, Aufbau der Kurse und Erfahrungen; S. 173–188: Hammers, Alwin J.: Die Bedeutung der Theologie in der Klinischen Seelsorgeausbildung. Erfahrungen und Schlußfolgerungen; S. 189–202: Hammers, Alwin J.: Modell einer pastoralpsychologischen Ausbildung für den Seelsorgedienst; S. 203–224: Thome, Alfons – Heinz Lillig: Gruppendynamische Ansätze in der Theologenausbildung; S. 225–249: Ruppert, Rudolf: Projektbezogene pastorale Ausbildung I: Familienbildungstage; S. 250–262: Zimmer, Berthold: Projektbezogene pastorale Ausbildung II: Glaubenstage für Jugendliche; S. 263–283: Arens, Anton: Die Aufgabe der Priesterausbildung im Hinblick auf die Zusammenarbeit mit Mitarbeitern, dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der »Grundordnung für die Ausbildung der Priester«; S. 284–304: Kleis, Matthias: Planung, Zusammenarbeit und partnerschaftlicher Leitungsstil im pastoralen Dienst. Erfahrungen berufsbegleitender Fortbildungskurse.

Seydel, Otto: Kirchliche **Jugendarbeit.** Freiraum und Konflikt. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1974). 121 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe DCXII; kart. DM 10,–.

Hoffmann, Rüdiger: Religiöse Jugendliteratur. Eine Analyse des Weltbildes kirchlicher Verteilerblätter. Mit Abb. – Hild: Gerstenberg 1974. XIII, 234 S. = Studia Irenica XVI; kart. DM 28,–.

Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – Eine Herausforderung. Hrsg. vom Schweizerischen Beratungsdienst Jugend + Gesellschaft, Luzern. Mitarb.: Nikolaus Bayer [u.a.]. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1975). 300 S.; kart. DM 17,80.

Nieuwenhuis, Jan: Gläubige Erziehung (Terwijl de boer slaapt. Opvoeding van kleine gelovigen, dt.) – Düs: Patmos-Verl. (1974). 268 S.

Brandl, Gerhard: Das **Gruppengespräch** als Lernweg. Eine tiefenpsychologische und religionspädagogische Grundlegung. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1975). 211 S.; kart. DM 19.80.

Baldermann, Ingo – Gisela Kittel: Die Sache des Religionsunterrichts. Zwischen Curriculum und Biblizismus. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1975). 189 S.; kart. DM 22,–.

Langer, Wolfgang: Praxis des Bibelunterrichts. Ziele, Gestaltungsformen, Entwürfe. Mit Beiträgen von Horst Klaus Berg [u.a.]. – (Stu:) Calwer Verl.; (Mchn:) Kösel-Verl. (1975). 157 S. = Religionspädagogische Praxis XVI; kart. DM 18,50.

Dormeyer, Detlev: Religiöse Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeiten des Einsatzes der Bibel in den Religionsunterricht. – Düs: Patmos-Verlag (1975). 116 S.; kart. DM 14,–.

Riedl, Annelore – Günter Stachel: Erzählen und Sprechzeichnen im Bibelunterricht. Bd I: Von Abraham bis Salomo. – Zü, Eins, Köln: Benziger; Stu: Calwer 1975. 104 S. [18 S.], Ill.; kart. DM 19,80.

Schmidt, Heinz: Unterricht über Glauben und Leben. Grundlagen und Rahmen in der Sekundarstufe I. – Stu: Calwer; Mchn: Kösel 1975. 131 S., graph. Darst., kart. DM 18,–.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und kirchliche Kunst)

Richter, Klemens: Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit. – ALW XV, 1975, 32–52.

Corpus antiphonalium officii. Vol. V: Fontes earumque prima ordinatio. Ed. a Renato-Ioanne Hesbert. – R: Herder 1975. IX, 528 p. 4° = Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes XI.

Agrelo, Santiago, OFM: La simbología de la luz en el **Sacramentario Veronense.** Estudio histórico-literario. – Antonianum L, 1975, 5–123.

Garrido Bonaño, Manuel, OSB: El Espíritu Santo en las liturgias occidentales. – Burgense XVI, 1975, 9–76.

J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Hrsg. von Balthasar Fischer u. Hans Bernhard Meyer. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1975). 235 S.; kart. DM 26,–; S. 156–207: Bibliographie; S. 208–233: Sachregister zu den Schriften J. A. Jungmann.

De Smet, S., SJ: Liturgie de l'église particulière et liturgie de l'église universelle. – QL LVI, 1975, 127–137.

Federici, Tommaso: La partecipazione eucaristica culmine liturgico del Nuovo Testamento. – RLit N.S. LXII, 1975, 433–458; p. 459–490: Neunheuser, Burkhard, OSB – Enrico Cattaneo: L'«Ordo Missae» e la partecipazione attiva dei fedeli; p. 491–513: Brovelli, Franco – Ferdinando Dell'Oro, SDB: Rilettura critica dell «Ordo Missae» attuale; p. 514–527: Costa, Eugenio, SJ: Funzioni e funzionamento dell'attuale «Ordo Missae»; p. 528–537: Sandre, Italo de: Condizioni sociologiche della celebrazione: comunione ed eucaristia; p. 538–543: Mosso, Domenico: A proposito delle «intenzioni di messe»; p. 544–551: Marsili, Salvatore, OSB: Ambiguità del «precetto» domenicale; p. 552–568: Carideo, Armando, CM: Concelebrazione e partecipazione all Eucaristia. Ricchezze e limiti del nuovo rito.

Cuva, Armando, SDB: Celebrazione eucaristica e fanciulli. In occasione di due recenti documenti. – Sales XXXVII, 1975, 731–764; p. 765–791: Triacca, Achille M.: Celebrazioni liturgiche per «non-adulti». Aperture, utopie o futuro della riforma liturgica? Iniziali considerazioni pastorali.

Davanzo, Guido: L'**unzione** degli **infermi**: note storiche, teologiche, pastorali. – ELit LXXXIX, 1975, 323–344; p. 345–370: Pedrini, Arnaldo: Il dato pneumatologico e la dimensione epicletica nel nuovo rito dell'unzione degli infermi; p. 371–396: Suttner, Ernst Chr.: Die Krankensalbung ‹das „Öl des Gebets"› in den altorientalischen Kirchen; p. 397–467: Triacca, Achille M.: Per una rassegna sul sacramento dell'unzione degli infermi.

Grelot, Pierre: Du sabbat juif au dimanche chrétien. II: Le dimanche chrétien. – MD CXXIV, 1975, 14–54; p. 55–72: Mougeot, Louis: Recherches actuelles sur le dimanche; p. 73–79: Clerck, Paul de: Différents aspects de l'institution dominicale; p. 85–109: Gelineau, Joseph: Eglise, assemblées, dimanche. Réflexions et perspectives pastorales.

Moran, Neil K.: The ordinary **chants** of the **Byzantine mass.** Vol. I: Investigations. Vol. II: Critical edition. – Hbg: Verl. der Musikalienhandl. Wagner 1975. 199 p., 215, 22 p. = Hamburger Beiträge zur Musikwissenschaft XII; kart. DM 84,–.

Analecta hymnica graeca e codicibus eruta Italiae inferioris. VI: Canones Februarii. Eutychius Tomadakis collegit et instruxit. – R: Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici, Univ. di Roma XIV, 490 p. = Istituto di studi bizantini e neoellenici Univ. de Roma; Lire 19 000.

Landgraf, Armin: Musica sacra zwischen Symphonie und Improvisation: César **Franck** u. seine Musik für den Gottesdienst. – Tutzing: Schneider 1975. 228 S., 138 Ill., graph. Darst. u. Notenbeisp.; DM 60,–.

Galassi Paluzzi, Carlo: La Basilica di S. **Pietro.** – (Bologna:) Cappelli (1975). 532 p., 492 fig., 17 tav., 41 fig. = Roma Cristiana XII.

Wiederanders, Gerlinde: Albrecht **Dürers** theologische Anschauungen. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1975). 127 S., 20 Taf.; Pp. DM 11,80 [Diss., Berlin-Humboldt-Univ.]

Bernhart, Joseph: Die Symbolik im Menschwerdungsbild des **Isenheimer Altars.** – Mchn: Callwey 1975. 64 S., Ill. = Reihe der Bayerischen Akademie der Schönen Künste XV; brosch. DM 19,–.

Ebhardt, Manfred: Die **Salzburger Barockkirchen** im **17.** Jahrhundert. Beschreibung und kunstgeschichtl. Einordnung. – Baden-Baden: Koerner 1975. 207, 66 S., 66 Ill. u. 13. graph. Darst. = Studien zur deutschen Kunstgeschichte CCCLIV.

Schütz, Bernhard: Die Wallfahrtskirche **Maria Birnbaum** und ihre beiden Baumeister. – Bern, Ffm: Lang 1975. 280 S., Abb. = Kieler kunsthistorische Studien IV; sfr 56,30. [Diss., München. Überarb.]

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Carl Andresen, 3400 Göttingen, Bonhoefferweg 4; Prof. Dr. Arnold Angenendt, Toronto, Ontario M5S 204 (Canada), 59 Queens Park Cres. East, Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Prof. Dr. C. Augustijn, Amsterdam, Sophialaan 47; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, 4630 Bochum-Weitmar, Drohnenweg 5; Dr. Winfried Becker, 8041 Dietersheim, Auweg 3; Prof. Dr. Günter Biemer, 7801 March 2, Am Galgenacker 16; Prof. Dr. Yves M.-J. Congar, F-75013 Paris, 20, rue des Tanneries, Couvent Saint-Jacques; Prof. Dr. Richard Egenter, 8031 Stockdorf vor München, Kreuzweg 21; Prof. Dr. Hermann Eising, 4400 Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Dieter Emeis, 4500 Osnabrück-Atter, Gut Leye; Prof. Dr. Gustav Ermecke, 5810 Witten, Mozartstr. 11; Prof. Dr. Ernst Feil, 4401 Nienberge, H. Hessestr. 8; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, 8000 München 60, Neideckstr. 45; Prof. Dr. Klaus Ganzer, 8700 Würzburg, St.-Benedikt-Str. 6; Priv.-Doz. Dr. Erwin Gatz, 5160 Düren, Poliusstr. 3; Prof. Dr. Martin Greschat, 4400 Münster, Teigelesch 15; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Herstelle, 3472 Beverungen, Postfach 5127; Prof. Dr. Richard Hauser, 6900 Heidelberg 1, Merianstr. 2; Prof. Dr. Horst Herrmann, 4401 Albersloh, Königsbergerweg 6, Postfach 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, 4630 Bochum-Weitmar, Rommersheide 38; Prof. Dr. Erwin Iserloh, 4400 Münster, Krumme Str. 46; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, 8411 Sinzing über Regensburg, Minoritenweg 6; Prof. Dr. Rudolf Kilian, 8904 Friedberg, Kalterer Weg 8; Prof. Dr. Jacob Kremer, A-1090 Wien, Boltzmanngasse 9; Prof. Dr. Emil Lengeling, 4401 Wolbeck, Am Tiergarten 125; Prof. Dr. Herbert Leroy, 8900 Augsburg, Wilhelm-Hauff-Str. 28/17; Prof. Dr. Karl Löning, 4401 Amelsbüren, Jupiterweg 22; Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, 6000 Frankfurt 70, St. Georgen, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Wilhelm Neuser, 4401 Ostbevern, Lehmbrock 17; Prof. Dr. Ludwig Ott, 8833 Eichstätt/Bay., Am Graben 17; Prof. Dr. Rudolf Pesch, 7800 Freiburg i. Br., Senckenberganlage 13–17; Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer, 4630 Bochum, Schinkelstr. 55; Prof. Dr. Heribert Raab, Ch-1706 Givisiez, Cité Beauséjour 179; Prof. Dr. Helmut Riedlinger, 7800 Freiburg i. Br., Poststr. 9; Dr. Eberhard Rolinck, 8035 Gauting, Pflieglweg 7; Prof. Dr. Gerhard Schneider, 4630 Bochum-Querenburg, Hustadtring 65; Prof. Dr. Bruno Schüller SJ, 4400 Münster, Rothenburg 14; Dr. Joseph Schumacher, 4400 Münster, Lahnstr. 29; Prof. Dr. Peter Stockmeier, 8000 München 70, Cochemstr. 2; Diplomtheologe Dietmar Weber OSC, 4300 Essen 16, Kamillushaus, Heidhauser Str. 273.

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg, bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Abonnementspreis im Inland incl. 5,5% USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1976 – 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.
Ein 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