476 F Bur T

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** **Jährlich DM 66,–**

Nummer 2 **1978** **74. Jahrgang**

„Die Kirche und das Dritte Reich" . . . . . Spalte 89

K. Scholder: Die Kirchen und das Dritte Reich (U. v. Hehl)
R. Morsey: Der Untergang des politischen Katholizismus (E. Iserloh)
A. C. Hudal: Römische Tagebücher (J. Lenzenweger)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 99
G. Agrell: Work, Toil and Sustenance (J. B. Bauer)
J. Tigcheler: Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique (E. Mühlenberg)
Didyme l'Aveugle. Band 1. Hrsg. von P. Nautin (E. Mühlenberg)
R. Petraglio: Lingua latina e mentalità nella Passio Sanctae Perpetuae (The. Baumeister)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 106
Studia Patristica. Vol. XIV, 3. Hrsg. von E. A. Livingstone (H. Crouzel)
K. Bommes: Weizen Gottes (J. A. Fischer)
K. Albert: Meister Eckharts These vom Sein (B. Weiß)
Expositionis D. Thomae Aquinatis in Libros Aristotelis De Generatione et Corruptione. Continuatio per Thomam de Sutona. Hrsg. von F. E. Kelley (L. Ott)
H. Smolinsky: Domenico de'Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius" (R. Bäumer)
W. Schwab: Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther (H. Fagerberg)
Bernard de Lavinheta: Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli. Hrsg. von E.-W. Platzeck (R. Brummer)
V. Petri: Ricerche sull'Edition Princeps degli Atti Greci del Concilio di Firenze (W. Brandmüller)
P. Neuner: Religion zwischen Kirche und Mystik (N. Trippen)
Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bd I. Bearb. von E. Gatz (N. Trippen)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 121
H.-J. Jaschke: Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche (R. Tremblay)
K. Stadel: Buße in Aufklärung und Gegenwart (H. Vorgrimler)
W. Heizmann: Kants Kritik spekulativer Theologie (K.-H. Weger)
M. Kehl: Kirche als Institution (H.-J. Jaschke)
S. Wiedenhofer: Politische Theologie (J. Herten)
Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica. Hrsg. von G. Alberigo und F. Magistretti (H. Müller)
J. Galot: Dieu souffre-t-il? (A. Ganoczy)
L. Scheffczyk: Katholische Glaubenswelt (W. Beinert)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 137
F. Hübner: Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik (H.-J. Urban)
M. de Sardes: Le patriacart oecuménique dans l'église orthodoxe (W. de Vries)

Moraltheologie . . . . . Sp. 139
A. Greely: Erotische Kultur (K. Thomas)
B. Schneider: Kirche als Familie (G. Ermecke)
D. Mieth: Epik und Ethik (E. Ribbat)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 143
K. Thomas: Selbstanlyse (O. Hagemeyer)
J. Ratzinger / K. Lehmann: Mit der Kirche leben (O. Hagemeyer)
Gemeinde im Herrenmahl. Hrsg. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter (W. Averbeck)
Ch. Bäumler / G. Birk / J. Kleemann / G. Schmaltz / D. Stoller: Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie (P. M. Zulehner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 148
A. Zirkel: „Executio potestatis" (M. Kaiser)
K. Walf: Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (M. Kaiser)

Philosophie . . . . . Sp. 153
H. Holz: Thomas von Aquin und die Philosophie (F. Inciarte)
L. Adler: Ludwig Wittgenstein (B. Thum)
B. Uhl: Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947 (A. Rauscher)
H. Rademaker: Die Weltsichtweisen des Menschen (A. Krömer)

Spiritualität . . . . . Sp. 159
H. Spaemann: Die Strickleiter (O. Hagemeyer)
H. U. von Balthasar: Der dreifache Kranz (O. Hagemeyer)
K. Rahner: Erfahrung des Geistes (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Die Kirche und das Dritte Reich

Scholder, Klaus: **Die Kirchen und das Dritte Reich.** Bd 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934. – Frankfurt/M., Berlin, Wien: Propyläen (1977). IX, 899 S. Ln DM 48.–

Wie die Zeit des Dritten Reiches überhaupt, so gehört auch die nationalsozialistische Kirchenpolitik zu den am gründlichsten erforschten Gebieten der Zeitgeschichte. Die einschlägigen Publikationen erfreuen sich zwar schon seit Jahren nicht mehr der verdienten Aufmerksamkeit, doch verfügen wir inzwischen über eine hinreichend große Kenntnis der Fakten und Zusammenhänge. Sie hat der lautstark geführten öffentlichen Diskussion der frühen sechziger Jahre noch weithin gefehlt.

Nicht ohne Grund war die bisherige Forschung nahezu ausschließlich konfessionell orientiert: Die Kirchen hatten während der NS-Herrschaft kaum Berührung miteinander, und auch die Forschungslage zwang zur Konzentration. Dennoch hat eine konfessionsübergreifende Sicht manchen Vorzug: Einerseits läßt sie die kirchenpolitischen Ziele des Nationalsozialismus klarer hervortreten, andererseits kann auch die je eigene Reaktion der Kirchen nur im Vergleich erschlossen und beurteilt werden.

Eine Bilanz des heutigen Forschungsstandes zieht nun Klaus Scholder mit dem ehrgeizigen Versuch einer Gesamtdarstellung. Sein Werk „Die Kirchen und das Dritte Reich" ist auf zwei Bände angelegt, wovon der erste inzwischen erschienen ist. Er erfüllt zwar kaum den Anspruch des Klappentextes, die „erste integrale (!) Gesamtdarstellung" überhaupt zu sein, doch sind die Geschehnisse bisher nicht so ausführlich behandelt worden. Sch. hat sich für eine breit angelegte und chronologisch gegliederte Erzählung entschieden und damit für die der Sache wohl angemessene Darstellungsform. Es kommt hinzu, daß er ein größeres Publikum ansprechen will. Darauf deutet schon der für wissenschaftliche Werke höchst ungewöhnliche Werbeaufwand von Verlag und Autor.

Auch die Anlage des Buches verrät den angesprochenen Leserkreis: Die knappe Einleitung gibt keinerlei Information über den Forschungsverlauf; die nachgestellten Anmerkungen müssen erst umständlich nachgeschlagen werden; Kolumnentitel fehlen, und das Register erschließt nur Personen. Dies alles erleichtert nicht eben die wissenschaftliche Benutzung, muß den interessierten

13. JUN. 1978 ZTD

Laien aber nicht unbedingt stören. Der Leser wird sich eher am Umfang des Buches stoßen, das mit 750 Textseiten und mehr als 2500 Anmerkungen ein hohes Maß an Geduld verlangt.

Allerdings bleibt festzustellen, daß die Stoffmasse souverän gegliedert ist und daß die schriftstellerischen Fähigkeiten des Autors nur selten Ermüdung aufkommen lassen. So gehören etwa die „Stimmungs"-Bilder vom nationalen Begeisterungsrausch nach der Machtergreifung, vom Werben Hitlers um die Gunst der Kirchen und der hierdurch erzielten Verwirrung, aber auch die Kapitel über die Entstehung der politischen Theologie im Protestantismus oder über die Haltung der Kirchen zur „Judenfrage" zum Besten und Farbigsten, was darüber geschrieben worden ist. Gelegentliche stilistische Ausrutscher („... wenn der Reichspräsident bei der Stange blieb." S. 287) oder eine nicht selten überstrapazierte Urteilsfreudigkeit („Für die Kurie war dies keine Frage des Prinzips, sondern lediglich des politischen Geschäfts." S. 186) müssen daher irritieren.

Bedauerlich ist jedoch die konfessionelle Unausgewogenheit. Von den 25 Kapiteln des ersten Bandes, der neben der Vorgeschichte nur die Zeit bis zur Jahreswende 1933/34 umfaßt, behandeln fünf die katholische Kirche; vierzehn Kapitel beschäftigen sich mit dem Protestantismus, zwei mit der Frühphase nationalsozialistischer Kirchenpolitik und vier mit beiden Konfessionen gemeinsam, wobei auch hier die evangelische Seite im Vordergrund steht. Die der Arbeit zugrundeliegende Quellenbasis ist ebenfalls ungleichgewichtig. Das Quellenverzeichnis enthält (neben staatlichen und privaten) ausschließlich evangelisch-kirchliche Archive, während Sch. sich für die katholische Seite allein auf gedruckt vorliegende Publikationen stützt, die natürlich nicht vollständig sind. Gewiß hätte „ein zusätzliches Quellenstudium in den katholischen Archiven eine zeitlich kaum absehbare weitere Belastung bedeutet" (S. VII f), wie Sch. zu seiner Entschuldigung anführt. Doch wäre es dann nicht besser gewesen, sich auf die Darstellung des evangelischen Kirchenkampfes zu beschränken? Besser auch deshalb, weil die im katholischen Teil herangezogenen gedruckten Quellen nur 1933 reich fließen und ihr Mangel im Anschlußband noch spürbarer werden muß?

Nun ist dem Autor zuzugeben, daß die Geschichte der 28 evangelischen Landeskirchen komplexer verlaufen ist als im vergleichsweise geschlossenen Raum des Katholizismus. Es trifft auch zu, „daß insgesamt auf evangelischer Seite ungleich mehr an Chaos, Verwirrung und deshalb auch Neubesinnung vorgefallen ist als auf katholischer Seite" (S. VIII) – und von daher die Darstellung ausführlicher sein muß.

Das Argument verliert aber an Gewicht, wenn Sch.s detailreicher Breite im evangelischen Teil eine nicht knappe, sondern verkürzende Darstellung der katholischen Seite entspricht, die zu zahlreichen anfechtbaren Urteilen führt. Schon die Überschriften („Kirche, Kurie und Konkordate 1919–1929" und „Konkordatspolitik und Lateranverträge 1930–1933") im 1. Teil des Bandes erwekken den Eindruck, als habe sich die Sorge des Katholizismus im Abschluß von Konkordaten erschöpft. So erfahren wir einiges von den Konkordatsabsichten des Vatikans (Bayern; Preußen; Baden; gescheitertes Reichskonkordat) und insbesondere seines Nuntius Eugenio Pacelli, um so weniger dafür von den Stellungnahmen der deutschen Bischöfe zu Verfassung und Parlamentarismus, von ihrer Reaktion auf die Herausforderung durch Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus, von Initiativen der Kirche in der Sozial- und Kulturpolitik; wir hören nichts von den Phänomenen des Rechts- und Linkskatholizismus in der Weimarer Zeit, nichts vom Verhältnis des Episkopats zu den katholischen Parteien und gar nichts von dem nach 1919 neu aufgeblühten katholischen Vereinsleben, das sich ja nach 1933 als eines der am heftigsten umkämpften Bollwerke der Kirche erwies.

Der Blick des Vf.s ist zu ausschließlich auf Rom fixiert; hier vermutet Sch. die Fernsteuerungszentrale des deutschen Katholizismus. Gerade im engen Zusammenspiel von Pacelli und Kaas, dem zur grauen Eminenz hochstilisierten Zentrumsvorsitzenden, sieht er den Einfluß des Vatikans auf die deutsche Politik gesichert: Wo Pacelli durch kuriale Einseitigkeit zum ausschließlichen Verfechter konkordatärer Absicherungen geworden sei, müsse den Kanonisten Kaas die Aussicht auf eine rechtliche Sicherung der kirchlichen Belange gereizt haben. Beide hätten seit Februar 1929, spätestens aber seit Herbst 1932 das Laterankonkordat zwischen dem Hl. Stuhl und dem faschistischen Italien als Vorbild betrachtet. Ihre Konkordatsbereitschaft habe sich mit entsprechenden Absichten Hitlers getroffen, der in einem Zeitungsartikel vom 22. Februar 1929 die Lösung der römischen Frage als Beweis für die Vereinbarkeit faschistischer und kirchlicher Interessen hingestellt hatte. Sch. schließt daraus auf Hitlers kirchenpolitische Konzeption: daß der Katholizismus nur durch eine „lateranähnliche" Abmachung für den Nationalsozialismus gewonnen werden könne, (während der Protestantismus 1933 durch Errichtung einer Reichskirche in den NS-Staat habe eingebunden werden sollen). Für Sch. ist jedenfalls durch die vermeintliche Interessenkongruenz von Vatikan und Hitler das Konkordatsprojekt von Anfang an diskreditiert: „Kirchenpolitisch ... gewiß kaum zu vermeiden. Moralisch jedoch ... umstritten ..." (523).

Wie stark er der Faszination seines Deutungsschemas erliegt – das im übrigen, wie aber kaum erwähnt wird, auf seine Schülerin Siegele-Wenschkewitz zurückgeht –, zeigt die Schilderung der eigentlichen Konkordatsverhandlungen im Frühjahr 1933. Die gleichsam unheilige Konkordatsallianz Pacelli–Kaas–Hitler vor Augen, gibt Vf. sich nicht mit dem Quellenbefund zufrieden, wonach Vizekanzler von Papen Anfang April 1933 dem Vatikan Verhandlungen über ein Reichskonkordat angeboten hat. Er glaubt konkrete Pläne schon unmittelbar nach der Märzwahl ansetzen zu können: bei Hitler mit Blick auf die Ausschaltung des Zentrums, bei Kaas aus der Erkenntnis, daß die Rechte der Kirche im nationalsozialistischen Deutschland nicht mehr über die katholischen Parteien zu sichern seien. Mit anderen Worten: dem Konkordatsabschluß sei eben doch ein „Kuhhandel" mit Hitler über das Ende des politischen Katholizismus voraufgegangen. Insofern habe der Kanzler bedenkenlos jene berühmten Zusicherungen in der Reichstagserklärung vom 23. März geben können, da er sich insgeheim im Einverständnis mit dem Vatikan gewußt habe. Der Preis für den Abschluß des Konkordats sei das Zentrum gewesen, das von der Kurie fallengelassen wurde, nachdem es dem Ermächtigungsgesetz zugestimmt hatte.

Die alte und nie bewiesene Behauptung eines Kausalzusammenhangs Reichskonkordat-Ermächtigungsgesetz und die Parole vom Konkordatsabschluß als einem „Dolchstoß in den Rücken der Zentrumspartei" (K. D. Bracher) sind hier wieder aufgegriffen, ohne daß Sch. den schlüssigen Beleg liefern könnte. Weder die Schritte des Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenbundes bei Hindenburg und Frick noch Kaas' (von Sch. überschätzter) Aufsatz „Der Konkordatstyp des faschistischen Italien" noch Brünings in diesem Punkt fragwürdige Erinnerungen können beweisen, daß die Preisgabe des Zentrums bereits bei Akzeptierung von Hitlers Verhandlungsangebot beschlossene Sache gewesen sei. Gerade in der von Hitler so vehement geforderten Frage einer Entpolitisierung des katholischen Klerus gab Rom ja erst nach, als das Ende des Zentrums voraussehbar war. Auch für die Zustimmung der 72 Zentrumsabgeordneten zum Ermächtigungsgesetz hat das Reichskonkordat nach Ausweis der Fraktionsprotokolle keine Rolle gespielt. Dennoch scheint Vf. in seiner eigenwilligen Interpretation eine zentrale Aussage zu erblikken, wie er noch vor Erscheinen des Buches durch Vorabdruck der fraglichen Passagen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung unterstrich. Eigene Zweifel überspielt er mit vorsichtigen Formulierungen [„Hält man sich die ganze Situation vor Augen, so spricht alles für die Glaubwürdigkeit dieser Darstellung" (S. 310); „Es ist undenkbar, daß ..." (313); „mit größter Wahrscheinlichkeit" (314); „Gleichwohl wird nicht zu leugnen sein" (314)], meint aber, das entsprechende Kapitel mit dem apodiktischen Urteil „Die Kapitulation des Katholizismus" überschreiben zu müssen, problematisch schon deshalb, weil Inhalt und Überschrift nicht übereinstimmen. Auch die vom Autor in diesem Zusammenhang diskutierte Zurücknahme der bischöflichen Warnungen vor dem Nationalsozialismus vom 28. März 1933 hob die weltanschaulichen Bedenken nicht auf. Sie zog nur die Konsequenz aus der Tatsache, daß eine lehramtlich verurteilte Bewegung zur legalen staatlichen Obrigkeit geworden war und – zumal nach Hitlers Zusicherungen vom 23. März – den staatsbürgerlichen Gehorsam fordern konnte.

Da Sch. zu ausschließlich auf Vatikan und Reichskonkordat konzentriert ist und auch dem Episkopat keine Hauptrolle einräumt, verliert er kaum ein Wort über die jeweils besondere Situation des Katholizismus im Westen, Süden und Osten Deutschlands. Das unterschiedliche Vorgehen der NS-Dienststellen oder

Staatsorgane führte bei den Katholiken zu ebenso unterschiedlichen Antworten auf den nationalsozialistischen Totalitätsanspruch. Selbst unter Verzicht auf ungedrucktes Material hätte der vorhandenen wichtigen (und keineswegs vollständig erfaßten) Literatur um ein Vielfaches mehr an Plastizität entnommen werden können. Hierzu nur wenige Beispiele: Wir hören nichts von der überraschenden Gestapo-Aktion vom 1. Juli 1933 gegen führende katholische Verbandszentralen, die die Unterzeichnung des Konkordats ebenso zu gefährden wie dessen Notwendigkeit zu beweisen schien. Ohne deren Kenntnis bleibt die von Sch. (511 unten) zitierte Hitler-Erklärung unverständlich. Der optimistische Tenor des gemeinsamen Hirtenbriefs vom 3. Juni 1933 wird zwar herausgestellt, dessen Warnungen aber heruntergespielt. Sie führten immerhin dazu, daß Exemplare des Hirtenbriefs vereinzelt wegen staatsfeindlichen Inhalts beschlagnahmt wurden. Die (gedruckt vorliegende) „Warnung vor Volksverrätern" der westdeutschen Gauleiter Florian und Grohé, die im November 1933 für erhebliches Aufsehen sorgte, bleibt unerwähnt. Wir erfahren praktisch nichts von der – wenn auch nur geistesgeschichtlich bedeutsamen – Reichstheologie in katholischen Adels- und Akademikerkreisen. Das Papensche Eingliederungskonzept, das die Überführung der katholischen Jugendorganisationen in die HJ vorsah, wird nur in seinem relativ positiven Eindruck auf Erzbischof Gröber gesehen, nicht aber in seiner kategorischen Ablehnung durch andere Bischöfe. Gerade hier erwies sich als außerordentlich hilfreich, was Vf. andernorts nicht müde zu kritisieren wird: daß nämlich Rom die Verhandlungen an sich zog und schon von daher evtl. Meinungsdifferenzen im Episkopat nicht ausbrechen konnten.

Mit Hitlers angeblicher Äußerung – „Bismarck sei Protestant gewesen und habe deshalb seinen Kulturkampf nicht mit der nötigen Sachkenntnis führen können, er selbst aber verstehe als Katholik die Sache besser" (482) –, sucht Sch. die These zu untermauern, daß Hitler durch das Reichskonkordat den Katholizismus an die Leine gelegt habe. Damit ist mehr über die Konkordatsaversionen des Autors gesagt, als daß zur historischen Aufhellung beigetragen würde. Weder Papst noch Bischöfe noch Priester noch Gläubige haben sich durch das Reichskonkordat davon abhalten lassen, zu reden, „wenn das Gewissen zu reden befahl"; umgekehrt ist auch das oft mißdeutete „Schweigen" der Amtskirche nicht primär aus Rücksicht auf das Konkordat erfolgt, sondern hat andere, meist pastorale Gründe. Wenn Vf. zur Stützung seiner Ansicht Ludwig Wolker zitiert, der im Herbst 1933 für die katholische Jugend von der rückhaltlosen Anerkennung des nationalsozialistischen Staates gesprochen habe, so übersieht er den Zusammenhang, in dem Wolkers Äußerungen gefallen sind: Vor dem Hintergrund notorischer Verdächtigungen und Zurücksetzungen der katholischen Jugend mußte immer wieder die Berechtigung dieses Vorgehens bestritten werden, und angesichts steigenden Drucks zum Eintritt in die nationalsozialistischen Organisationen war ständig an das „gute Recht" der katholischen Jugend zu erinnern. Was eben Hitler von Bismarck unterschied, um das oben zitierte Wort nochmals aufzugreifen, war weniger die Konfession als seine von Anfang an vorhandene Bedenkenlosigkeit, sich über geltende Verträge hinwegzusetzen.

Angesichts solcher Verkürzungen ist daran zu erinnern, worin die eigentliche Aussagekraft einer synoptischen Darstellung liegt: In der Konturierung der kirchenpolitischen Ziele des Nationalsozialismus und im Vergleich des jeweiligen Reagierens beider Kirchen auf die nationalsozialistische Herausforderung. In der Tat arbeitet Scholder einleuchtend folgende Grundprinzipien Hitlerscher Kirchenpolitik heraus: „1. alle Einflüsse der Kirchen auf die Politik zu unterbinden; 2. einen Kulturkampf, das hieß die offene Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, zu vermeiden; 3. die beiden Konfessionen strikt paritätisch zu behandeln" (388). Ob und inwieweit sich dieses Konzept im Zuge der weiteren Entwicklung geändert hat, wird eine Diskussion von Bd 2 erweisen, der als „in Vorbereitung" angekündigt ist. Für 1933 ist jedoch einzuwenden, wie von Grund auf verschieden Hitlers kirchenpolitische Entscheidung auf den verschiedenen politischen Ebenen und angesichts ständiger Rivalitäten zwischen Partei- und Staatsorganen „interpretiert" werden konnte; man denke hier nur an den „sinngemäßen" Konkordatsvollzug in Bayern, woneben es andernorts weit ruhiger blieb. Auch wenn eine zur Abstraktion gezwungene Gesamtdarstellung nur schwer die von Bistum zu Bistum oder Landeskirche zu Landeskirche wechselnden Verhältnisse gleichmäßig berücksichtigen kann, sollte doch auf den Versuch nicht verzichtet werden.

Ein Vergleich des Verhaltens beider Konfessionen leidet nicht nur an der schon bemängelten Ungleichgewichtigkeit, sondern auch an der nur lose nebeneinander laufenden Darstellung. Eine Verbindung gelingt noch am ehesten, wo der Autor die Wahlergebnisse der letzten Weimarer Jahre unter konfessionell-soziologischen Gesichtspunkten betrachtet. Daß die NSDAP in den Wahlen von 1930–1933 ihre größten Erfolge in evangelischen Wahlkreisen erzielte, „während ihre Ergebnisse in mehrheitlich katholischen Wahlkreisen in der Regel weit unter dem Reichsdurchschnitt lagen" (161), konstatiert er mit Recht. Er verweist zur Erklärung auf die bekannte Tatsache, daß der Protestantismus über keine eigene „Weltanschauungspartei" verfügte und daher eine stärkere Stimmensplitterung hinnehmen mußte. Diese Beobachtung erklärt allerdings nicht, warum sich das Zentrum trotz ständigen Stimmenschwunds bis zur Märzwahl 1933 behaupten konnte, warum also, anders ausgedrückt, selbst in der national überhitzten Spätphase der Weimarer Republik noch so viele Katholiken das als „Systempartei" verketzerte Zentrum wählten.

Dieser relativen Konstanz in der politischen Willensbekundung entsprach ja auf evangelischer Seite eine ebenso ausgeprägte Meinungsschwankung, bis die Jahre nach 1928 das Pendel eindeutig nach rechts schlagen ließen. Überspitzt hat der verstorbene langjährige Bundestagsabgeordnete August Dresbach, selbst Protestant, einmal formuliert: „Wenn im Jahre 1910 ein Dorf, eine Stadt, eine Landschaft, besonders schwarz-weiß-rot war, dann war sie im Zweifelsfalle evangelisch. Wenn diese Bezirke im Jahre 1919 besonders rot waren, dann waren sie im Zweifelsfalle evangelisch. Wenn sie im Jahre 1924 wieder mal schwarzweiß-rot (deutschnational) waren, dann waren sie im Zweifelsfalle evangelisch. Wenn diese Bezirke schon etwa im Jahre 1928 anfingen, leicht braun zu werden und im Jahre 1933 mit Einschluß des Herrn Pastors vollkommen braun wurden, dann waren sie im Zweifelsfalle evangelisch."

Gewiß kann diese Bemerkung nicht unbesehen auf die evangelischen Verhältnisse schlechthin übertragen werden, immerhin aber findet die darin zum Ausdruck kommende Unsicherheit eine merkwürdige Parallele in der sogenannten politischen Theologie des Protestantismus. Ihre ausführliche Schilderung gehört zu den interessantesten, freilich auch bedrückendsten Teilen des Buches. Sch. definiert diese politische Theologie als die „Antwort des deutschen Protestantismus auf die völkische Bewegung", nicht seine einzige, „aber... seine erste und für einige Zeit seine wichtigste" (133); sie habe ebenso sehr den „hohe(n) sittliche(n) Anspruch" (128) wie die „überwältigende (politische) Ahnungslosigkeit" (132) ihrer Vertreter dokumentiert. Daß sie sich im Einzelfall sogar zur Verteidigung des politischen Mordes (Potempa) bereitfinden konnte, läßt gerade heute besonders aufhorchen.

Insofern ist es durchaus erklärbar, daß weite Teile des Protestantismus, die nach dem Zusammenbruch des Kaiserreiches „aus Not und Überzeugung national" waren (124), sich von den Parolen der völkischen Rechten angezogen fühlten. Gerade Bewegungen wie der Nationalsozialismus versprachen das traumatisch empfundene nationale Vakuum auszufüllen (Adolf Grabowsky) und schienen dem Protestantismus eine weltanschauliche Bindung zu bieten, die er „in den bestehenden Weltanschauungsparteien KPD, SPD und Zentrum" nicht finden konnte (162). So war es kein Zufall, daß die NSDAP als Partei der Jugend und damit der Zukunft gerade unter evangelischen Studenten besonders erfolgreich war. Etwa 90 Prozent der evangelischen norddeutschen Theologiestudenten, wird berichtet, seien mit dem Parteiabzeichen in den Kollegs erschienen (165), auch dies nach Meinung des Vf.s ein Zeichen dafür, „wie leicht die Kirche durch die politische Theologie zu verführen war, wenn diese sich mit der politischen Macht und der politischen Mode verband" (569).

Das wurde auf verhängnisvolle Weise deutlich, als sich nach Hitlers Machtantritt zeigte, wie tief die Partei in den Protestantismus hineinwirken konnte. Symptomatisch hierfür sind der Aufstieg der Deutschen Christen und ihre großen Anfangserfolge. Die Stichworte Kirchenreform, Kampf um den Reichsbischof, Gründung der Reichskirche, Einführung des Arierparagraphen und

Pfarrer-Notbund geben nur einen unvollkommenen Eindruck vom Ausmaß des Chaos und der Verwirrung, in das Hitler den Protestantismus gestürzt hatte. Wo auf katholischer Seite äußere Bollwerke der Kirche verteidigt wurden, – 1933 vor allem das Verbandswesen –, ging im Protestantismus der Riß durch die Kirchen selbst. Als sich schließlich gegen Ende 1933 Bekennende Kirche und (von der Partei dann im Stich gelassene) geschwächte Reichskirche gegenüberstanden, war zwar der Kampf noch nicht entschieden, doch waren die Fronten geklärt. Überdies begannen die radikalen Elemente der Deutschen Christen die Kirche zu verlassen, um sich der Deutschen Glaubensbewegung anzuschließen, die mit Neuheidentum alles, mit Christentum nichts mehr zu tun hatte.

Der Weg des Protestantismus in diesem an Aufregungen reichen Jahr ist nicht zuletzt deshalb mit besonderer Ausführlichkeit geschildert, weil ihm nach Meinung Sch.s eine gewisse Gegenwartsbezogenheit zukommt: „Wenn die Geschichte dieser Zeit für die evangelische Kirche eine Warnung enthält", schreibt er im Vorwort, „dann liegt sie allenfalls im politischen Enthusiasmus, der allerdings damals wie heute in der evangelischen Theologie und Kirche seine begeisterten Anhänger findet" (S. VIII f). Ob hieraus die vom Vf. erhofften Konsequenzen gezogen werden, bleibt abzuwarten. Dem Leser wäre dies jedenfalls erleichtert worden, wenn er nicht häufig in einer Detailfülle zu versinken drohte. Gerade die sich auf verschiedenen Ebenen überkreuzenden Ereignisse, die nach der Machtergreifung den deutschen Protestantismus aufrüttelten, wären durch stärkere Konzentrierung noch deutlicher geworden.

Als Wegmarkierung zeigt sich auch in den „evangelischen" Abschnitten die betonte Urteilsfreudigkeit Sch.s. Sie will nicht beschönigen, wenn „Blindheit und Lüge, Arroganz, Dummheit und Opportunismus" in einem „geistlichen Gewand steckten" (S. IX), will allerdings auch nicht verurteilen um des Verurteilens willen. Dennoch wird manches seiner Urteile auf Widerspruch stoßen, manche seiner Akzentuierungen könnte auch anders gesetzt werden. Das bleibt bei einem Werk dieses Umfangs nicht aus.

Wer abschließend Bilanz zieht, muß eine große historiographische Leistung anerkennen, die dem Wunsch nach lesbaren Darstellungen größerer geschichtlicher Zusammenhänge in bemerkenswerter Weise entgegenkommt. Das kann aber über inhaltliche Schwächen nicht hinwegtäuschen. Vor allem im „katholischen" Teil liegen sachliche Mängel, die auf ungleichgewichtiger Behandlung und einem offenbar vorgegebenen Interpretationsschema beruhen. Die auch an anderen Orten schon vorgebrachte Kritik sollte den Autor zum Überdenken veranlassen. In der vorliegenden Form jedenfalls läßt Sch.s Buch den Wunsch nach einer eigenen Darstellung des katholischen Kirchenkampfes laut werden, so wie sie zur Zeit für die evangelische Seite von Kurt Meier geleistet wird.

Bonn Ulrich von Hehl

Morsey, Rudolf: **Der Untergang des politischen Katholizismus.** Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung" 1932/33. – Stuttgart, Zürich: Belser (1977). 279 S. Ln DM 32.–

In dem 1960 erschienenen Sammelwerk „Das Ende der Parteien 1933" hat Rudolf Morsey das Ende der deutschen Zentrumspartei behandelt. Das vorliegende Buch ist eine Neufassung, die dank einer Fülle neuer Quellen und Forschungsergebnisse nicht nur viele Lücken schließt, sondern auch manche früheren Urteile korrigiert oder besser begründet und strittige Fragen einer Lösung zuführen kann.

Die Darstellung ist bis ins Einzelne aus gedruckten und ungedruckten Quellen belegt. Deren kritischer Vergleich gibt u. a. die Möglichkeit, selbst die Schilderung der Vorgänge in den Memoiren und späteren Briefen Heinrich Brünings richtigzustellen. Neben dem Ex-Reichskanzler treten als Einzelpersönlichkeiten der Parteivorsitzende Ludwig Kaas und in der letzten Phase der Abgeordnete Albert Hackelsberger hervor, dieser als „treibende Kraft für eine rasche Selbstauflösung" des Zentrums.

Kaas erscheint als verantwortungsscheu und wegen seiner schwachen Gesundheit vielfach als nur beschränkt handlungsfähig; dazu machten sich bei ihm zunehmend Anzeichen der Resignation bemerkbar. Durch seine Abwesenheit unmittelbar nach der Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes und auf immer nach dem 7. April 1933 hat er die Partei führerlos gelassen und sich dadurch in den Augen vieler „politisch und moralisch" disqualifiziert. „Kaas mußte als klerikaler Sündenbock und Verkörperung des politischen Katholizismus für jene Unentschiedenheit büßen, mit der er zu lange im Spannungsfeld zwischen Kirche und Politik agiert hatte" (20).

Seine brüske Ablehnung der Regierung v. Papen bewertet M. als „Trotzreaktion" und verhängnisvollen politischen Fehler. Das von ihm seit dem Herbst 1932 propagierte Konzept der „nationalen Sammlung", das zeitweise zu Bemühungen um eine Koalition mit der NSDAP führte, nahm dem Zentrum in den ersten Monaten der Regierung Hitler die Handlungsfreiheit. Nach M. wurde das Zentrum zum „Gefangenen des Zähmungskonzepts" – d. h. der Hoffnung, in der Regierungsverantwortung würde Hitler zur Rechtsstaatlichkeit und Verfassungstreue finden – und „der eigenen Sammlungsparole" (144).

Die Auffassung, das Zentrum habe sich für die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz lediglich durch kulturpolitische Zusicherungen gewinnen lassen, weist Vf. als falsch zurück. Diese bezogen sich auch auf allgemein politische Fragen, wie die Stellung des Reichspräsidenten, das Weiterbestehen der Länder, die Unabsetzbarkeit der Richter u. a. Auch wird erwiesen, daß zwischen Ermächtigungsgesetz wie der Auflösung des Zentrums und dem Konkordat kein Zusammenhang bestand, wenn auch das Verhalten Kaas' seit dem 23. 3. „in ein Zwielicht gerückt" bleibt (138).

„Das von den Machthabern erzwungene Verschwinden des Zentrums am 5. Juli 1933 und die 3 Tage später erfolgte Paraphierung des Reichskondordats bildeten Meilensteine auf dem Wege der nationalsozialistischen Machtbefestigung" (207). Zwischen beiden Ereignissen besteht dennoch kein Zusammenhang, wie Vf. gegen den Anschein und entsprechende Legenden zu zeigen vermag.

Im Rückblick erscheint die vom Vf. mehrfach festgestellte „Fehleinschätzung der Gefährlichkeit und Zielsetzungen der Nationalsozialisten" (191; 205; 210; 213) auf seiten der Zentrumspolitiker unverständlich, wenn man die „Grenzen des Erfahrungshorizonts" bei ihnen nicht berücksichtigt. Dabei gehörte vor allen wieder Kaas „zu denen, die die Zeichen der Zeit nicht erkannten und weiterhin an die Möglichkeit einer Mitarbeit im ‚neuen Deutschland' glaubten" und „sich an den vermeintlichen Jahrhunderterfolg des Reichskonkordats-Abschlusses" klammerten (213).

Das Ermächtigungsgesetz in Preußen, genauer das „Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Land" wurde im Landtag nicht am 18. Juni (185), sondern am 18. Mai 1933 angenommen. Als Datum des letzten Gespräches Brünings mit Hitler ist S. 186 der 30. 5. 1933 angegeben, S. 187 dagegen richtig der 31. 5.

Die ebenso spannende wie nüchterne und überaus gut belegte Studie dient der Versachlichung und ist zugleich eine eindringliche Warnung.

Münster Erwin Iserloh

Hudal, Alois C.: **Römische Tagebücher.** Lebensbeichte eines alten Bischofs. – Graz, Stuttgart: Stocker (1976). 324 S. Ln DM 39.80

Mehr als sechs Jahre nach der Niederschrift des Geleitwortes von Weihbischof Jakob Weinbacher, Wien, und eine Woche nach dem am 6. August 1976 eingetretenen Tode des letzten Salzburger Fürsterzbischofs Dr. Andreas Rohracher (s. zum Verständnis S. 302f) erschienen die vorliegenden Memoiren. In zehn Kapiteln erzählt Titularbischof Dr. Alois Hudal, gewesener Rektor der deutschen Nationalstiftung Sta. Ma. dell' Anima in Rom, aus seinem Leben, das er zum Großteil in der Ewigen Stadt verbracht hat.

Im Februar 1923 wurde er zum Rektor-Koadjutor mit dem Rechte der Nachfolge ernannt. In einem „Idealismus ohne Grenzen" und „unbändigem Tatendrang" kam er in der Anima an. Er wollte „nicht umsonst als Österreicher und als Deutscher nach Rom gerufen sein" (26f).

Seine Ernennung hatte er nach eigener Auffassung dem Kardinalprotektor Raphael Merry del Val zu verdanken. Dieser war mit Nachdruck dafür eingetreten, einen Mann österreichischer Staatsangehörigkeit zu berufen. Der frühere Kardinal-Staatssekretär war wohl durch den damaligen österreichischen Gesandten in Rom, Ludwig Freiherrn von Pastor, darin bestärkt worden. Darum galt der erste Besuch des 38jährigen dem angesehenen Gelehrten. Der Papsthistoriker sagte zu ihm u. a.: „Verlassen können Sie sich hier allerdings nur auf Wenige, wenn es um Versprechen und Worthalten geht. Der Italiener ist stark Levantiner und diesbezüglich von der Moral des Ostens beeinflußt.

Ausländer, vor allem Ordensleute, sind sehr erwünscht, wenn sie unbeachtet in stiller Zurückgezogenheit arbeiten. Die oberste Leitung ist italienisch und war es immer seit der Reformation. Manchen Kurialisten fehlt auch das geschichtliche Denken und ein Sich-Hineinfühlen in die Gedankengänge anderer Nationen. Sie beherrschen aber vorzüglich das theologische System und besonders das Kirchenrecht" (33).

Von Kardinal Andreas Frühwirth, dem Hudal ebenso wie Pastor römische Gesinnung im besten Sinne des Wortes bescheinigt, war er noch stärker beeindruckt, weil der Dominikaner „mehr deutsch dachte und fühlte, als der österreichische Gesandte" (37).

Frühwirth gegenüber fiel Franz Ehrle, der deutsche Kurienkardinal aus dem Jesuitenorden, bedeutend ab. Huldvoll lächelnd ließ er Hudal zum Ringkuß zu, aber sein Blick gefiel H. nicht. Ehrle schätzte Österreich nicht hoch ein und hatte kein großes Verständnis für die nationalen Belange der Südtiroler. „Er war Römer geworden, der delikaten Fragen und Problemen auf Umwegen auszuweichen suchte" (38f). Bei dieser Gesinnung ist es verständlich, daß der Kardinal sogar einmal meinte, Hudal sollte „in geschickter, diplomatischer Weise auf Pastor einwirken, damit er seine wissenschaftlichen Arbeiten einstellen möge" (35).

Sehr bald bahnte sich jedoch ein gutes Verhältnis Hudals zur deutschen Botschaft und zur bayerischen Gesandtschaft an. Es gingen wichtige geheime Gutachten für das Berliner Auswärtige Amt durch seine Hand, und er war immer bestrebt, im Sinne einer gesamtdeutschen Haltung tätig zu sein (37f).

Im Laufe der Zeit lernte er außerdem, Bedeutung und Beschränkung der päpstlichen Hochschulen in Rom zu durchschauen. Er wußte, warum auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften „seit Jahrzehnten nichts Großes, neue Wege Weisendes" mehr geschrieben wurde (91).

Sehr bald wandte er sich aber Fragen kirchlicher Politik zu. Er wurde zu den Vorarbeiten für das österreichische Konkordat von 1933/34 herangezogen (76), nachdem ihm Kardinal Theodor Innitzer von Wien zuvor schon die Würde eines Titularbischofs von Ela (zum Trost?) verschafft hatte. Sein Bemühen galt fortan immer mehr dem Versuch, „die positiv aufbauenden Kräfte des Nationalsozialismus" zu stärken.

Die Haltung der meisten Bischöfe erschien ihm wie ein Anachronismus. Er hatte aber auch kein Verständnis für den protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer (er schreibt ihn Bonhoefer und der Verlag verbesserte auf Bohnhoffer, s. S. 80). Wohl aber zitierte er beifällig Äußerungen von Kardinal Michael Faulhaber und Abt Ildefons Herwegen nach der Machtübernahme in Deutschland (z. B. S. 107 und 221). Nach dem Abschluß des Reichskonkordates kam ihm der Gedanke zur Abfassung seines Buches „Die [geistigen] Grundlagen des Nationalsozialismus" (108), das 1937 im Johannes Gunther-Verlag, Leipzig-Wien, in 5 Auflagen erschienen ist.

Er berichtete schon im Jahre 1934 über dieses Vorhaben Papst Pius XI. in einer Privataudienz und meinte, der Nationalsozialismus habe, wenn religiös geläutert, eine providentielle Aufgabe in Europa zu erfüllen gegenüber dem Vordringen des Nihilismus aus dem Osten; denn der nationale Gedanke ist gut und ebenso der soziale. Der Papst unterbrach ihn: „Da haben Sie den ersten Fehler gemacht. Von Geist kann man in dieser Bewegung nicht sprechen. Sie ist ein massiver Materialismus" (118). Es war übrigens Hudals letzte Audienz bei diesem Ppast trotz wiederholter späterer Ansuchen (126). Das Buch, für welches Innitzer im nachhinein das „Nihil obstat" gegeben hatte, lehnte der Papst ab, äußerte aber, daß er an der guten Absicht des Vf.s nicht zweifle (134).

Für Österreichs Eigenstaatlichkeit hatte Hudal immer wenig Verständnis (227). Er hat immer für den Sieg Deutschlands gebetet und in diesem Sinne gepredigt (209). Bezeichnend ist, daß er die ihm vom damaligen Substituten im Staatssekretariat, Giovanni Montini, angebotene humanitäre Betreuungstätigkeit der Juden für Rom ablehnte, weil in der Anima zu oft „deutsche Persönlichkeiten aller Richtungen" verkehrten (200f). Wohl aber fand er sich bereit, im Jahre 1945 die Gründung eines karitativen Hilfskomitees für Österreich in die Hand zu nehmen. Der amerikanische Polizeikommissär ermächtigte ihn sogar, Ausweiskarten zu unterfertigen, und er gab sie großzügig aus (229)!

Aufschlußreich, ja, man muß sagen, zum Teil eindrucksvoll, sind die Kapitel über die Welt- und Ordensgeistlichkeit und die „Armen Brüder". Er offenbart darin eine Großzügigkeit, die sicher manchem imponieren wird. Er reichte sogar eine Denkschrift an den Papst ein, in der er für die Gründung eines internationalen sozialen Fürsorgewerkes für den Klerus (100–106) eintrat. Dabei merkte er an, daß die Ehelosigkeit der Weltpriester „mit dem Urchristentum nichts zu tun" habe (100).

Die zwar von Wiederholungen nicht freie Darstellung ist zweifellos – besonders für Leser, die das römische Parkett etwas kennengelernt haben – an manchen Stellen außerordentlich aufschlußreich, so daß sie, selbst 13 Jahre nach dem Tode seines Vf.s, und 21 Jahre nach dem Ende des Tausendjährigen Reiches, einige Neuigkeiten zu bieten weiß. Es werden aber sicher zu viele Personenkenntnisse vorausgesetzt, so daß der Verlag wohl beraten gewesen wäre, wenn er nicht nur für die deutsche Übersetzung italienischer Texte, sondern auch für entsprechende biographische Angaben Sorge getragen hätte. Daß Klemens XIV. das eine Mal mit Klemens IV. (32) und das andere Mal mit Klemens XIII. (35) verwechselt wird, hätte rechtzeitig entdeckt werden können. Ebenso die unrichtige Namenswiedergabe für den Erzbischof Fischer von Köln (Hudal nennt ihn Fleischer, S. 66) und den Erzbischof Gaysruck von Mailand (54).

Bezeichnend für den kritischen Sinn des Vf.s ist folgendes: Trotz nicht besonders großer Zuneigung für die Jesuiten merkte er an, daß ihm das Urteil, das der Papst in der Aufhebungsbulle ausgesprochen hat, zu hart sei. Er meldete auch Bedenken gegenüber Quellenveröffentlichungen des Vatikans zur Zeitgeschichte an.

Schlecht zu sprechen ist er auf seinen Grazer Kirchengeschichtslehrer Anton Weiß (nicht zu verwechseln mit Johann Weiß, dessen berühmtem Vorgänger!), der ihm nicht nur Savonarola in einer unangenehme Vorgänge beschönigenden Art dargestellt hatte.

Die vorliegenden Memoiren werfen aber natürlich ebenso die Frage auf, ob der Vf. gegen sich selbst kritisch genug war, die Beweggründe seiner eigenen Handlungen, um nicht Irrungen zu sagen, objektiv einzuschätzen.

Die heute im Verwaltungsarchiv verwahrten Akten aus dem ehemaligen Archiv des Unterrichtsministeriums in Wien, sein Personalakt im Dekanatsarchiv der Theologischen Fakultät Graz, sowie der Schriftverkehr mit der steiermärkischen Landesregierung im steiermärkischen Landesarchiv, und sehr wertvolle persönliche Mitteilungen aus dem Bekanntenkreis von Hudal geben uns die Möglichkeit, einige Vorgänge deutlicher zu beleuchten:

Zunächst einmal seine Einstellung zur Wissenschaft. Als junger Dr. theol. wurde er 1911 zu einem dreijährigen Aufenthalt an die Anima nach Rom geschickt. Er widmete sich dem Studium der thomistischen Philosophie und arbeitete unter Anleitung des Rektors am Bibelinstitut an der Habilitationsschrift über die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuches. Tatsächlich erhielt er am 1. Oktober 1914 die venia docendi, schon am 5. Dezember 1919 die Ernennung zum a. o. Prof. für die Exegese des AT an der Universität Graz. Gleich nach seiner Bestellung zum Rektor-Koadjutor an der Anima in Rom, ließ er sich beurlauben. Im darauffolgenden Semester wurde er sogar noch zum o. Professor befördert. Obwohl Hudal seine Lehrtätigkeit in Graz niemals mehr aufnahm, bezog er dann weiterhin sein Gehalt und blockierte damit die ordnungsgemäße Wahrnehmung des Fachgebietes Altes Testament an der Theologischen Fakultät in Graz. Innerlich hat sich Hudal immer mehr von seinem Fach entfernt. Als im Herbst 1930 Joseph Ziegler aus Würzburg, der bekannte em. Professor für alttestamentliche Bibelwissenschaften, an die Anima zum Studium des Alten Testaments kam, wollte Hudal ihn schon beim Antrittsbesuch überreden, er sollte doch lieber Kirchenrecht studieren, das sei ein Fach, welches viel größere Aussichten für kirchliche Karriere biete.

Hudal wurde „ohne sein Zutun über Intervention von Eminenz Piffl und des Ministeriums für Inneres" an die Anima geschickt. Diese Berufung erfolgte „aus kirchenpolitischen Erwägungen, die für sämtliche Diözesen Österreichs und die Wiener Regierung ... von weittragender Bedeutung sind" (Or. Brief Hudals vom 19. September 1924). Das Unterrichtsministerium fand es für richtig, gegen die von Hudal selbst erbetene Erteilung von Studienurlaub für drei Semester (Ansuchen v. 10. März 1923) keine Bedenken einzulegen, „weil die Ernennung sogar vom Standpunkt des österreichischen Prestiges sehr zu begrüßen ist".

Als dann seitens des Finanzministeriums gegen eine Bestellung zum o. Prof. wegen der damals eingeleiteten Sparmaßnahmen Bedenken erhoben wurden, schaltete sich die Kultussektion des Unterrichtsministeriums vehement ein: Prof. Hudal habe durch die sofortige Übernahme des Amtes ein erhebliches Opfer im Interesse Österreichs gebracht.

Würde Hudal nicht zum Ordinarius ernannt und dadurch verbittert seine Funktion in Rom zurücklegen, wäre dies für Österreich ein erheblicher Schaden (Or. Stellungnahme vom 28. September 1923). Daraufhin gab der damalige Finanzminister Viktor Kienböck am 9. November 1923 seine Zustimmung zur Ernennung.

Nach Ablauf der zunächst genehmigten drei Semester machte sich die Grazer Fakultät trotz schon erteilter Verlängerung des Urlaubs pflichtgemäß Gedanken wegen der Versorgung der Lehrkanzel für das Alte Testament. Eine offenbar die Mehrheit besitzende Gruppe um die beiden Germaniker Johannes Ude und Anton Michelitsch dachte an eine Bestellung des Privatdozenten Friedrich Nötscher aus Würzburg, weil das System der bisherigen „Inzucht" durchbrochen werden müsse (Or. Brief Udes ohne Datum, im Ministerium eingetroffen am 31. August 1925). Die Gruppe um Johann Haring stemmte sich mit einer Intrige über das Ordinariat gegen diese Pläne. Hudal erhielt offenbar von diesen Plänen sehr früh Kenntnis. Darum schrieb er schon am 9. Juni 1924 (Or. Schreiben) an das Ministerium: „Eben erfuhr ich, daß die Grazer Fakultät daran denkt, meine Professur durch die Berufung eines Reichsdeutschen mit Oktober zu besetzen. Während ich hier mühselig kämpfen muß, weil gerade die Reichsdeutschen uns Österreichern die Anima entreißen wollen, erfahre ich aus der Heimat diese Enttäuschung, die wohl nur im gemütlichen Österreich möglich ist." Am 19. Dezember des gleichen Jahres schrieb er nochmals an das Ministerium. Er schilderte seine wirtschaftliche Lage als Rektor der Anima in dunklen Farben. Für den Fall einer längeren Erkrankung oder sonst verursachten Arbeitsunfähigkeit sei keineswegs bei ihm vorgesorgt. Er habe „das ihm durch Mittelspersonen überreichte Angebot reichsdeutscher Kreise, einen Gehaltsbeitrag aus Deutschland entgegenzunehmen, mit Rücksicht auf das Verhältnis Österreichs zur Anima abgelehnt, könne aber ... die jetzige unsichere finanzielle Lage nicht für die Dauer ertragen". Daher bat er, ihm den Titel und Charakter eines o. Univ.-Prof. bis zum Herbst 1929 zu belassen. Nach 10 Jahren im österreichischen Staatsdienst wäre er nämlich im Falle einer Dienstunfähigkeit pensionsberechtigt. Im Ministerium setzte sich auf Anraten des Ministerialrates Dr. Wilhelm Gerl von der Kultussektion schließlich die Überzeugung durch, man müsse Hudal das Verbleiben an der Anima ermöglichen und daher seinen Wünschen entgegenkommen, damit er nicht als Rektor zu resignieren gezwungen sei.

Auf die für 1929 ins Auge gefaßte, von Hudal selbst angeregte, Pensionierung vergaßen alle Teile. Die Bezüge Hudals als Uni.-Prof. in Graz galten eben als „unsere Zuwendung für die Sustentation des Rektors der Anima" (Or. Brief des Vatikan-Gesandten Rudolf Kohlruß vom 2. Dezember 1931 an den damaligen Vizekanzler und Minister des Äußeren, Dr. Johann Schober). Bald darauf begann Hudal mit seinem „Herzblut" (siehe Geleitwort), an den „Grundlagen des Nationalsozialismus" zu schreiben. Die Interessen Österreichs standen kaum mehr im Vordergrund. Deswegen sprach er oft von der „österreichischen Schnapsidee", bzw. von Österreich als einer „unvollendeten Symphonie". Er wollte auch nach dem Anschluß Österreichs an Deutschland ein feierliches Te Deum in der Anima singen, das nur durch das Dazwischentreten von Papst Pius XI. abgesagt wurde.

Auf dem am 24. September 1938 erstmals eingereichten Fragebogen bekannte sich Hudal schon als Mitglied der NSV in Rom und des NSKK in Wien (!), während er seine Zugehörigkeit beim CV durch die Angabe: „Ehrenmitglied 1923 der Studentenvereine Babenberg und Winfridia" herunterspielte. Er beteuerte außerdem seine rein (sic!) arische Abstammung, obwohl er weder den Geburtsort noch den Tag seiner einmal Tomek und (bei dem am 9. März 1939 vorgelegten Verzeichnis für den Arier-Nachweis) Tomc genannten Großmutter väterlicherseits angeben kann, sondern nur vermerkt: „War nicht zu eruieren, außer daß sie eine Bauerstochter einer Sprachinsel Krains war".

Wie bekannt, wurde die Theologische Fakultät Graz 1939 aufgehoben, alle Professoren in den Ruhestand versetzt, ausgenommen zwei: einer von diesen war Hudal. Erst mit Wirksamkeit vom 31. Mai 1950 wurde er durch den österreichischen Staat dann in den Ruhestand versetzt. Dagegen versuchte Hudal Einspruch einzulegen. Er wollte emeritiert werden, nicht pensioniert. Das wurde aber selbst Österreich, das Hudal schon am 9. Juni 1924 (s. o.) als gemütlich eingestuft hatte, zu viel. Es wurde die Auskunft erteilt, daß eine Emeritierung bei Prof. Hudal überhaupt nicht in Frage komme.

Hudal war auch lange Jahre Konsultor des S. Officium. Er offenbarte in dieser Stellung viel Verständnis, wie seine Ausführungen im Kapitel 7: Arme Brüder (152–190), zeigen. Er war sichtlich bemüht, in seiner einflußreichen Stellung vielen zu helfen. Eine gewisse Tragik steckt aber wohl darin, daß er damit zum Handlanger jener Methoden wurde, die aufzuzeigen, sich Kardinal Josef Frings, Erzbischof von Köln, bei der 63. Generalkongregation am 8. November 1963 verpflichtet fühlte (s. Klaus Mörsdorf in der Einleitung zum „Decretum de pastorali episcoporum munere in ecclesia", in Ergänzungsband II zum LThK: Das 2. Vatikanische Konzil, Freiburg 1967, S. 133, bzw. Giovanni Caprile, Die Chronik des Konzils, in Ergänzungsband III, Freiburg 1968, S. 638). Hudal hat sich selber sehr ungerecht behandelt gefühlt, als er eines Tages einfach aus der Anima weggeschickt wurde. Er fand es daher für richtig, nicht nur das Versagen der Kirche gegenüber Lamennais, Rosmini, Bonomelli, Romulo Murri und Ehrhard festzuhalten, sondern in seinem Abschiedsbrief, den er am Weihnachtsabend 1953 an Papst Pius XII. absandte, schmerzerfüllt die letzten Worte von Bonaiuti zu zitieren: „La curia Romana non a cuore", denen er aus eigener Erfahrung hinzufügte: „Tante volte anche non giustizia" (312).

Es ist nicht zu leugnen: Nach Lektüre dieses Buches legt man es mit gemischten Gefühlen zur Seite. Gewiß war Bischof Hudal ein Mann, der das Gute wollte und davon überzeugt war; er wollte ein Christ sein und hat vielen tatsächlich geholfen. Aber er hat sich wohl zu wenig geprüft, ob er selber gegen opportunistische Anwandlungen, die er an der Kurie festzustellen vermochte (48), wirklich immun war. Ein Symptom dafür mag folgender Bericht von Augenzeugen sein. Anläßlich der ersten Kundgebung der österreichischen Kolonie vor ihrer Botschaft in Rom nach der Befreiung im Jahre 1945 hielt Hudal eine Rede an seine „Landsleute". Er erhob dazu seinen Arm mit der Handfläche nach außen, erst während seiner Ausführungen drehte er diese nach innen. Nicht ohne Wohlgefallen zitiert er die Äußerung Talleyrands: „Ich habe nie ein Regime verraten, sondern nur Machthaber, die sich selber verrieten, rechtzeitig verlassen" (211). Sein sicherlich über das normale Ausmaß hinausgehender Ehrgeiz mag zum Teil mit seiner kleinen Gestalt erklärt werden können. Die deutsch-nationale Gesinnung könnte mit der Abstammung aus Slowenien zusammenhängen, wobei bemerkenswert ist, daß die letzten Worte, die man aus seinem Munde vernehmen konnte, nicht in deutscher, sondern in italienischer Sprache vorgebracht wurden.

Ist dies Buch also nun wirklich die Lebensbeichte eines alten Bischofs? Wohl nicht, wenn er auch selber auf S. 14 eine solche Andeutung macht. Der Verlag hätte gut getan, den von Hudal vorgesehenen Titel ‚Abschied von Rom, Erlebnisse und Erkenntnisse' zu belassen. So wäre es für den Eingeweihten leichter verständlich, daß zum Beispiel aus dem Manuskript noch das Kapitel ‚Begegnungen', welches über Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Politiker und andere Persönlichkeiten handelt, vom Vf. selbst herausgerissen wurde.

Ist das Buch ein Paukenschlag, ist es wirklich ein Trostbuch für die gebildete deutsche christliche Jugend geworden (22)? Dazu ist es vor allem auch viel zu spät erschienen, ja es besteht die Gefahr, daß die Jugend von heute es auffaßt als ein Eingestehen jener Mitschuld am „Faschismus", die sie der vorangegangenen Generation sicherlich viel zu scharf und manchmal sogar ungerechterweise vorwirft.

In sehr eindrucksvoller Weise hat der zweite Nachfolger Hudals als Rektor der Anima, der nunmehrige Weihbischof Dr. Alois Stöger von St. Pölten, in der Leichenrede festgehalten: „Hudal hat in seinem Leben nie das erreicht, was ihm vorschwebte." Man muß zustimmen: Leider auch mit diesem Buche nicht.

Wien Josef Lenzenweger

Agrell, Göran: **Work, Toil and Sustenance.** An Examination of the View of Work in the New Testament, Taking into Consideration Views Found in Old Testament, Intertestamental, and Early Rabbinic Writings. – (Lund): Håkan Ohlsson (1976). X, 261 S. kart.

A. setzt an W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel (1954) und dessen Vorgängern aus, daß sie das Alte Testament einseitig interpretiert haben (von Sir und den rabbinischen Aussprüchen her), daß sie die neutestamentlichen Texte ohne den Blick auf die moderne Quellenkritik, Form-, Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte interpretiert haben. Sie finden mit wenig Vorbehalten die Sicht Jesu in den synoptischen Evangelien, wie ihnen die deutero-paulinische Tradition Paulus darstellt. Hier liegen die Gründe dafür, daß der Autor es notwendig fand, die Anschauung von Arbeit im Alten Testament, im Judentum, im Neuen

Testament nach dem heutigen Forschungsstand genau zu analysieren.

Nach einer vorläufigen Untersuchung der neutestamentlichen Texte kommt er auf drei Fragen, denen er die verschiedenen Stoffgruppen sodann unterwirft: 1) What is the relation between „Man works" and „Man serves God"? 2) ... between „Man works" and „Man receives his sustenance"? 3) ... between „Man works" and „Man toils/suffers"? (4). Das Ergebnis für das Neue Testament sieht dann so aus: In der frühen synoptischen Tradition (Q) und vielleicht schon bei Jesus selbst unterliegt Arbeit ihrer negativen Aspekte wegen einer strengen Kritik. Im Zusammenhang mit der starken Erwartung des Kommens des Gottesreichs wird zumindest die Gruppe der Charismatiker ermahnt, die harte Arbeit aufzugeben, im Vertrauen darauf, daß Gott für sie sorgt und sich selbst der Sache des Gottesreichs zu widmen. Bei Mattäus und in den paulinischen Briefen ist dieser Gesichtspunkt gemildert, zum Teil, weil die Parousieerwartung hier nicht mehr so stark war wie im Q-Material. Für Paulus ist das gegenwärtige Zeitalter charakterisiert durch eine Spannung zwischen Naherwartung und der Notwendigkeit, mit dem Leben in dieser Welt zu Rande zu kommen um der Mission willen. Die paulinische Auffassung von Arbeit für den eigenen Lebensunterhalt liegt der später mehr positiven Sicht der Arbeit in der deuteropaulinischen Tradition zugrunde. Diese späte Sicht steht in Verbindung zu den Veränderungen und zum Schwinden der eschatologischen Hoffnung. In den Pastoralbriefen schließlich ist Arbeit mit dem göttlichen Schöpfungsauftrag eng verbunden. Theologisch gesehen sind all diese Variationen in der Arbeitsauffassung von einer je verschiedenen Sicht der Eschatologie bedingt.

Der Autor baut seine Konklusionen auf einem tragfähigen exegetischen Fundament auf, worüber er in zahlreichen Anmerkungen Rechenschaft gibt. Das Verzeichnis der einschlägigen Literatur hätte etwas lückenloser sein können. So fehlen etwa: J. A. Kleist, ‚Ergon', CBQ 6 (1944) 61–8; H. Weinstock, Arbeit und Bildung, Heidelberg 1954; P. Termes Ros, El trabajo según la Biblia, Barcelona 1955; F. Gryglewicz, La valeur du travail manuel dans la terminologie grecque de la Bible, Bib 37 (1956) 314–337; ders., The Gospel of the Overworked Workers, CBQ 19 (1957) 190–198; P. de Haes, Doctrina de labore humano in V. T., Coll. Mechl. 28 (1958) 370–373, 497–500; E. Testa, Il lavoro nella Bibbia, Assisi 1959; W. Pesch, Zur Exegese von Mt 6,19–21 und Lk 12,33–34, Bib 41 (1960) 356–378; F. Vattioni, ‚Il lavoro nei primi tre capitoli della Genesi', Studi Sociali 1 (1961) 109–19; I. Engnell/B. Gärtner, The Biblical Attitude to Work, Svensk Ex. Arsb. 26 (1961) 5–18.

Graz Johannes B. Bauer

Tigcheler, Jo: **Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique.** Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son commentaire sur Zacharie. – Nijmwegen: Dekker & van de Vegt 1977. XIII, 196 S. (Graecitas Christianorum Primaeva Fasc. 6) Ppb. dfl. 75.–

Hermeneutik umfaßt auch die Geschichte der Hermeneutik. Darüber herrscht kein Streit. Inwiefern jedoch Untersuchungen zur Geschichte der Hermeneutik einen Beitrag zur Lösung hermeneutischer Grundfragen leisten, ist nicht so sicher. Am wenigsten erwartet man wohl von der allegorischen Auslegungsmethode; ihr „vorwissenschaftlicher" Charakter scheint abgemachte Sache zu sein, obwohl zumindest ein Gefühl dafür aufgekommen ist, daß man die Unwissenschaftlichkeit der Allegorese nicht mit ihrer Willkürlichkeit allein begründen kann. Origenes hat für das frühchristliche Schriftverständnis die ersten greifbaren Grundlagen reflektiert und dargestellt. Aber mit den Arbeiten von J. Daniélou, H. de Lubac, R.P.C. Hanson and R. Gögler hatte sich ein neuer Anlauf, frühchristliche Allegorese zu verstehen, erst einmal erschöpft. Da erschienen neue Texte aus dem Papyrusfund von Tura, die bisher nicht bekannte Kommentare von Didymus dem Blinden zugänglich machten. Es ist verständlich, daß man diese Kommentare aus der alexandrinischen Tradition auf ihre Auslegungsmethode hin untersuchte. L. Doutreleau gab in seiner Ausgabe des Sacharja-Kommentares eine erste Analyse (Sources Chrétiennes Nr. 83–85, 1962); zehn Jahre später veröffentlichte W. Bienert seine Dissertation „‚Allegoria' und ‚Anagoge' bei Didymus dem Blinden von Alexandrien" (Patristische Texte und Studien Nr. 13, 1972) und korrigierte Doutreleau an einem entscheidenden Punkt, indem er einen Unterschied zwischen Allegorie und Anagoge nachwies.

T. schließt sich an diese Forschungsgeschichte an und baut auf ihr auf. In einem ersten Kapitel (4–51) werden die Einsichten von H. de Lubac in anschaulicher und übersichtlicher Weise referiert. Damit soll der Kontext angegeben werden, in dem sich T. versteht, wie die Überschrift zeigt: „La conception traditionelle de l'exégèse allégorique." Die Funktion dieses Kapitels ist eine Aufarbeitung des Forschungsstandes; sie ist abgestellt auf eine Sachfrage im Gegensatz zu einer historischen Frage, da eben Origenes nicht nur der Hauptzeuge für die alexandrinische Exegese ist, sondern auch bisher ihr einzigster Zeuge war.

Kap. II (52–151) ist das Kernstück der Arbeit. In, man darf wohl sagen, mustergültigen und eingehenden Analysen werden die wesentlichen exegetischen Termini bei Didymus untersucht und erklärt. T. beschränkt sich auf den Sacharja-Kommentar, aber das ist kein Nachteil, da das Material ausreichend ist. Die Untersuchungen gelten vier Termini und ihren Wortfeldern. Die Methode der Untersuchung bezeichnet T. als semantisch. Jedes Vorkommen der Termini wird vorgeführt, sowohl in seinem griechischen Wortlaut wie auch in einer Übersetzung, die die Bedeutung der Wörter in ihrem Sprachzusammenhang darstellt. Erläuterungen sollen den in der Übersetzung erfaßten Sinn begründen. Anschließend an jeden der vier Unterabschnitte vergleicht T. seine Ergebnisse mit denen von Doutreleau und Bienert und kann m. E. in überzeugender Weise präzisieren und weiterführen. Also 1) πρὸς ῥητόν: „au niveau du texte comme tel, par rapport au texte comme tel" (etwa: auf der Textebene als solcher, in Bezug auf den Text wie er dasteht). Der Gewinn gegenüber Bienert ist die Übersetzung, während die zusammenfassende Definition mit ihm übereinstimmt. 2) κaθ' ἱστορίαν: „effectif, au niveau des faits, en égard à la matérialité des faits" (etwa: faktisch, auf der Ebene der Fakten, in Bezug auf den Tatbestand). Neu gegenüber Doutreleau und Bienert ist die exakte Erfassung des Unterschiedes zwischen den beiden Aspekten des sog. Literalsinnes. Auf der einen Seite steht die „innere Logik des vorliegenden Textes" (so Bienert); auf der anderen Seite ist im Gegensatz zu Bienert nicht so sehr ein allgemeiner Sachverhalt gemeint, der wissenschaftlichem Forschen nachprüfbar ist (Bienert lehnt sich zu stark an die Lexikonformulierung an), als vielmehr die konkreten Fakten, die der Text berichtet. 3) κατ' ἀναγωγήν: „la portée, sens profond" (etwa: Bedeutung, Tragweite), insofern ein neues und weiteres Beziehungssystem hergestellt und der ursprüngliche vom Text gegebene sprachliche Kontext überschritten wird. Das hatte schon Bienert gesagt, ohne aber besonders über die doppelte Bewegung (tieferer Sinn, der im Text selbst liegt bzw. der vom Exegeten hergestellt wird) zu reflektieren. T. stellt diese doppelte Bewegung aus dem semantischen Befund fest, untersucht aber nicht, ob Didymus sich in seiner ausgeführten Exegese daran hält. 4) κατ' ἀλληγορίαν: „entendre au sens figuré, du point de vue du langage figuré" (etwa: metaphorische Sprache, bildlich). Damit ist die Feststellung oder der Hinweis auf das Phänomen gemeint, nicht aber eine Auslegung von bildlicher Sprache. Unklar bleibt dabei, inwiefern Didymus immer schon eine bildliche Bedeutung parat hat, noch bevor er sich auf den tieferen Sinn einläßt. Auch müßte hier noch der Ausdruck „nach dem Gesetz der Allegorie" eingeordnet werden, der z. B. im Genesiskommentar mehrmals erscheint.

Bienert sagte, daß Allegorese eine „Technik" und „Auslegungsmethode" sei, und setzte seiner Arbeit den Nachweis zum Ziel, daß Allegorese eine neutrale wissenschaftliche Methode sei, deren Dienstfunktion von der theologischen Anagoge beurteilt, bestimmt und gerechtfertigt werde. Dagegen – m. E. zu Recht – weist T. nach, daß im Sprachzusammenhang des Didymus das Sprachfeld „Allegoria" nur das Vorhandensein oder die Möglichkeit einer bildhaften Sprachebene anzeigt. Es scheint sich nur um Formulierungsnuancen zu handeln, aber es geht in Wirklichkeit um die Beurteilung der ganzen exegetischen Bewegung.

In Kap. III (152–185) zieht T. die Konsequenzen seiner eigenen Analysen aus: „La structure herméneutique de l'exégèse de Didyme et l'interprétation traditionelle de l'exégèse allégorique." Reichhaltige Indices beschließen das Buch. Die Bibliographie ist durch diejenige von Bienert zu ergänzen.

In der Meinung von T. unterliegt der Auslegungsmethode des Didymus eine hermeneutische Struktur, die sich in folgenden Fragen vorwärtsbewegt: a) „Qu'y a-t-il au niveau du texte en tant que tel?" b) „Que s'est-il produit des choses relatées dans le texte biblique?" Daran schließt sich die ganz formale Frage an: c) „Un mot peut-il être pris au sens figuré et la réalité qu'il exprime peut-elle être considérée comme une image?" Und schließlich d) „Quelle est dès lors la signification profonde, la portée ou extension de ce texte biblique?" (173; vgl. 154–158). In diesen vier Fragen erkennt T. die hermeneutische Bewegung des Auslegers; darüber hinaus meint T. nachweisen zu können, daß den vier Fragen eine hermeneutische Struktur zugrundeliege. Im Unterschied zu Bienert behauptet T., daß alle vier Komponenten hermeneutischer Art seien, und bestreitet Bienert, daß Anagoge eine ‚metabasis eis allo genos' (scil. in den Bereich der Theologie) sei. Es steht also zur Debatte die allgemeine und offene, d. h. wissenschaftliche Art der allegorischen Auslegungsmethode. Bienert verficht die These, daß die Allegorese als solche eine Wissenschaft ist, die der Philologie der Spätantike eigentüm-

lich ist; diese Technik hätten sich die Christen, d. h. hier Didymus, angeeignet und dann in einem weiteren Schritt in einer theologischen Gedankenbewegung dem eigentümlich christlichen Anliegen untergeordnet. Will man diese These in die weitere Geschichte der Hermeneutik einordnen, so behauptet sie, daß der Anstoß an der Allegorese als exegetischer Methode behoben wird, weil die Technik der Allegorese im engeren Sinne nach Bienert eine allgemeine philologische Methode neutraler Art ist und die Christen sie nur im Rahmen theologischer Sachkritik akzeptierten. Theologische Sachkritik ist nach Bienert die Belehrung des Menschen über seine wahre Bestimmung und über Gottes Heilsplan mit dem Menschen (vgl. Bienert S. 162). Den Kanon für diese Sachkritik liefere das Neue Testament, das keiner „geistlichen" Auslegung bedarf. Für Bienert gibt es also nur einen Schriftsinn, und die Spannung zwischen „wörtlichem" und „geistlichem" Verständnis entspricht der Spannung zwischen den beiden Testamenten. Der Anstoß, daß die Allegorese willkürlich sei und sich darüber hinaus einer nicht-christlichen Methode ausliefere, wird also verlagert und besteht nun in der Frage, mit welcher Berechtigung man das Alte Testament durch das Neue Testament entschlüsselt.

T. behauptet für Didymus eine andere Auslegungsbewegung, und ich glaube, er hat recht. Er zeigt, daß die Bedeutung und Tragweite des Textes, also die Anagoge, keineswegs durch das Neue Testament und Christus als geistlicher Ebene gegeben sind, sondern daß der neue Kontext, in dem sich die tiefere Bedeutung eines Textes erschließt, das eigene christliche Leben ist (vgl. S. 116/7 u. 183/4). Statt von Willkür spricht T. von Freiheit und Einfallskraft, die den tieferen Sinn der biblichen Texte aufdeckt. M. a. W. er bestreitet, daß die allegorische Auslegung ein theologisches Kriterium in sich einschließt; denn die tiefere Bedeutung der alttestamentlichen Texte ist nicht auf die Beziehung zum Neuen Testament beschränkt, sondern umfaßt auch die Kirche.

Mit seiner These, daß der allegorischen Auslegung eine hermeneutische Struktur zugrundeliegt, hat T. den Anschluß an heutige hermeneutische Reflexionen hergestellt. T. weist am Schluß selbst darauf hin (vgl. S. 184/5). Ohne voreilig den Unterschied zwischen historischer Untersuchung und systematischer Überlegung verwischen zu wollen, sei doch daran erinnert, daß historisches Interesse selten im luftleeren Raum steht. Bienert findet auf seine Weise bei Didymus eine Analogie zur exegetischen Methode, wie sie u. a. in der Tradition von R. Bultmann praktiziert wird (Stichwort: theologische Sachkritik im Hinblick auf eine angeblich neutrale philologische Methode). T. findet bei Didymus eine Analogie zur dialogischen und strukturalistischen Hermeneutik (vgl. H. G. Gadamer und P. Ricoeur). Heutige Überlegungen leiten bei beiden zu historischem Verstehen und m. E. wird T. den Texten, d. h. dem historischen Phänomen besser gerecht. Nach Vorliegen der Untersuchungen von T. bleiben zwei Fragen unbeantwortet bzw. stellen sich zwei Fragen: 1) Wie wird die hermeneutische Struktur im konkreten Fall durchgeführt? Wie funktioniert der Kontext des eigenen christlichen Lebens, um die Schrift zu erhellen und ihre tiefere Bedeutung zu erschließen bzw. sich von der Schrift etwas sagen zu lassen im Sinne eines echten Dialoges? Welches ist der Kontext des eigenen christlichen Lebens, aus dem heraus der Ausleger an die Schrift herantritt? Wahrscheinlich sollte man zur Beantwortung dieses Fragenkomplexes Kommentare verschiedener Autoren zum gleichen biblischen Text heranziehen, wie es beispielsweise zu den Psalmen jetzt möglich ist; denn dann sieht man sehr deutlich, daß selbst in der gleichen Tradition allegorischer Methode der Kontext sehr unterschiedlich ist, wie z. B. bei Eusebius von Caesarea der wahre Gottesverehrer, bei Didymus der asketische Heilige etc., weil die Psalmen ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt interpretiert werden, wer in ihnen spricht. Nur wenn man den mitgebrachten Kontext des Auslegers für sich untersucht, kann man überhaupt fragen, ob in den Text willkürlich hineingelesen wird oder in welchem Ausmaß der biblische Text jeweils die eigene Situation beleuchtet und erhellt.

Damit ist zu allererst eine historische Aufgabe gestellt, aber des Historikers Untersuchung erschöpft sich nicht in dem Urteil, daß bei Didymus nun einmal eine hermeneutische Struktur zugrundeliegt oder daß – falls sich das erweisen läßt – Didymus in einen Dialog mit dem biblischen Text eintritt. Immerhin wäre auch ein solcher Nachweis nicht sinnlos, da ja die dialogische und strukturalistische Hermeneutik behauptet, daß sich alles Verstehen und nicht nur unser heutiges so vollzieht. Vielmehr kann an einem historischen Fall durchgerechnet werden, wie sich Exegese strukturalistischer Konvenienz vollzieht, was die zweite Frage impliziert: 2) Was kann man über die sachliche Frage nach dem Wert und Funktionieren des Schemas strukturalistischer Hermeneutik lernen, wenn sie an einem historischen Modell, das doch irgendwie anders als unser heutiger Zugang zu Texten ist, durchexerziert wird? Und zwar durchexerziert wird mit keinem anderen Ziel, als zu sehen, was Didymus eigentlich macht, wenn er die Bibel interpretiert? Sollte bei Didymus, wie T. wahrscheinlich gemacht hat, eine hermeneutische Struktur vorliegen, die einem heutigen hermeneutischen Modell nicht unähnlich ist, so müßte gerade die Allegorese der Alexandriner dazu reizen, Möglichkeiten und Grenzen dieses Modells besser zu erkennen; denn die Allegorese ist aus heutiger Sicht anstößig, weil sie die biblischen Texte zu vergewaltigen scheint.

Die hier zusätzlich gestellten Fragen legen wohl Zeugnis davon ab, welche Grundlagen T. (und Bienert) in diesem Zusammenhang gelegt haben.

Claremont Ekkehard Mühlenberg

Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse t. I. Texte inédit d'après un papyrus de Toura. Introduction, édition, traduction et notes par Pierre Nautin avec la collaboration de Louis Doutreleau. – Paris: Éditions du Cerf 1976. 335 S. (Sources Chrétiennes Nr. 233) br. FF 174.–

Mit erheblicher Verspätung wird endlich auch der Genesiskommentar des Didymus ediert – einer Verspätung, die mit gutem Grund entschuldigt ist. Denn im Ägyptischen Museum von Kairo befanden sich von den 252 Seiten des Kodex nur 123, während die übrigen Seiten den Hg. erst kürzlich durch private Großzügigkeit zugänglich gemacht wurden. 13 Seiten sind bisher unauffindbar geblieben. Band I, dem der zweite Band 1978 folgen soll, umfaßt die Seiten 1–145 mit dem Kommentar zu Gen. 1,1–4,26.

Die Einleitung (11–29) ist knapp gehalten. Der Kodex ist zwischen dem VI. und VII. Jh. auf Papyrus geschrieben worden und hat keinen Titel; die Identifizierung mit Didymus von Alexandrien stützt sich auf die Überlieferung in den Oktateuchkatenen. Der Kopist folgt dem Kommentarschema mit abgesetzten Lemmata, was er allerdings häufig vernachlässigt. Die ersten 19 Seiten des Kodex sind ziemlich stark beschädigt, so daß der Kommentar zu Gen. 1,1–5 kaum zu rekonstruieren ist. Nautin folgt in seiner Notierung den Seiten und Zeilen des Kodex; das Zitieren ist also einfach gemacht. Weiterhin werden minutiös alle Beschädigungen ausgezählt. Der griechische Text ist treu umgeschrieben und aufgelöst worden; Vorschläge zur Füllung von Lücken sind meistens durch die Übersetzung gemacht; infolgedessen wird das Bild vom Zustand der Textvorlage kaum beeinträchtigt. Die Parallelüberlieferung in den Katenen ist notiert, auch die Anonyma aus Procopius. Der Textapparat verzeichnet die genauen Lesungen des Papyrus; ein zweiter Apparat gibt die biblischen Zitate, Paraphrasen und Anspielungen. Anmerkungen sind zu der Übersetzung eingetragen; sie beziehen sich meist auf die Genesishomilien des Origenes. Textherstellung und Druckbild sind sehr gut gelungen und lassen nur für den eingeweihten Philologen ahnen, welcher Arbeitsaufwand dahintersteht.

Didymus folgt der Genesisinterpretation des Origenes auf Schritt und Tritt; für die wörtliche Auslegung könnte er auch des Basilius Homilien zum Hexaemeron benutzt haben (vgl. zu Gen. 1,20–23). Die sog. geistliche Auslegung geht eigene Wege, obwohl des Origenes Vorlage unverkennbar bleibt. Das Hauptinteresse an diesem Kommentar wird also in einem besseren Verständnis der Geschichte des Origenismus bestehen.

Claremont Ekkehard Mühlenberg

Petraglio, Renzo: **Lingua latina e mentalità biblica nella Passio Sanctae Perpetuae.** Analisi di caro, carnalis e corpus. – Brescia: Morcelliana (1976). 165 S. Ppb. Lit. 3.500

Vf. dieser Studie, einer von der Phil. Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz angenommenen Doktorarbeit, hat es sich zum Ziel gesetzt, die Bedeutung der Begriffe caro, carnalis und corpus in der Passio Perpetuae zu studieren. Ausgangspunkt seiner Untersuchung ist die von A. Fridh, Le problème de la passion des Saintes Perpétue et Félicité (Göteborg 1968) = Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XXVI, entwickelte Hypothese zur Verfasserfrage (vgl. S. 13). Nach Fridh dürfte der Ich-Bericht des Saturus in c. 11–13 ursprünglich griechisch geschrieben oder diktiert worden sein. Von diesem Bericht hat man früh eine lateinische Übersetzung angefertigt. Diese wurde von einem Redaktor mit dem

lateinisch verfaßten Ich-Bericht der Perpetua (c. 3–10) verbunden, der selbst eine Einleitung schrieb (c. 1 u. 2) und den Bericht über das Martyrium anfügte (c. 14ff). Da man bereits einen Teil der Passion auf Griechisch besaß, übersetzte man schließlich auch das übrige in diese Sprache. Der lateinische Redaktor ist nach Fridh wahrscheinlich nicht Tertullian, wohl aber ein Zeitgenosse dieses Autors und der von ihm berichteten Ereignisse. P. notiert in seinen stilkritischen Untersuchungen eine ganze Reihe von Beobachtungen, die die Hypothese Fridh's stützen können. Im Sinne einer besseren Übersichtlichkeit richtet er sich in der Disposition der Arbeit jedoch nicht nach der von ihm geteilten Sicht, sondern bespricht die einzelnen Stellen in der Reihenfolge, in der sie im Gesamttext aufeinander folgen (16).

Es handelt sich um 10 Stellen, an denen die obengenannten Wörter begegnen. Vf. widmet jeder von ihnen unter besonderer Berücksichtigung des Kontextes eine ausführliche Interpretation. Die einzelnen Wörter und Wendungen dieser Stellen werden daraufhin untersucht, ob sie in der klassischen Literatur begegnen, ob sie der Umgangssprache entstammen oder ob sie in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt sind. Im Rahmen dieser Untersuchungen bestimmt Vf. dann die Bedeutung von caro, carnalis und corpus. Zum Schluß faßt er seine Ergebnisse zusammen. Das Wort corpus wird im geläufigen Sinn der lateinischen Umwelt verstanden und meint den Körper als Teil des Menschen im Unterschied zur Seele. Es ist also nicht wie im semitischen Denken der ganze Mensch unter dem Aspekt seiner Körperlichkeit gemeint. Das Wort caro wird einmal im Sinn der lateinischen Tradition gebraucht: In 4,3 (Ich-Bericht der Perpetua) bezeichnet carnes die verschiedenen Teile des menschlichen Körpers. Sonst ist der biblische Sprachgebrauch bestimmend, jedoch mit der Einschränkung, daß bis auf eine Stelle das nicht-biblische dichotomische Menschenbild mit dem Wort verbunden wird. In 1,4 zitiert der Redaktor Apg 2,17f und indirekt Joel 3,1f. Hier bedeutet omnis caro im semitischen Sinn: jeder Mensch. In allen anderen Fällen begegnet der ursprünglich biblische Begriff in der Uminterpretation entsprechend dem dichotomischen Verständnis des Menschen. Mit dem Wort kann eine negative Kennzeichnung verbunden sein: die Schwäche des Fleisches. Doch ist dieser Zug nicht vorherrschend.

Als Ergebnis der dem Stil der 10 Stellen gewidmeten Untersuchung hält Vf. fest, daß sich ein Unterschied zwischen dem Redaktor, Perpetua und Saturus feststellen läßt. Am stärksten literarisch geprägt ist der Teil des Redaktors. Perpetua schreibt einfacher, jedoch nicht ohne literarische Formung. Der Teil des Saturus schließlich trägt stärker das Gepräge der Umgangssprache (im Griechischen wie auch im Lateinischen). Vf. wendet sich gegen die Kennzeichnung des christlichen Lateins als einer Sondersprache. Der einzelne Autor steht mit seiner Individualität im Spannungsfeld von literarischer Tradition, Volkssprache und biblisch-kirchlicher Überlieferung. Die Welt der Bibel prägt das Latein eines christlichen Autors, doch gibt es daneben die Einflüsse der literarischen Tradition und der Umgangssprache. Den Abschluß des Buches bilden eine umfangreiche Bibliographie, ein Sachregister und zwei nützliche Indizes der untersuchten griechischen und lateinischen Wörter.

Vf. hat gut daran getan, eine klare Zusammenfassung seiner Ergebnisse an den Schluß des Buches zu setzen. Ohne diese Zusammenfassung wäre das Buch ein Konglomerat vieler nebeneinandergestellter Einzeluntersuchungen geblieben. Zwischendurch hat man schließlich den Eindruck, vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr zu sehen. Eine durchgehende rote Linie ist streckenweise nicht erkennbar. Das Vorkommen der Wörter caro, carnalis und corpus an 10 Stellen ist Vf. Anlaß, die einzelnen Wörter und Wendungen des jeweiligen, von ihm abgegrenzten Kontextes zu untersuchen. Ihm geht es um die Charakterisierung des Stils; doch fragt er nicht, ob seine Auswahl von Stellen repräsentativ genug ist, um allgemeine Aussagen, wie er sie wagt, zu rechtfertigen. Zu fragen ist auch, ob es genügt, die Begriffe caro und corpus zu untersuchen, ohne gleichzeitig den Komplementärbegriffen wie anima, animus, spiritus die gleiche Aufmerksamkeit zu widmen. Meines Erachtens will die Arbeit zu viel und zu wenig. Sie will von einer kleinen Basis aus allgemeine Aussagen machen und verzichtet andererseits darauf, das Wortfeld, in dem caro und corpus stehen, zu untersuchen. Eine Erklärung dafür finde ich in der Einleitung. Vf. hatte sich vorgenommen, ausführlich Phonetik, Morphologie, Syntax und den Stil der ganzen Passio zu studieren. Da sich diese Arbeit nicht in begrenzter Zeit leisten ließ, hat er sich auf eine Sondierung beschränkt (11f). Das ist sicherlich legitim. Voraussetzung ist allerdings eine sehr exakte methodische Reflexion über den dabei einzuschlagenden Weg. Die Rechtfertigung S. 12f genügt m. E. nicht.

Das Vorwort erscheint mir wortreich und bekennerhaft. Den Manichäismus sollte man auch nicht in Form einer Frage mit der Passio Perpetuae in Verbindung bringen (8); er entstand erst nach der Abfassung dieser Schrift. Abschließend läßt sich sagen, daß das Buch viele wertvolle Informationen enthält, die durch die Register erschlossen sind. Gewünscht hätte man sich allerdings eine stärkere Strukturierung des Ganzen und eine strengere methodische Reflexion.

Mainz Theofried Baumeister

Studia Patristica, Vol. XIV. Papers presented to the Sixth International Conference in Patristic Studies held in Oxford 1971: Part III, **Tertulian, Origenism, Gnostica, Cappadocian Fathers, Augustiniana.** Ed. by Elizabeth A. Livingstone. With a Cumulative Index of Contributors to St. P. Vols. I–XIV. – Berlin: Akademie Verlag 1976. X, 502 S. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd 117). br. M 96.–

Der 14. Band der Studia Patristica enthält einen Teil der Arbeitspapiere der 6. Internationalen Patristischen Konferenz in Oxford vom Sept. 1971, die sich mit Tertulian, Origenes, dem Gnostizismus, den Kappadozischen Vätern und Augustinus beschäftigen. Die behandelten Themen sind verschieden, sowohl was ihren Ausgangspunkt als auch ihre Untersuchungsmethode angeht.

Unter folgenden Aspekten beschäftigte man sich mit Tertulian: seine Kenntnis der griech. und röm. Geschichte (T. B. Barnes); die Beziehungen zwischen Kirche und Römischen Reich im Apologeticum (R. F. Evans); die Tertulian-Rezeption bei Erasmus (S. L. Greenslade); einige Feststellungen über die Christen der Oberschicht im Afrika Tertulian's (D. E. Groh); häretische Elemente, die in De Carne Christi festzustellen sind (J. P. Mahé); die Bußpraxis bei den Montanisten (F. E. Vokes). Es muß hier noch ein kurzer seltsamer Artikel hinzugefügt werden, der irrtümlich in das Kapitel über Origenes geraten ist, worin der Autor sich anschickt nachzuweisen, daß der Modalist Praxeas, den Tertulian angreift, in Wirklichkeit der nur unter diesem Namen versteckte Irenäus sei (S. G. Hall).

Das Kapitel mit der Überschrift „Origenism" umfaßt folgende Themen: Angelologie des Origenes (C. Blanc); seine Lehre von der Gottesliebe (W. J. P. Boyd); sein eigenes und das rabbinische Verständnis der hebräischen Bibel (N. R. M. de Lange); das Wort „Arche" im 1. Buch eines Joh.-Komm. (E. Früchtel); die Interpretation des Bußaufrufs Johannes des Täufers (O. Linton); der Angriff des Methodius auf Origenes in De Libero arbitrio (L. G. Patterson); die Diskussion des Peri Archon über die finale Körperlichkeit oder Nichtkörperlichkeit der vernunftbegabten Geschöpfe (J. Rius-Camps); die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos alethes (W. Ullmann). Der Abschnitt über die Gnostik: Der Terminus Technicus „Hysterema" (K. N. Booth); die Bedeutung des Begriffs „Das Ganze" (A. H. B. Logan); die Probleme des Thomas Evangeliums (J. E. Ménard); ein Interpretationsversuch der NagHammadi-Texte aus der Verstehenswelt des alexandrinischen Christentums (M. Nold); das Evangelium der Ägypter (R. McL. Wilson).

Im Kap. über die Kappadozischen Väter ist behandelt: die älteste handschriftliche Tradition der Predigten Basilius' von Caesarea über „Hexaëmeron" (E. A. de Mendietta); die Einheit der menschlichen Natur in der Polemik Basilius' und Gregor von Nyssia gegen Eunomius (D. L. Balás); die Kritik an Kaiser Julian durch Gregor von Nazianz (J. Bernardi); Hellenismus und Christentum in Rede 25 von Gregor von Nazianz (J. Coman); De Baptismo 1 des Pseudo Basilius (A. J. M. Davids); das Fortschreiten in der Vervollkommnung nach Vita Moysis von Gregor von Nyssia (E. Ferguson); die traditionelle Apologetik in Contra Eunomium desselben Autors (A. Meredith); die moralische und die asketische Doktrin Basilius' (F. X. Murphy); Theoria und Praxis bei Gregor von Nazianz (T. Špidlík); einige Anmerkungen zum Text der ersten theologischen Rede Gregors von Nazianz (L. R. Wickham, F. J. Williams); das Problem der orthodoxen Taufe für Gregor von Nazianz (D. F. Winslow).

Endlich und schließlich zu Augustinus: die Gliederung von Sinn und Zeichen in De doctrina christiana (G. H. Allard); der Aufbau der Confessiones nach dem Sinn „recurrens in te unum" (R. D. Crouse); den Begriff der gratia generalis in De vocatione omnium gentium von Prosper d'Aquitaine (P. de Letter); die Überlieferung des Textes Expositio in epistolam ad Galatas (J. Divjak); die Misere der Kinder nach den Confessiones und dem antipelagianischen Schriften (W. Eborowicz); die Ecclesiologie der Donatisten (R. B. Eno); den Einfluß der De catechizandis rudibus im 17. Jahrh. in Frankreich (A. Etchegaray Cruz); die Formel „credo (in) remissionem peccatorum" zu Beginn der pelagianischen Polemik (V. Grossi); Johannes 1, 2–3 bei Augustin (F. Hockey); De doctrina christiana und die klassische Paideia (E. Kevane); die Memesis bei Plotin und in zwei Texten des früheren Augustinus (G. J. P. O'Daly); die Erfahrungen des kirchlichen Lebens in der Conversion des Augustinus (J. Oroz Reta); die Aktualität der Grundideen zur Exegese in De doctrina christiana (S.

Pieszczoch); und schließlich Bemerkungen über den Aufbau einiger Pseudo-Augustinischer Briefe (F. Römer).

Im Folgenden einige Beobachtungen über die Origenes betreffenden Artikel. Die überreiche Literatur zur Buße in seinem Werk – zitiert sei nur K. Rahner, „La doctrine d'Origène sur la pénitence", Recherches de Science Religieuse 37, 1950, 47–97, 252–286, 422–456 – hat seit langem die Interpretation widerlegt, die Döllinger und Harnack zu Peri Euches XXVIII gegeben haben und die F. E. Vokes S. 72 wieder aufnimmt, wahrscheinlich ohne sich der Diskussion, die dieser Text ausgelöst hat, bewußt zu sein: es ist nicht mehr möglich, Origenes den Angriffen Tertulians und des Verfassers des Elenchos auszusetzen. Der letztgenannte Text tadelt Priester und Bischöfe, die schweren Sündern lediglich durch ihr Gebet vergeben haben, ohne sie der öffentlichen Buße zu unterziehen. Dies erklärt sich ganz eindeutig durch das Fragment XXVI, über den ersten Korintherbrief. (Cl. Jenkins, Journal of theological studies IX, 1908, S. 366, Zeile 15). Im Sinne des Autors verstanden, befände der Text sich im Widerspruch zu Origenes gesamter Bußlehre.

Der Beitrag W. J. P. Boyd's, in dem er Origenes Auffassung der Liebe mit der des Evangeliums vergleicht, kann nicht befriedigen, da die zweite auf rigide Weise dargestellt wird. Daß Gott der einzige sei, den „du von ganzem Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deinem ganzen Verstand, und mit deiner ganzen Kraft lieben sollst" (Mk 12,30) erscheint völlig im Einklang mit dem Evangelium: ein Geschöpft auf eben diese Weise lieben heißt es an Gottes Stelle setzen, es zu einem Idol machen. Den Nächsten hingegen sollst Du lieben „wie dich selbst" (Mk 12,31). Gott liebt zwar den Sünder (Mt 5, 44–48), und es ist eben diese Liebe, die ihn rettet. Jedoch ist Origenes zu Recht sehr davon überzeugt, daß diese Liebe, wenn sie vom Menschen nicht aufgenommen und angenommen wird, wenn ihr vom Menschen kein Empfang bereitet und nicht erwidert wird, wirkungslos und blockiert bleibt, da Gott niemals die Anhängerschaft der Menschen erzwingt. Die Passagen des Origenes über die Hierarchie der Liebe, erscheinen nicht im Widerspruch zum Evangelium: an erster Stelle gibt es die Liebe zu Gott, der, falls notwendig, alles geopfert werden muß; dann gibt es die Liebe zu den Eltern, noch einmal bekräftigt in Mt 15, 3–6 und weiterhin die zur Gattin, von Paulus unterstrichen in Ep 5, 22–23.

Zum Beitrag L. G. Patterson läßt sich folgendes sagen: wenn Methodius in seinem De libero arbitrio Origenes angreift, indem er zurückweist, Gott sei ein Handwerker, der einer präexistenten Materie Form gäbe, so bleibt uneinsichtig, inwiefern dies wirklich Origenes treffen kann, der mehrmals die Auffassung einer geschaffenen Materie bekämpft (Peri Archon IV, 4, 7–8) und behauptet, Gott habe alles aus dem Nichts geschaffen (Kommentar zu Johannes I, 17,103). Folglich hat Methodius Origenes nicht begriffen. Dieser Schluß ist umso wahrscheinlicher, als De Resurrectione ebenfalls auf einer großen Sinnverdrehung beruht, insofern nämlich der körperliche Eidos, das für Origenes das methaphysische Prinzip der Identität des Körpers innerhalb des unablässigen Flusses der materiellen Elemente im Organismus darstellt, von Methodius im gewöhnlichen Sinn der äußeren Erscheinung verstanden wird. Vergleichbares gilt für De Creatis, wo Methodius nicht begreift, daß die Gott mitewige Schöpfung vergleichbar der intelligiblen Welt der platonischen Ideen oder der stoischen Vernunftwahrheiten ist, die im Wort-Weisheit enthalten und von aller Ewigkeit her von Gott in der Nachfolgeschaft seines Sohnes geschaffen ist, wie es deutlich Peri Archon I, 4, 3–5 erklärt.

Der Artikel von J. Rius-Camps, der schon in Vetere Christianorum 10, 1973, 291–304 veröffentlicht wurde, ist eine ausgezeichnete Abhandlung der im Peri Archon viermal wiederaufgenommenen Diskussion über die endliche Körperlosigkeit bzw. Körperlichkeit. Der einzige Vorbehalt, den es zu machen gilt, betrifft die Angaben, die über den Aufbau des Buches S. 168 gemacht werden: sie sind hinfällig geworden seit der Veröffentlichung des Artikels von M. Harl, „Structure et Cohérence du Peri Archon", in Origeniana, Bari 1975, S. 11–32.
Einige Worte müssen gesagt werden zu dem Beitrag B. Otis, S. 327–357. Es ist recht gefährlich einen Autor, den man kennt, mit einem, den man weniger kennt, zu vergleichen, um dann die Verdienste des ersteren hervorzuheben. Die Parallele zwischen Origenes und Gregor von Nyssa – man könnte wahrscheinlich gleiches sagen zu einem Vergleich zwischen Irenäus und Gregor – beruht auf einer unzulänglichen Kenntnis des Origenes. Nicht die Welt der geschaffenen Verstandeswesen ist ewig. Der Autor wiederholt nur den Widersinn von Methodius in De Creatis, auf den schon weiter oben hingewiesen wurde: denn die mit Vernunft begabten Wesen haben gemäß Peri Archon (II, 9,2) einen Anfang und so kann es sich bei dieser Auffassung nur um einen Zusatz von Rufinus handeln; denn diese Tatsache, einen Anfang zu haben, ist der Grund des akzidentellen, also instabilen Charakters der Geschöpfe, den Origenes ständig unterstreicht. Hinzu kommen noch andere Mißverständnisse. Was auch immer der Gebrauch des Wortes „homoousios", das auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater im Fragment des Kommentars zum Hebräerbrief, das von Pamphilius zitiert wird, sei, – persönlich bestreite ich nicht die Authentizität eines von Pamphilius zitierten Textes aber die Einwände, die von R. P. C. Hanson vorgebracht werden in Epectasis, 1972, S. 293–303, scheinen mir nicht schlüssig – so setzen die Spekulationen des Origenes über dieses Thema und vor allem seine ständige Zurückweisung der Probole voraus, was später durch homoousios ausgedrückt wird (s. H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956, S. 75–128).

Das Wort apatheia finden wir selten bei Origenes, der der apatheia des Clemens ein starkes Mißtrauen entgegenbringt. Bezüglich der Interpretation der „Kleider aus Häuten (Gen 3.21), die Origenes aufgrund des Einschnittes, der von Epiphanius über De Resurrectione des Methodius gemacht worden ist. Siehe meinen Artikel „Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne due corps ressuscité" in Gregorianum 53, 1972, 679–717, ergänzt durch den Artikel von M. Sinonetti, „Alcune osservationi sull'interpretatione origeniana di Genesi 2, 7 e 3,21" in Aevum 36, 1962, 370–381. Um zu wissen, ob Origenes in De Hominis Opificio und De Anima et Resurrectione Gregor von Nyssa (S. 350, Anm. 1) gemeint ist, kann man die Klarstellung M. Harls in seiner französischen Übersetzung des Peri Archon (Paris 1976) S. 264f sehen. Die Gegenüberstellung des pessimistischen Urteils, das Origenes über die sinnliche Welt fällen soll und das optimistische Urteil Gregors ist nur durch einen Teil der Texte des einen wie des anderen gerechtfertigt, denn die Antithese fehlt nicht. Das angebliche „System" Origenes' ist wie immer eine Karrikatur, denn es setzt eine willkürliche Auswahl zwischen den Spannungen der Antithese voraus, die diesen Autor kennzeichnet, sogar und vor allem im Peri Archon.

Am Ende des Werkes finden wir einen Index der Autoren aller Bände der Studia Patristica, die bisher erschienen sind (I–XIV).

Toulouse Henri Crouzel
(Übers.: R. Himmrich)

Bommes, Karin: **Weizen Gottes.** Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien. – Köln: Peter Hanstein 1976. 284 S. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, Bd 27) kart. DM 72.–

Der Martyriumstheologie als einem der Charakteristika der Ignatianen war bisher erstaunlicherweise noch keine eigentliche Monographie gewidmet worden. Die vorliegenden Untersuchungen, eine Regensburger theol. Dissertation, wollen anhand des Kontextes der sieben Briefe „ein wenig näher" in den Sinn der Selbstaussagen eindringen, „mit denen sich der Bischof von Antiochien als einen unwiderruflich zum Martyrium bestimmten und nur unter dieser Rücksicht begreifbaren Menschen kennzeichnet"(5).

Mit Recht hebt Vf.in in der Einführung hervor, daß methodisch der entscheidende Zugang zu den Ignatiustexten nicht primär vom geistigen und literarischen Zusammenhang seiner Zeit, sondern von der Persönlichkeit und Situation des Vf. her zu suchen und zu finden ist. Die „Voruntersuchungen" handeln dann von der Eigenart der ignatianischen Sicht des Martyriums und von den Bezeichnungen χριστιανός, πιστός, μιμητής und μαθητής für den Märtyrer: Ignatius spricht aus der Situation des persönlichen Gerufenseins über seine Berufung zum Martyrium, ganz konzentriert auf die tatsächliche Leidensnachfolge des Herrn; die genannten Termini stehen bei ihm – wenn auch keineswegs ausschließlich – in einer spezifischen Beziehung zum Martyrium.

In den „Hauptuntersuchungen" erhebt und interpretiert Vf.in die Aussagen der Ignatianen hinsichtlich der Beziehungen des Martyriums zu Jesus Christus (1), zu Gott Vater (2), zum Geist (3) und zur Kirche (4).

Sie wendet sich zunächst eingehend dem Leiden Christi zu, in dem nach Ignatius das Christsein und die Kirche überhaupt gründen und leben, und das verpflichtender Glaubensgegenstand ist. Die Passion des Herrn ist Ursache und Ursprung des Martyriums und dieses ist der Weg zum Χριστὸς παθητός, der sich vollzieht in Mitleiden, Nachfolge und Nachahmung. Zur Bestimmung des Verhältnisses des Märtyrers zum leidenden Jesus Christus setzt sich Bommes mit den beiden Hauptlinien der Interpretation auseinander, der „Identitätsthese" (Wetter, Bartsch, Schlier) und der „Parallelitätsthese" (Rathke, Preiss, von

Campenhausen, Brox) und schlägt einen überzeugenderen Weg ein: „Das Martyrium hängt von der Passion ab und ist ihr untergeordnet" (98), auch hinsichtlich seiner Wirkung. Das Martyrium ist ferner das wirksamste Zeugnis für den rechten Glauben an die Menschwerdung, Passion und Auferstehung Jesu Christi gegenüber den Irrgläubigen. Wie sich in den Ignatianen schon allgemein ein grundsätzlicher Bezug des christlichen Lebens zum Leiden Christi bezeugt, so kommt erst recht im Martyrium die grundsätzliche und umfassende Christusbezogenheit zum Ausdruck: das Martyrium geschieht „in Jesus Christus", eine Aussage, auf die Ignatius Gewicht legt; der Herr ist die tiefste Ursache und die treibende Kraft seines Martyriums; Jesus Christus gewährt das Martyrium, wie Vf.in mit Zahn, Rackl, Niederwimmer und anderen richtig sieht; er bezeugt den Märtyrer vor der Kirche, und er ist das Ziel des Martyriums.

Nach einer Bemerkung von O. Tarvainen ist die ganze Theologie von Ignatius im Grund Christologie. Daher ist es nicht verwunderlich, daß der nächste Abschnitt „Gott und der Märtyrer" knapper ausfällt. Die Beziehung des Märtyrers zum Vater wurzelt in seiner grundsätzlichen Gottbeziehung (Theophoros!) und zunächst in seinem Christusverhältnis. Daher ist nicht zu erwarten, daß das Verhältnis des Märtyrers Ignatius zum Vater und zu Christus große Unterschiede zeigt: Gott will das Martyrium und gewährt seine Vollendung; Gott ist das Ziel des Leidens und Sterbens von Ignatius. Das Martyrium geschieht zur Ehre Gottes als Opfer vor ihm; nie sagt Ignatius jedoch, daß es als Opfer Christus dargebracht werde.

Noch seltener und weniger deutlich sind die Aussagen der Ignatianen über die Beziehungen des Märtyrers zum Pneuma. Immerhin tritt der Zusammenhang der Geistbegabung von Ignatius mit seinem Martyrium ans Licht, er wirkt sich mit besonderer Intensität in der Kirche aus. Für das Pneumatikersein des Ignatius ist das Martyrium der direkte Weg in die Vollendung. Auch der Geist wird als Urheber des Martyriums genannt.

Der letzte Abschnitt der „Hauptuntersuchungen" handelt von den Beziehungen des Märtyrers zur Kirche, einleitend vom Selbstverständnis, mit dem Ignatius kaum noch als Bischof, sondern vorherrschend als Märtyrer in diesen Beziehungen steht. Denn nun steht nicht mehr sein Bischofsamt, sondern sein Märtyrersein im Vordergrund. Die gegenseitige Verbundenheit von Märtyrer und Kirche findet ihren Ausdruck in der Anteilnahme der Kirche am Geschick des Märtyrers, worauf Ignatius aus ekklesiologischen Gründen Wert legt, und in der Anteilnahme des Märtyrers am Geschick der Kirche. Die Ignatianen sprechen dann aber auch von einem noch wesentlicheren gegenseitigen Empfangen und Geben. Durch seine Fesseln ist Ignatius jedem Christen in den Gemeinden zugleich unterlegen und überlegen: das Martyrium ist Ursache besonderer Niedrigkeit und besonderer Würde des Märtyrers gegenüber der Kirche. Aus ersterem Grund ist der Märtyrer besonders auf die Gebetshilfe der Kirche angewiesen. Andererseits ist das Martyrium gerade auch durch die erniedrigende Tatsache, daß es den Märtyrer aus seiner Gemeinde und damit in gewisser Weise aus der Kirche aussondert, Opfer für die Kirche. Vf.in erhebt dann jene Stellen, in denen ein gemeinsames Leidensgeschick des Märtyrers und der Kirche zum Ausdruck kommt. Die grundsätzliche Leidensbezogenheit der christlichen Existenz gelangt im Martyrium zur vollständigsten Darstellung und Auswirkung. Den Abschluß bildet ein Blick auf das gemeinsame Ziel des Märtyrers und der Kirche.

An die Erörterung des Leidens Christi schloß die Vf.in einen Exkurs „Αἷμα/Blut bei Ignatius" an; der Begriff läßt zugleich einige Grundzüge der Theologie von Ignatius überhaupt deutlich zu Tage treten. Da nach Mg 8,2 die Bezeugung des rechten Glaubens an Jesus Christus im Leiden auch schon im Alten Bund möglich war, beleuchtet ein weiterer Exkurs „Das Alte Testament und Jesus Christus bei Ignatius" den Hintergrund dieser Aussage, deren tiefste Wurzel die Einheit Gottes ist.

Den Hauptuntersuchungen angefügt sind noch einige „Einzelerörterungen", zu Pol 7,1; Tr inscr; zum Thema Sünde und Sündenbefreiung bei Ignatius (Sm 7,1); zu IEph 17,1; zum Verhältnis von Ignatius zum Heidentum und zum AT und zur Bewertung der theologischen Eigenart seiner Briefe gegenüber den ntl Schriften; zu Phd inscr; zum absoluten Gebrauch von θέλημα bei Ignatius; zu IEph 1,2; zu Θεοφόρος und χριστοφόρος bei Ignatius.

Es folgen noch das Literaturverzeichnis und drei Register.

Diese Dissertation, in gepflegtem Stil geschrieben, liest sich angenehm. Dankenswert ist die Zusammenfassung der Teilergebnisse am Ende des jeweiligen Abschnitts. Vf.in ist tief in die Spiritualität von Ignatius eingedrungen. Wiederholt hebt sie etwa gegen W. Bartsch richtig hervor, daß Ignatius sich zwar gnostischer Terminologie bedient, daß aber die Inhalte seines Sprechens eigenen Vorstellungen Ausdruck geben. Ignatius geistig nahegekommen, bietet B. eindrucksvolle Ausführungen beispielsweise zur martyrologischen Verwendung der Begriffe χριστιανός und χριστιανισμός in Rm 3,2f (32ff), zu μαθητής und μαθητεύεσθαι in den Ignatianen (41–47), zu Rm 4,3 (145f, 207f) und Rm 7,3 (61–64), zu Phd 4,1 (59f), zum Gebrauch der Wendung „in Jesus Christus" usw. Die Herausarbeitung der besonderen Gefährdung, die Ignatius durch seine martyriumsbedingte Trennung von der Kirche, speziell von seiner antiochenischen Gemeinde, erwächst (48. bes. 200–206. 212f), bildet einen Höhepunkt der Interpretation.

Zur Echtheitsfrage der Ignatianen hat sich B. mit den allerdings abwegigen Hypothesen von R. Weijenborg nicht auseinandergesetzt. Die Reduzierung des ignatianischen Briefkorpus auf vier Schreiben durch J. Rius Camps (in: Revista Catalana de Teologia 2 [1977] 31–149) war ihr noch nicht bekannt und hätte von ihr wohl auch nicht akzeptiert werden können.

In den Briefen des antiochenischen Märtyrerbischofs wird gewiß auch von der christlichen Existenz in der Welt gehandelt; „ohne daß die Frage selbst thematisch würde", stelle sich „das Verhältnis von Martyrium und christlichem Leben als Parallelität zweier Wege zu dem einen Ziel der Vollendung bei Gott dar" (38). Doch liegt es wohl nicht ganz auf der Linie der intensiven Martyriumstheologie von Ignatius, exklusiv zu formulieren, daß das Martyrium zwar für ihn der einzige Weg sei, Christ zu werden; „für andere Gläubige oder gar die Gläubigen allgemein dagegen bezeichnet er es niemals als eine Notwendigkeit" (34). – Sicher hofft Ignatius durch seinen Märtyrertod sogleich in das neue Leben bei Gott und Jesus Christus einzugehen; so war es hinsichtlich der Blutzeugen urkirchliche Überzeugung. Und gewiß wollte Ignatius keine grundsätzliche inhaltliche Verschiedenheit zwischen seiner eschatologischen Vollendung und der, die anderen Christen erreichbar ist, zum Ausdruck bringen. Mit dem Blick auf die verbreitete damalige Vorstellung von einem interimistischen Zustand der Seele der übrigen Verstorbenen zwischen Tod und Auferstehung möchte Rez. jedoch dazu nicht leicht zustimmen, daß Ignatius „offenbar nicht einmal eine Verschiedenheit, die den Zeitpunkt des Hingelangens zu Gott beträfe", kennt (249). Hätte B. recht, so wäre allerdings der fehlende Hinweis auf ein postmortales Interim oder die Andeutung eines solchen beim Heidenchristen Ignatius vielleicht prinzipiell daraus zu erklären, daß er die vom Spätjudentum beeinflußte christliche Eschatologie nicht kannte (vgl. 255); aber hatte er diese in Antiochien nicht kennengelernt?

Jedenfalls bedeutet diese Monographie eine Bereicherung der angesehenen Theophaneia-Reihe und einen wertvollen Beitrag zur Frühgeschichte der christlichen Spiritualität.

Augsburg Joseph A. Fischer

Albert, Karl: **Meister Eckharts These vom Sein.** Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum. – Saarbrücken/Kastellaun: Universitäts- und Schulbuchverlag / Henn Verl. (1976). 275 S. kart. DM 38.–

Meister Eckharts lateinisches Hauptwerk sollte das Opus tripartitum darstellen. Es ist uns aber nur bruchstückhaft überliefert, entweder weil große Teile nie ausgearbeitet wurden oder weil sie verloren gingen. Vor allem fehlt der grundlegende erste Teil: das Opus propositionum. Albert, einst Assistent bei Josef Koch (1952–55), versucht in der vorliegenden Arbeit den Plan dieses Thesenwerkes anhand verstreuter Hinweise in den erhaltenen Werken Eckhardts zu rekonstruieren und dann mit Hilfe dieses Planes die Metaphysik Eckharts darzulegen.

Im ersten Teil beschäftigt er sich mit dem Seinsbegriff. Er weist dabei Unterschiede in der erhaltenen Vorrede zum Opus propositionum (49–67), der Rechtfertigungsschrift (67–75) und in den frühen Pariser Quaestionen (75–96) nach. Diese Unterschiede, so meint A., seien aber überwiegend terminologischer Art. Immer mache Eckhart eine scharfe Unterscheidung im Seinsbegriff und zwar im Opus tripartitum zwischen esse und esse hoc et hoc, in der Rechtfertigungsschrift zwischen esse absolutem und esse formaliter inhaerens und in den frühen Pariser Quaestionen zwischen intelligere und esse. Esse, esse absolutum und intelligere identifiziere Eckhart mit Gott, esse hoc et hoc, esse formatliter inhaerens und esse im Unterschied zum intelligere bezeichne bei ihm den geschaffenen Bereich. Wegen dieses fundamentalen Unterschiedes könne man die Metaphysik Eckharts nicht mit einem Pantheismus gleichsetzen.

Im zweiten Teil wendet sich A. der Transzendentalienlehre zu. Eckhart setze die Transzendalien mit Gott gleich. In der Analogielehre, die A. im Einfluß von Josef Koch entwickelt (172–189), wird noch einmal die Unterscheidung zwischen Gott und den nichtgöttlichen Seienden herausgestellt.

Konsequenzen dieser Metahpysik für das Gottesbild Eckharts werden im dritten Teil aufgezeigt.

Im Anhang geht A. auf die Frage ein, inwiefern diese Metaphysik die Grundlage der Eckhartischen Mystik sei. Da Eckhart lehre, daß man das göttliche Sein in einer apriorischen Erfahrung erkenne, beanspruche diese Metaphysik nicht nur Doktrin, sondern Erfahrung zu sein und sei damit Hinführung zu einer Seinsmystik.

Diese Arbeit zeigt nicht nur den großen Ideenzusammenhang auf, sondern fußt auf einer soliden Detailarbeit. Dabei werden einzelne Begriffe semantisch untersucht (z. B. Secundum adiacens, tertium adiacens S. 53ff) oder Textverbesserungsvorschläge zu der Ausgabe der Deutschen Forschungsgesellschaft gemacht (z. B. S. 39f; 40f; 58f).

In einem Nachwort erfährt man, daß diese Arbeit im wesentlichen auf die fünfziger Jahre zurückgeht, jetzt aber überarbeitet wurde (265). Vor allem kamen Auseinandersetzungen mit der marxistischen Eckhartdeutung hinzu. Dabei wird besonders der Ostberliner Philosophiehistoriker L. Ley immer wieder angegriffen (z. B. S. 12; 14; 68; 73; 77; 84–86; 87; 89; 90–93; 94; 95; 97f; 103–108; 129f; 134; 227; 233–236). Ley wird dabei fundamentale Unkenntnis der Texte Eckharts (14) und der Philosophiegeschichte (234) nachgewiesen. Zu fragen bleibt, ob sich eine solch breite Auseinandersetzung mit ihm lohnt, zumal A. selbst feststellt: „Im Grunde ist die Auseinandersetzung mit Leys Fehlgriffen nicht sehr ergiebig" (112).

Die späte Bearbeitung hat eine gewisse Uneinheitlichkeit des Textes zur Folge. So wird z. B. eine im Text vorgetragene Meinung in der Anmerkung mit Hinweis auf eine spätere Veröffentlichung widerrufen, ohne daß man die jetzige Ansicht erfährt (S. 11 Anm. 184). Vehement verfischt A. gegen seinen Lehrer Koch die These, daß Eckhart eine Seinsmetaphysik und nicht eine Einheitsmetaphysik vertrete (135f), um sich in dem später verfaßten Anhang zu fragen, ob man die Begriffe Seinsmetaphysik und Einheitsmetaphysik nicht überhaupt fallen lassen solle. „Für die Interpretation der Metaphysik Eckharts leisten sie jedenfalls kaum etwas, sie stiften hier nur Verwirrung" (264).

Obwohl A. immer wieder eine Einordnung der Metaphysik Eckharts in die Philosophiegeschichte versucht, betont er, daß darin nicht sein eigentliches Anliegen bestehe. Damit sucht er die Kritik H. Fischers an seinen früheren Eckhartsveröffentlichungen abzubiegen. Dieser hatte darauf hingewiesen, daß die Unterscheiung zwischen esse und esse hoc et hoc sich schon bei Augustinus, Boethius und Pseudo Dionysius finde (S. 13f; vgl. S. 192 Anm. 903). Dennoch relativiert die Kritik Fischers in gewissem Maße auch den Wert dieser Arbeit. Wenn die Unterscheidung zwischen esse und esse hoc et hoc zum einen keine Erfindung Eckharts ist, zum anderen den Kern seiner Metaphysik ausmacht, muß man sich doch fragen, warum gerade Eckhart und nicht Augustinus, Boethius und Pseudo Dionysius in den Verdacht des Pantheismus geraten sind.

Wenn man also in einigen Punkten anderer Meinung sein kann, wird man in der Eckhartforschung doch nicht an diesem Buch, besonders an den Einzelinterpretationen, die es enthält, vorbeigehen können.

Mainz Bardo Weiß

Expositionis D. Thomae Aquinatis in Libros Aristotelis De Generatione et Corruptione. Continuatio per Thomam de Sutona. Critical edition by Francis E. Kelley. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1976. 211 S. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd VI) br.

Thomas von Sutton ist ein bedeutender Vertreter der englischen Dominikanerschule an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert. Er lehrte in Oxford und hinterließ eine stattliche Zahl von Schriften, deren Erforschung von Franz Ehrle in Angriff genommen und von Franz Pelster und anderen fortgeführt wurde. Seine Hauptwerke sind vier Quodlibeta und eine große Sammlung von Quaestiones ordinariae. Beide Werke wurden in den letzten Jahren im Auftrag der im vorliegenden Titel genannten Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben, die Quodlibeta von Michael Schmaus unter Mitarbeit von Maria González-Haba (1969), die Quaestiones ordinariae von Johannes Schneider (1977). In derselben Reihe erschien die zur Besprechung vorliegende Fortsetzung und Vollendung des von Thomas von Aquin unvollendet zurückgelassenen Kommentars zu der aristotelischen Schrift De generatione et corruptione. Der Kommentar des Aquinaten bricht mit dem fünften Kapitel des ersten Buches ab. Die Fortsetzung Suttons umfaßt die Kapitel 6–10 des ersten Buches und die 11 Kapitel des zweiten Buches.

In der englisch geschriebenen Einleitung (1–45) beschäftigt sich der Hg. nach kurzer Erwähnung der wenigen bekannten Lebensdaten Suttons ausführlich mit der Frage der Datierung des Kommentars. Da dieser keinen direkten Anhaltspunkt bietet, versucht er, durch den Vergleich mit anderen Schriften Suttons der Lösung näherzukommen. Ausgangspunkt ist die schon früher gemachte Feststellung, daß zwei Schriften Suttons, Contra pluralitatem formarum und De productione formarum substantialium, in dem Correctorium corruptorii „Quare", das um 1284 entstanden ist, als Quellen benützt werden. Die genannten Schriften sind also vor dem Correctorium entstanden. Im weiteren Verlauf vergleicht Kelley den Kommentar in einem einzelnen Lehrpunkt, nämlich in der Lehre von den dimensiones interminatae, die nach Averroes bei der Umwandlung der substantiellen Form spezifisch und numerisch dieselben bleiben, mit Quodlibet 1 q. 10 und mit der Schrift Contra pluralitatem formarum. Dabei stellt er fest, daß Sutton die averroistische These im Kommentar ohne Zögern annimmt, im Quodlibet 1 q. 10 zwar festhält, jedoch mit einigem Zögern, und in Contra pluralitatem formarum vollständig preisgibt als unvereinbar mit der thomasischen Lehre von der Einheit der Form. Daraus schließt er, daß die drei verglichenen Schriften in der genannten Reihenfolge entstanden sind, der Kommentar also vor Quodl. 1 q. 10 und vor Contra pluralitatem formarum, somit längere Zeit vor 1284. Eine Stütze für diese Datierung glaubt Kelley in der kleinen Schrift Suttons Contra aemulos et detractores fratrum Praedicatorum zu finden, die aus einem Streit zwischen Franziskanern und Dominikanern über das Armutsideal hervorging, der um das Jahr 1269 ausbrach und ungefähr ein Jahrzehnt fortdauerte. Kelley verlegt die Schrift in die Zeit, da der Streit noch in vollem Gang war (c. 1279/80). Da sie im Explicit als determinatio bezeichnet wird, d. h. als Entscheidung eines Magisters, schließt er, daß Sutton damals schon Magister der Theologie war. Neuestens hat sich Johannes Schneider, der Herausgeber der Quaestiones ordinariae Suttons, mit der These Kelleys kritisch auseinandergesetzt. Zu der Schrift Contra aemulos bemerkt er, daß sich dieselbe aufgrund ihres Inhalts nicht auf eine bestimmte Zeit festlegen läßt. Fr. Pelster hat sie auf die Zeit nach 1293 angesetzt, ausgehend von der Annahme, daß die sogenannte inceptio, die Erlangung der Magisterwürde in der Theologie, erst im Jahre 1293 erfolgte. Gegen die frühe Datierung von Quodl. 1 q. 10 wendet Schneider ein, daß Sutton in Quodl. 3 q. 21, wo er eine These des Scotus diskutiert, die averroistische Lehre von den dimensiones interminatae noch nicht aufgegeben hat. Da Scotus seine Lehrtätigkeit erst zwischen 1297 und 1300 begann, kann diese Quaestio erst um 1300 entstanden sein. Folglich kann aus dem Festhalten der averroistischen Lehre in Quodl. 1 q. 10 nicht auf eine sehr frühe Abfassungszeit geschlossen werden. Die Frage der Datierung des Kommentars bleibt somit ungelöst.

Was die Methode der Kommentierung betrifft, so gibt Sutton nach dem Vorbild des Thomas von Aquin eine Art Literalexegese, deren Ziel es ist, den Sinn des Textes möglichst klar herauszustellen. Zuerst wird die Gliederung des Textes aufgezeigt, dann werden die einzelnen Textstücke der Reihe nach erklärt. Als Quelle benützte er hauptsächlich den Kommentar des Averroes.

Als Textvorlage benützte Sutton eine griechisch-lateinische Übersetzung. Eine solche wurde schon um die Mitte des 12 Jh.s hergestellt; später wurde sie mehrmals überarbeitet. Daneben gab es zwei arabisch-lateinische Übersetzungen, die eine von Gerhard von Cremona, die andere von Michael Scottus. Sutton verweist in seinem Kommentar fünfmal auf die arabisch-lateinische Übersetzung, viermal unter der Bezeichnung alia translatio bzw. alia littera, einmal unter der Bezeichnung vera translatio (60, 29). Es ist jedoch fraglich, ob diese Lesart ursprünglich ist; denn es ist auffällig, daß eine Übersetzung als wahr, d. h. als richtig bezeichnet wird, ohne daß auf den griechischen Originaltext Bezug genommen wird. Tatsächlich gibt die griechisch-lateinische Übersetzung die griechische Vorlage ὑπεναντίους mit subcontrarios genauer wieder als die arabisch-lateinische Übersetzung mit contrarios. Es ist darum zu vermuten, daß die ursprüngliche Lesart auch hier lautete: alia translatio. Paläographisch ist der Übergang von alia in vera leicht zu erklären, wenn man sich die Abkürzungen für alia (a^a) und vera (v^a oder u^a) vor Augen hält. Die griechisch-lateinische Übersetzung ist, abgesehen von den zitierten Textstellen (Lemmata), zum großen Teil in den Text des Kommentators eingeflochten. In der Ausgabe sind die aus der Übersetzung genommenen Wörter und Satzteile ebenso wie die Lemmata durch Kursivdruck hervorgehoben. Man erfährt aber nicht, welchen Text der Hg. als Norm zugrunde legte, um das Eigentum des Übersetzers und das des Erklärers zu unterscheiden. Viele kursiv gesetzte Texte stimmen mit der lateinischen Übersetzung überein, die in der Editio Leonina (T. III) dem griechischen Text beigedruckt ist. Es zeigen sich aber auch zahlreiche Abweichungen. Eine zuverlässige Grundlage konnte mangels einer kritischen Ausgabe nur ein handschriftlicher Text bieten, der mit der von Sutton benützten Redaktion übereinstimmt. Mehrfach wurden Stellen kursiv gesetzt, die sicher nicht zum Text der Übersetzung gehören, wie der Vergleich mit dem griechischen Originaltext zeigt.

Der Kommentar Suttons ist, soviel bekannt ist, nur in einer einzigen Handschrift (Hs) des 14. Jh.s überliefert: Cod. 274 des Merton College in Oxford. Die Hs enthält zehn Kommentare zu aristotelischen Schriften, an erster Stelle den Kommentar des Thomas von Aquin zu De coelo et mundo mit der Fortsetzung des Peter von Auvergne, an zweiter Stelle den Kommentar des Thomas v. Aquin zu De generatione et corruptione mit der Fortsetzung des Thomas von Sutton (f. 92rb–121ra). Das literarische Eigentum beider ist genau abgegrenzt: hic terminatur expositio fratris Thome de Aquino et incipit expositio fratris Thome de Suthona. Es folgen weitere Kommentare des Peter von Auvergne und des Thomas von Aquin. Kelley gibt zu jedem das Incipit und das Explicit an, ohne jedoch den Verfasser festzustellen, soweit das nicht durch die Hs selbst geschieht. An der Autorschaft Suttons an unserem Kommentar kann aufgrund der klaren handschriftlichen Bezeugung kein Zweifel sein.

Die Tatsache, daß nur eine einzige Hs zur Verfügung stand, ersparte dem Hg. die mühevolle Arbeit der Kollationierung, bürdete ihm aber die schwere Aufgabe auf, an Stellen, an denen der Text offensichtlich oder wahrscheinlich fehlerhaft ist, wo möglich durch eigene Überlegung den richtigen Text zu rekonstruieren. Kelley hat an manchen Stellen den Text korrigiert, einige Male zu Unrecht, wie mir scheint. Viel zahlreicher sind aber die Fälle, wo eine offensichtlich oder wahrscheinlich falsche Lesart stehengeblieben ist. An manchen Stellen ist der Text durch falsches Abteilen unverständlich geworden. Ich schlage für die Seiten 46 bis 112, die ich näher geprüft habe, folgende Korrekturen und Ergänzungen vor. Die gelegentlich in Klammern beigefügten griechischen Wörter geben die Lesart des griechischen Originaltextes von De generatione an.

S. 47, 8 determinat: lies determinavit; ebenso 67, 37; 71, 6; 97, 29. 34; 105, 5–6. 47, 9: Setze Komma nach libro; tilge Strichpunkt nach generatione und nach invicem. 48, 5 universalis: naturalis (mit Hs). 49, 13 nec: ut (mit Hs). 49, 23 patiantur: patiuntur. 49, 29 est omnia: causam. 49, 30: Tilge Strichpunkt nach determinare. 50, 29 omonimie: omonime (= homonyme); dictum: dicitur. 52, 19 replenda: replentia. 53, 7 patet: prout; Komma nach loco. 54, 27: Tilge et. 55, 9 qua: que (= quae). 55, 26 vis: omnis (mit Liber sex principiorum c. 2: omnisque). Die Abkürzung von omnis (ois) wurde zu vis verlesen. 57, 28 illo: illud; vgl. 64, 32. 58, 30 Quia: quia; kein neuer Satz. 59, 10–11 corrumpetur: corrumperetur. 59, 18 intensam: intensum; super: supra (Hs suᵛ). 59, 25: Tilge Komma nach dicens, setze nach sic Doppelpunkt. 60, 10 ferre: simile (ὅμοιον); vgl. 61, 6. 60, 17: Zu dem Hinweis „sicut superius dictum est" fehlt eine Anmerkung. Die angezielte Stelle steht in c. 2 und lautet in der lateinischen Übersetzung der Editio Leonina wie hier. 60, 24–25 determinat: determinant. 60, 29 vera: alia; s. oben. 61, 10 aliquis: aliquid. 61, 11: Cur gehört nicht zur Textvorlage, sondern ist durch Änderung des ursprünglichen Quid (τί) entstanden. 61, 30 Nec: nec; kein neuer Satz. 61, 33 commiscentur: commiscetur. 63, 31 eadem: eodem. 63, 34 coniunxit: coniunctum; Aliqualiter: aliqualiter; kein neuer Satz. 64, 21 omogenus: omogeneum; die Stelle ist von sapor bis omogeneo (20–21) wörtlich aus der griechisch-lateinischen Übersetzung genommen, darum kursiv zu setzen. 64, 33: Tilge Komma nach sint, setze es nach contraria; ergänze nach dissimilia: specie. 65, 32 Quia: quia; kein neuer Satz; ebenso 66, 17. 67, 31: Das Wort subiectum gehört nicht zur Textvorlage (ἐκεῖνο), darum nicht kursiv zu setzen. 70, 23: principium gehört nicht zur Textvorlage, darum nicht kursiv setzen. 70, 27: Die Wörter Forsitan bis hoc und separatum gehören zur Textvorlage, darum kursiv zu setzen. 70, 29: Ergänze nach sunt sinngemäß: non passiva. 72, 18: Zu plena ist ein Substantiv zu ergänzen, vielleicht natura. 73, 1 Set: set (= sed); kein neuer Satz. 73, 34 cum: tamen. 75, 14 quamcumque: quantumcumque. 75, 28 vacua: vera (mit Hs). 76, 1 Ponendo: ponendo; kein neuer Satz. 76, 2 ex: Ex; neuer Satz. 78, 7 receptaculos: receptivis (oder receptaculis); ergänze vorher: in. 78, 23 adhuc: eidem (οὗτοι); ab aliis gehört nicht zur Textvorlage, darum nicht kursiv zu setzen. 78, 24 et: Et; neuer Satz. 78, 34 ambobus: ambo (mit Hs); Komma nach ambo. 80, 15 Quia: quia; kein neuer Satz. 80, 24 supra: rerum; vgl. 79, 31. 34. 80, 26 Set: set. 80, 28 ponit: posuit. 80, 30 eos: eas (sc. opiniones). 81, 10 relinquitur: relinquuntur; improbanda: improbande. 81, 11 quam: quantum. 82, 1 qualitatem: quantitatem. 82, 7 Primo: Primum (Objekt zu ostendit). 82, 32 ferente: ferventi. 82, 33 fluenti: ferventi. 84, 36 quam magnis: Die Worte sind aus dem Zusammenhang gerissen, darum unverständlich. 85, 1 nulla: Nulla; ein neuer Satz. 86, 4 quidem: quid (τί). 86, 6 Queritur: gehört nicht zur Textvorlage, darum nicht kursiv; que: quod. 86, 28 vidimus: videmus. 88, 19 ponatur: ponantur. 88, 31 plene: pleni (sc. pori). 90, 6 dividitur: dividit (mit Averroes). 91, 32 declaratum: declaratur. 92, 26 hic: hoc. 92, 31 quam: quantum (ὅσον). 92, 35 maius: magis (μᾶλλον). 93, 2 Ut: ut; kein neuer Satz. 93, 4: ergänze magis vor quam. 95, 32 si: Si; neuer Satz. 95, 33 tactum: tactus (mit Hs) (ἁφάς). 95, 35 positi: posito; tilge Strichpunkt nach potest, setze Komma nach dividi. 95, 36 Id: id; kein neuer Satz. 96, 34 coagulant nimis: coagulatum (πεπηγός). 97, 12 replent: replerent. 97, 34 quod: quem. 98, 3: Tilge das erste in; vgl. 98, 7. 99, 8 validum: valida. 100, 20 omne (zweimal): esse (εἶναι); Komma nach mixta. 102, 16 forma: forme. 103, 14 hic: hoc. 103, 23 eo: esse (ee). 105, 25 est: esse. 105, 26 rectam: rectum; Komma nach cognitionis. 105, 34 fieri: fiet (oder fieret). 106, 14 omiomereos: omoiomeres (oder omoeomeres); ebenso 106, 31. 106, 27 prosis: prasis. verstümmelte Wiedergabe des griechischen Wortes χρᾶσις. Fr. Pelster erwähnt mehrere Hss der griech.-latein. Übersetzung, welche die Lesart prasis haben (Gregorianum 30, 1949, 75). 106, 29 composito: compositis. 107, 7 est: eius. 107, 9 quamcumque: quantumcumque. 107, 10 ponatur: ponantur. 108, 18 miliis: milibus. 108, 21 equantur: quantur. 108, 24 id est: in (εἰς). 109, 23 si: Si; neuer Satz. 110, 15 mole: male. 110, 17 sillibe: sillabe; analog 110, 19. 110, 23 possit: possint. 110, 31 qui: que (= quae). 111, 6 quidem qualia: quedam talia qualia (ἔνια τοιαῦτα οἷα). 111, 11 eo: ea. 111, 13 tale: tali (τοιούτῳ). 111, 14 omeomereum: omoeomereum. 111, 29 cavet: cavit. 111, 32 dixit: dico (mit Hs). 111, 33 unionem et ad unionem: vermutlich quantum ad virtutem; vgl. 100, 34.

Es ist damit zu rechnen, daß viele Lesarten, die Verstöße gegen die Regeln der Grammatik darstellen, auf Unkenntnis oder Versehen des Schreibers, weniger auf stilistische Nachlässigkeit des Autors zurückgehen, da er sich in seiner großen Quästionensammlung einer verhältnismäßig korrekten Sprache bedient.

Die Interpunktion ist häufig nicht hilfreich für das Verständnis des Textes. Hauptsatz und Nebensatz werden häufig durch kein Unterscheidungszeichen voneinander geschieden; umgekehrt werden sie oft durch Strichpunkt (Semikolon) zu stark voneinander getrennt. Komma wird häufig gesetzt, wo es nicht nötig ist, und unterlassen, wo man es erwartet, oder an falscher Stelle gesetzt.

Ein kurzer Apparat gibt die Fundstellen der ausdrücklich zitierten Quellen an, hauptsächlich Stellen aus Aristoteles und dem Commentator Averroes. Überflüssigerweise werden auch die vom Schreiber selbst korrigierten falschen Lesarten angeführt, natürlich auch die vom Hg. geänderten Lesarten. Neben den förmlichen Zitaten gibt es aber auch stillschweigende Zitate, die nicht festgestellt wurden, z. B. 92, 16: natura non deficit in necessariis: Aristoteles, De anima III c. 9 (432 b 21–22).

Auf die Textausgabe folgt ein lateinischer Index rerum (207–211) und die Photokopie einer Seite der benützten Hs, die das Ende des Kommentars des Thomas v. Aquin und den Anfang des Kommentars Suttons zeigt (f. 92r).

Jedermann wird die Schwierigkeit der Aufgabe, die dem Hg. gestellt war, anerkennen und darum über manche Unvollkommenheiten hinwegsehen. Hier sind aber die Mängel so viele, daß man nicht mehr von einer kritischen Ausgabe sprechen kann. „Die Verantwortung für das Buch trägt", wie M. Schmaus in einer Vorbemerkung betont, „der Editor selbst". Eine voll befriedigende Ausgabe wird sich erst dann herstellen lassen, wenn durch einen glücklichen Zufall ein weiterer oder mehrere weitere Textzeugen entdeckt werden.

Eichstätt Ludwig Ott

Smolinsky, Heribert: **Domenico de'Domenichi und seine Schrift „De potestate pape et termino eius".** Edition und Kommentar. – Münster: Aschendorff 1976. VIII, 494 S. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen Bd 17) kart. DM 118.–

Die Frage nach dem Umfang der päpstlichen Gewalt und ihren Grenzen gehörte zu den zentralen kirchenpolitischen Problemen des 15. Jahrhunderts. Zu den einflußreichen Autoren, die sich zu diesem Fragenkreis geäußert haben, gehört Domenico de'Domenichi (1416–1478).

1456 verfaßte er als Bischof von Torcello sein Hauptwerk ‚De potestate pape et termino eius'. Die theologiegeschichtliche Bedeutung von Domenico war seit langem bekannt. Bereits 1752 würdigte der venezianische Literaturhistoriker G. Agostino sein Leben und Werk. 1757 wurde diese Vita ins Lateinische übersetzt und der Edition des Werkes von Domenico über die bischöfliche Gewalt (De episcopali dignitate, Rom 1757) vorgesetzt. Erstaunlicherweise geriet Domenico in den folgenden Jahrhunderten in Vergessenheit. Erst Pastor machte in seiner „Papstgeschichte" wieder auf ihn aufmerksam, und 1934 wies M. Grabmann auf seine theologiegeschichtliche Bedeutung hin. Das Verdienst, das literarische Lebenswerk Domenicos erforscht zu haben, kommt Hubert Jedin zu, der 1958 seine „Studien über Domenico de'Domenichi" (Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur) vorlegte. Bis in unsere Tage lag jedoch noch keine Monographie über Domenico vor.

Das Werk ‚De potestate pape' ist Papst Calixt III. gewidmet. Das auf Pergament geschriebene Dedikationsexemplar ist nach Jedin in der Vatikanischen Bibliothek (Vat. Lat. 4123) erhalten. Jedin hatte bereits 1958 von einer Edition gesprochen und festgestellt: „Der nächste Schritt wird die Herausgabe der wichtigsten Texte sein müssen. Noch immer ist das ausgedehnte 15. Jahrhundert problemgeschichtlich eine Landkarte mit großen weißen Flekken."

Ursprünglich hatte H. Busley geplant, das Werk von Domenico herauszugeben. Als er durch anderweitige berufliche Aufgaben verhindert war, diesen Plan durchzuführen, stellte er Smolinsky dankenswerterweise seinen Mikrofilm der Handschrift und seine Unterlagen zur Verfügung, die dieser in seiner Edition verwerten konnte.

Domenico hat in seinem Werk hinsichtlich der päpstlichen Gewalt eine vermittelnde Stellung eingenommen. In dem Vorwort bemerkte er: Wenn man die Unzahl der Bücher überblicke, die über die päpstliche Gewalt geschrieben wurden, so würden zwei Gruppen sichtbar: 1. die Schmeichler, die die päpstliche Gewalt ungebührlich ausweiteten, um sich in Gunst zu setzen; 2. die Neider, die sie unter Hinweis auf kuriale Mißbräuche und die unbillige Verteilung der kirchlichen Würden nach Möglichkeit einzuschränken suchten. Die Schmeichler erinnert Domenico an das Wort: Hüte dich, die Grenzen zu überschreiten, die dir gesetzt sind. Für die Neider gelte das Wort: Braucht Gott etwa eure Lüge? Sein Prinzip lautet: Fürchte Gott und halte die Gebote. Interessanterweise hat Domenico die damals besonders aktuelle Frage nach dem Verhältnis nach Papst und Konzil in „De postate pape" nicht näher erörtert. Seine Schrift gliedert Domenico in 5 Kapitel. Die Gewalt des Papstes 1. über die Gesamtkirche, 2. über die Bischöfe und den Episkopat, 3. im Vergleich zu den Kardinälen und dem Kardinalat, 4. im Vergleich zum Imperium und Regnum und den Laienfürsten. Das 5. Kapitel behandelt die Institution des Papsttums.

Das Werk des Domenico ist in mehreren Handschriften überliefert: Vat. Lat. 4123, fol 1^r–98^v; Vat. Lat. 4122 fol 1^r–51^v; Vat. Lat. 5120 fol 1^r–62^r; Vat. Lat. 4121 fol 1^r–67^r; Vat. Lat. 7628 fol 1^r–94^r; Barb. Lat. 1226. Weitere Handschriften finden sich in Bologna, Turin und Mantua. Diese Handschriften waren bereits durch Jedin bekannt. S. hat einige weitere Handschriften entdecken können. Er benutzt als Textgrundlage Vat. Lat. 4122, nicht Vat. Lat. 4123, das Dedikationsexemplar für Papst Calixt III. Die Edition ist sorgfältig erarbeitet und erfüllt alle Voraussetzungen, die man heute an eine Textausgabe stellt. Der Anmerkungsapparat ist ausführlich und hilfreich. Der Kommentar umfaßt 150 Seiten und stellt das Werk des Domenico in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang. Jedoch ist die Ansicht von S. (395), daß Domenico auf einer Linie mit Turrecremata stehe, meines Erachtens nur mit Einschränkungen richtig, vgl. dazu R. Bäumer, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens (Münster 1971) 209ff. Auch die Behauptung (468), daß Domenico eine direkte Auseinandersetzung mit konziliaristischem Gedankengut bewußt vermieden habe, ist zu modifizieren und mit S.s Feststellungn (390) zu vergleichen, daß Domenico der vielumstrittenen Gültigkeit der Konstanzer Dekrete über die Superiorität nicht aus dem Wege gehe. Die Konstanzer Superioritätsdekrete interpretiert Domenico unterschiedlich, u. a. entscheidet er sich in De potestate Pape (134f) für die Lösung von Turrecremata, nach dem das Konstanzer Konzil z. Z. der Verabschiedung der Dekrete nicht ökumenisch war, weil nicht alle drei Obedienzen zustimmten. Domenico äußert die Ansicht, wenn jene Dekrete nicht widerrufen würden, könnten sie in der Zukunft Ärgernis erregen. Übrigens spricht Domenico nicht nur, wie es bei S. heißt, (390) von einer Mäßigung, sondern auch von einer Revozierung der Konstanzer Dekrete.

Einige kleinere Korrekturen: Nicolaus de Tudeschis schreibt S. fast 60mal mit K (Nikolaus), auch dort wo er die Dissertation von K. W. Nörr, Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis zitiert. Nur bei der Literaturangabe ist die Arbeit von Nörr richtig angeführt.

Zu Seite 413: Zu Raphael de Pornaxio wäre zu fragen, an welches Werk des Autors S. hier gedacht hat. Auf das Problem, ob Raphael der Vf. der Schrift „De potestate pape et concilii" ist, geht S. nicht ein.

Auf den Seiten 322, 345, 373, 441, 444, 464, 472 muß es heißen Rocaberti statt Roccaberti. Zu Seite 330: Zu Antonius Roselli wäre an Literatur J. A. F. Thomson, Papalism and Conciliarism in A. Rosellis „Monarchia": Mediaeval Studies 37 (1975) 445–458 zu ergänzen. Zu Seite 390: Zu Torquemadas Konzilsverständnis liegen inzwischen die Arbeiten von I. W. Frank, Der antikonziliaristische Dominikaner Leonhard Huntpichler (Wien 1976) und K. Binder, Konzilsgedanken bei Juan de Torquemada (Wien 1976) vor. Zu Seite 315: Maccarone statt Maccaronne. Zu Seite 366: V. Heynck statt Heynk.

Die Edition ist ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis der Ansichten spätmittelalterlicher Theologen über die päpstliche Gewalt. Sie gibt aber auch interessanten Aufschluß über die damaligen Vorstellungen über das Verhältnis von Kirche und Staat. Die inhaltsreiche Arbeit weckt den Wunsch, daß noch weitere Werke des 15. Jh.s über die päpstliche Gewalt in kritischen Editionen vorgelegt werden, damit die weißen Flecken, die über die „auctoritas papae" auf der problemgeschichtlichen Landkarte des 15. Jh.s noch vorhanden sind, langsam verschwinden.

Freiburg Remigius Bäumer

Schwab, Wolfgang: **Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther.** – Frankfurt/Bern: P. Lang/H. Lang 1977. 418 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII, Bd 79). kart.

Dieses Buch ist ein neues Beispiel für die bedeutende moderne katholische Luther-Forschung. Sein Ziel ist, die inneren Zusammenhänge und gestaltenden Grundmotive der Sakramentstheologie Luthers darzustellen und die eingewurzelte katholische Auffassung zu widerlegen, Luthers Theologie sei antisakramental gewesen und Luther habe die Sakramente ihrer Funktion als Gnadenmittel beraubt und sie eigentlich überflüssig gemacht. Dieses Mißverständnis ist schon in der Bulle Exsurge Domine (1520) zu finden.

Die Stärke des Buches liegt vor allem in der Präsentation des kontrovers-theologischen Materials und in der kritischen Analyse des damaligen Begriffsapparats. Begriffe und Ausdrücke wie *opus operatum, opus operantis* und *obicem non ponere* wurden und werden unanalysiert und mißverständlich gebraucht. Eine Aufräumarbeit im Dickicht der Mißverständnisse ist eine Bedingung für die heutigen Annäherungsversuche der Konfessionen.

Das Buch stellt also fest, daß Luthers Theologie sakramental war. Viele Motive trugen zu Luthers starkem Nachdruck auf das Wort und die Sakramente bei. Das tiefste war zweifellos Luthers Bedürfnis nach Heilsgewißheit. Die Erlösung ist eine Gabe Gottes, nicht eine Leistung des Menschen. In seinem Wort hat Gott die Heilswege angewiesen. Alle anderen Versuche, sowohl von päpstlicher als auch von linksprotestantischer Seite, Errettung zu finden, wies Luther als „Enthusiasmus" zurück. Die Sakramente als Gottes Weg zu den Menschen und die reformatorische Rechtfertigungslehre waren also korrelate Vorstellungen.

Sch. hebt diesen Zusammenhang dadurch hervor, daß er Luthers Entwicklung von seinen frühesten Schriften (Kap. 1) zu seinem endgültigen Standpunkt um 1530 verfolgt. Die unbestreitbaren Veränderungen werden registriert, ohne daß deshalb der Blick für die Kontinuität verlorengegangen ist.

Luther wies nie die Sakramente ab, er präsentierte aber eine neue Sakramentstheologie. Die These des Buches ist, daß diese Theologie in Luthers Auseinandersetzung mit dem katholischen Bußsakrament und damit verbundenen Begriffen und kirchlichen Gebräuchen hervorwuchs (Kap. 2). Luther übernahm Biels deklaratorische Auffassung von der Sündenvergebung im Bußsakrament, aber durch die Entdeckung von Mt 16,19 wandte er sich allmählich gegen Biel. Die Rolle des Priesters war nicht mehr darauf eingeschränkt, die Sündenvergebung, die Gott aufgrund der Reue gegeben hat, zu deklarieren. Die Sündenvergebung und die Heilsgewißheit kommen zustande, wenn der Priester das Verheißungswort der Absolution ausspricht, und der bußfertige Mensch dieses im Glauben entgegennimmt. Das Absolutionswort wird als ein heilsschaffendes Zusagewort aufgefaßt. Der Schwerpunkt wird von der contritio zu der Verheißung und dem Glauben verschoben. Damit waren die zwei Begriffe gegeben, die Luthers Sakramentsverständnis bestimmen und verändern sollten.

Die Entwicklung beginnt schon ansatzweise mit Luthers Erklärung der 95 Thesen 1517/18, die kam aber zu vollem Ausdruck in seinem Gespräch mit Kardinal Cajetan in Augsburg vom 12.–14. Oktober 1518. Die Hauptfrage des Gespräches war die Rolle des Glaubens. Die Lehre von der Notwendigkeit des gewissen Glaubens hielt Cajetan für eine *nova et erronea theologia.* Er sah nicht den Zusammenhang zwischen der Verheißung und dem Glauben, sondern verstand fälschlich den Glauben als eine menschliche Voraussetzung *(dispositio)* für den Sakramentsempfang. Tatsächlich wird schon hier die Frage aktualisiert, die ein Hauptpunkt an dem vierten Artikel der Confessio Augustana (1530) und ihrer Apologie (1531) war: *quod fides in Christum iustificat* (BSLK ^{6}1967, 172). Weil gerade diese Frage zwölf Jahre später als ein unerklärtes Problem behandelt wurde, ist es nach dem Vf. berechtigt anzunehmen, daß Begriffe wie „Glaube" und „Heilsgewißheit" 1518 mißverstanden wurden. Dazu kam, daß das, was für Cajetan ein theologisches Problem war, für Luther ein existentielles war. In seinem „Sermon von dem Sakrament der Buße" (1519) unterscheidet Luther zwischen der Buße als Akt (d. h. *contritio, confessio* und *satisfactio*) und der Buße als Sakrament. Die letzte besteht „ym wort gottis, das ist die absolution, ym glauben der selbigen absolutio, und ym frid, das, ist yn vorgebung der sund, die dem glauben gewiss folget" (WA 2,721,9f). Obwohl Luther hier den Priester als den Spender der Absolution voraussetzt, so liegt gleichwohl der Akzent auf Gottes

Verheißungswort. Der Priester ist nur Diener, alles liegt an Gottes Wort. Die Auseinandersetzung mit dem Bußsakrament führt auch zu einer Auseinandersetzung mit dem *potestas*-Anspruch des Amtes.

Die Einstellung Luthers zur Beichte wurde vom Ambivalenz geprägt. Als ein Ort der persönlichen Zusage der Sündenvergebung war sie außerordentlich wertvoll. Da sie aber keine Sanktion in Gottes Wort hatte, konnte sie nicht geboten werden. Sie sollte in evangelischer Freiheit gebraucht werden. Die Verwirklichung von Luthers Idee von der Privatbeichte in der Spannung zwischen Freiheit und Notwendigkeit erwies sich in der Praxis als äußerst schwierig. Dieses Ergebnis ist gar nicht neu. Es beweist nur die Belesenheit des Vf.s auch in der Sekundarliteratur, seinen Überblick und seine Fähigkeit zu abgewogenem Urteil.

Das ausführlichste Kapitel des Buches handelt vom Abendmahl (Kap. 3). Die in der Auseinandersetzung der Buße gewonnenen Einsichten von der Verheißung als dem Zentrum des Sakramentes beeinflussen auch Luthers Abendmahlsauffassung. Diese Veränderung trat dann in den Abendmahlsschriften Anfang 1520 ein. Vf. folgt Luthers Entwicklung während dieses Jahrzehntes bis zu dessen „Bekenntnis vom Abendmahl" 1528. In den Jahren 1520/23 wurde, ausgehend von den Einsetzungsworten des Abendmahles, das Schema Verheißung–Glaube angewandt. Aus den Einsetzungsworten, besonders aus dem Kelchwort, ergab sich für Luther daß das Abendmahl ein Testament ist, das in der Messe angeboten und ausgeteilt wird. Im Gegensatz zu Biel wurde *testamentum* als *promissio* verstanden. Das entscheidend neue bei Luther war also diese Verbindung von *testamentum* und *promissio*. In dieser Kombination kommt auch zum Ausdruck, wie Gottes Handeln in Verheißungen ein Wortgeschehen ist, auf das der Mensch im Glauben antwortet.

Die Frage der Realpräsenz wurde erst in der Auseinandersetzung mit Andreas Karlstadt 1523/25 aktualisiert. Der diesbezügliche Abschnitt des Buches enthält eine ausführliche Materialdokumentation. In der Sache bringt er nicht viel Neues, sondern stellt schon bekannte Fakten zusammen. Der Heilsgewißheit lag Luther am Herzen. Er argumentiert mit Hilfe der ntl Abendmahlstexte, aber dies verhinderte nicht die Anwendung philosophischer Spekulationen über das Wie der Realpräsenz, obgleich Luther immer wieder sich vor dieser Frage zu hüten mahnte. Die sog. Ubiquitätslehre, der in einer Phase der evangelischen Luther-Forschung entscheidende Bedeutung als Erklärung der Gegenwart Christi in Brot und Wein des Abendmahles beigemessen wurde, wird mit Recht nur zu einem Erklärungsversuch reduziert. Entscheidend war für Luther das exegetische Argument. Korrekt wird das Wort als Konsekrations- und als Verheißungswort verstanden. Die Verheißung bleibt das Korrelat des Glaubens, der der Ausdruck des heilsamen Gebrauchs des Sakramentes ist.

Das Abendmahlskapitel ist überreich an Gesichtspunkten und zeigt eine gute Vertrautheit auch mit der Sekundärliteratur. Von großem Interesse ist der Versuch des Vf.s, Luthers Kritik am Mißbrauch der Messe und am Meßopfer zu erklären. Die Position des Vf.s ist, daß Luther Anlaß für seine Kritik an der Meßpraxis, nicht aber an der Meßopferlehre hatte. Wie bekannt, verstand Luther das Meßopfer als ein verdienstvolles, menschliches Werk, als ob der Priester durch sein Opfer Gott versöhnte. Solch ein meritorisches Verständnis der Messe hat doch die Theologie vor Luther nie gelehrt. Klar ist auch, daß die Absicht mit der *ex-opere-operato*-Lehre nicht war, die Messe als eine magische Handlung im Dienst der Werkfrömmigkeit darzustellen, sondern ihre Gnadencharakter hervorzuheben. Die Theologie intendierte damit die Wirksamkeit der menschlichen Verfügung zu entnehmen und sie statt dessen auf die Seite Christi und seiner Kirche zu stellen. Es wäre gut, wenn diese Einsicht auch in der evangelischen Theologie sich durchsetzen und die kontroverstheologische Polemik in diesem Punkt aufhören könnte.

Trotz seines Überblicks über das Material fixiert Vf. nicht näher den bei Luther aufgelösten Zusammenhang zwischen Abendmahl, Kirche und Einheit der Kirche, in der scholastischen Theologie mit dem Begriff *res tantum* und von Biel als *virtus spiritualis unitatis et communicantis populi* verstanden. Die Frage muß jedoch einmal mit Ernst gestellt werden, ob nicht Luther mit seiner konzentrierten Aufmerksamkeit auf die Rechtfertigung und Heilsgewißheit einen wichtigen Aspekt der Sakramente, nämlich ihre nahe Verbindung mit der Kirche, verlor.

Diese Fragestellung fehlt leider auch ganz in dem abschließenden Taufkapitel. Auch dieser Abschnitt, der wie die früheren chronologisch disponiert ist, wird von einer genauen Quellenanalyse und der Nähe des Materials gekennzeichnet. Zuerst wird die Taufauffassung in den Schriften um 1520, dann die ausgebildete Tauftheologie ab 1528 analysiert. Die Frage nach der Einheitlichkeit und nach Verschiebungen in der Tauftheologie Luthers ist oft gestellt worden. Die nuancierte Antwort des Vf.s unterscheidet sich nicht beträchtlich von der anderer Forscher (zuletzt Lorenz Grönvik, Die Taufe in der Theologie Martin Luthers 1968), obwohl diese Darstellungen in einigen Details kritisiert werden. Trotz des Unterschiedes besteht eine durchgehende Entwicklungslinie, die es ermöglicht, von einer Kontinuität in Luthers Tauftheologie zu sprechen. Die überragende Bedeutung des Wortes für die Taufe und die Betonung des Glaubens als ihres einzig heilsamen Gebrauchs verbinden die beiden Phasen.

Sch.s Buch imponiert durch seine Breite, seine Quellenfülle und seine Nähe zum Material. Das Buch versucht aufzuzeigen, teils wie zentral die Sakramente für Luther waren, teils wie seine reformatorische Auffassung in der Auseinandersetzung mit scholastischen Begriffen und Vorstellungen hervorwuchs. Ohne Kenntnis dieses Hintergrundes schwebt die Analyse der reformatorischen Theologie in der Luft. Ebenso bedeutungsvoll ist die Kenntnis der Auseinandersetzung Luthers mit dem radikalen reformatorischen Theologien. Das Buch vermittelt viele neue Einblicke in ein oft schwer zugängliches Material.

Uppsala Holsten Fagerberg

Bernard de Lavinheta: Explanatio compendiosaque applicatio Artis Raymundi Lulli. Mit einer Einleitung und einem Personenverzeichnis hrsg. von Erhard-Wolfram Platzeck. Hildesheim: Gerstenberg 1977. 42, 12 ungez., 522 S. Ln. DM 198.–

Es ist überaus verdienstvoll und dankenswert, daß Hg. und Verl. ein Werk, das in der Geschichte des Lullismus einen bedeutenden Platz einnimmt, neu ediert haben. 1523 erschien das umfangreiche Opus, das offensichtlich nur noch in ganz wenigen Exemplaren vorhanden ist und nun in Faksimile-Druck vorgelegt wird. Es ist eine auf der „Ars" von Ramon Llull (Raymundus Lullus) beruhende Enzyklopädie, die deren Anwendung „ad omnes facultates" anstrebt und auf ein Ziel ausgerichtet ist, das gemäß dem Exordium „Christus benedictus" heißt. Wer die Gepflogenheiten jener Zeit kennt, den überrascht es nicht, daß der Autor so manches Mal Exzerpte oder auch vollständige Texte anderer Verfasser eingefügt hat.

Zur Ausgabe selbst sei bemerkt, daß zusätzlich zu der zum Teil fehlerhaften Zählung nach Folios eine solche nach Seiten eingeführt wird (1–522); Exordium und Tabula bleiben ungezählt.

E.-W. Platzeck schickt der Wiedergabe des Werkes eine längere Einleitung voraus. In gründlicher Weise sucht er zunächst in das fast ganz in Dunkel gehüllte Leben des Franziskaners Bernard de Lavinheta Licht zu bringen, eines Mannes, der in Beziehungen zu seinen Zeitgenossen Jacques Lefèvre d'Etaples (Faber Stapulensis) und Charles de Bouvelles (Bovillus) gestanden hat, obwohl er deren mystische Tendenzen eher überwindet als akzeptiert. P. geht auf die Namensform ein – katalanisch „la vinheta" (mit provenzalischer Schreibung) ‚der kleine Weingarten' (2) –, zeigt die verschiedenen Wirkungsstätten auf, wobei er mit Recht auch eine Lehrtätigkeit in Salamanca annimmt (6–7), so daß sich als Etappen zwischen 1514 und 1523 die folgenden Städte ergeben: Lyon, Paris, Köln, Lyon, Salamanca, Toulouse, Lyon (11). Bald nach 1523 dürfte Lavinheta gestorben sein, da sein von ihm in der „Explanatio" (157) angekündigter „Liber de unitate christiana" offenbar nicht mehr geschrieben wurde. Aus verschiedenen Anzeichen glaubt P. den Schluß ziehen zu müssen, daß Lavinheta aus der katalanischsprachigen Grafschaft Roussillon stammen dürfte (14–15); hierin kann man ihm durchaus zustimmen.

Was die literarische Tätigkeit Lavinhetas – eigene Werke und Editionen lullistischer Schriften – anlangt, so gibt P. eine zeitliche Abfolge (12). Unter den ersteren sind zwei durch die Angaben in der „Explanatio" gesichert: der jedoch sonst bibliographisch nicht nachweisbare „Liber de conceptione virginis Mariae" (141), entstanden zur Zeit von Papst Julius II. (1503–1513), und der „Liber de incarnatione verbi" (52), erschienen 1516 in Köln. Ob indessen „De venatione medii inter subiectum et praedicatum" (übrigens auch in die „Explanatio" eingefügt, 30–32) Lavinheta zuzuschreiben ist, wie P. im Anschluß an J. N. Hillgarth („Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France", Oxford 1971, 290–291) annimmt (10), dürfte zu bezweifeln sein, nachdem Joachim Vennebusch („Bulletin de Philosophie Médiévale" 14, Louvain 1972, 87–89) den kleinen Traktat als einen Abschnitt von Ramon Llulls echtem Werk „De venatione substantiae, accidentis et compositi" festgestellt hat.

Des weiteren geht P. auf die von Lavinheta zitierten Autoren – antike Schriftsteller, Kirchenväter, Scholastiker u. a. – und besonders auf den Aufbau der „Explanatio" ein, während er das Verhältnis zu Ramon Llull nur streift. Begrüßenswert ist eine Zusammenstellung und Erläuterung der in der „Explanatio" enthaltenen zahlreichen Illustrationen und Tafeln sowie ein Verzeichnis der Personen, die sowohl in der Einleitung als auch im Werk selbst genannt werden.

Als aufschlußreich seien noch hervorgehoben Lavinhetas Stellungnahme gegen den Nominalismus und seine Wirkung auf Leibniz, auf die P. mehrfach hinweist.

Ein kleines Versehen sei angemerkt: in Fußnote 1 von S. 1 der Einleitung muß es bei dem Werk von Carreras S. 209–214 (und nicht 109–114) heißen.

Im ganzen gesehen, stellt der auch typographisch so vortrefflich gestaltete Band eine wertvolle Bereicherung der Literatur zum Lullismus dar.

München Rudolf Brummer

Peri, Vittorio: **Ricerche sull'Edition Princeps degli Atti Greci del Concilio di Firenze.** – Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1975. 198 S. (Studi e Testi 275) Ppb.

Auf einer breiten Basis gedruckter und ungedruckter Quellen aus der Vaticana und der Vallicelliana, von denen etwa 30 Stücke ediert werden, rollt Vf. die Frage nach dem Zustandekommen der Editio princeps der griechischen Akten des Konzils von Florenz, die im Jahre 1577 erschienen ist, aufs neue auf. Es gelingt ihm dabei, die bisher zu diesem Thema veröffentlichten Arbeiten von J. Gill und V. Laurent zu korrigieren und um ein gutes Stück zu überholen.

Nach der Untersuchung des Parts, den Sirleto, Santoro, Viviani, Devaris, Stridoni und Torres in diesem Zusammenhang gespielt haben, stellt Vf. die Frage nach der kirchenpolitischen Absicht, die die Kurie kurz nach dem Abschluß des Tridentinums mit dieser Edition verfolgt hat. Er sieht das Unternehmen vor dem Hintergrund des „ellenismo occidentale" des ersten nachtridentinischen Jahrzehnts, über dessen maßgebliche Protagonisten er unsere Kenntnis um zahlreiche Mitteilungen bereichert. Auch auf die Einführung des fremdsprachigen Drucks in Rom fallen interessante Lichter. Insbesondere aber macht Vf. eindrucksvoll sichtbar, daß die Edition der Florentiner Konzislakten die erste Frucht eines gezielten Einsatzes von Philologie und Presse für eine breite Wiedervereinigungspropaganda in der griechischen Welt war, die selbst infolge türkischer Verbote keine eigene Presse besaß. Dieses wohlorganisierte päpstliche Unternehmen, das sich im Geheimen um kulturelle und theologische Einflußnahme auf den orthodoxen Orient bemüht hat, 45 Jahre, ehe die Propagandakongregation gegründet wurde, war bisher völlig unbekannt. Um so höher ist die dem Vf. geglückte Entdeckung zu bewerten.

Die von Gill und Laurent vertretene Auffassung, es habe sich dabei um private Initiativen von Devaris bzw. Stridoni gehandelt, ist von Peri überzeugend widerlegt worden.

Wie die anderen Arbeiten des gelehrten Skriptors der Vaticana zeichnet sich auch diese durch Spürsinn beim Auffinden der Quellen und durch scharfsinnige Methode bei ihrer Interpretation aus. Der dem nichtitalienischen Leser gelegentlich etwas zu kunstvoll erscheinende Stil erschwert ihm freilich die Lektüre.

Die Arbeit stellt einen sehr beachtlichen Beitrag zur Wirkungsgeschichte des Florentinums ebenso wie zur Papstgeschichte der tridentinischen Zeit dar, für den dem Vf. Dank und Anerkennung gesagt sei.

Augsburg Walter Brandmüller

Neuner, Peter: **Religion zwischen Kirche und Mystik.** Friedrich von Hügel und der Modernismus. – Frankfurt: Knecht (1977) 158 S. kart. DM 19.80

Fast gleichzeitig hat Bischof Lefebvre die kirchlichen Reformen der letzten Jahre als „Modernismus" qualifiziert und wurde die Erforschung der theologischen und kirchlichen Bestrebungen begonnen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts unter dieser Sammelbezeichnung als „Summe aller Häresien" verdächtigt und unterdrückt wurden. N. definiert den Modernismus als die durch Papst Pius X. verurteilten Reformbestrebungen, „welche versuchten, in den verschiedenen theologischen, kirchenorganisatorischen, seelsorglichen und politischen Fragen eine Synthese aus neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen, dem Weltbild der Gegenwart und dem überkommenen Glauben herzustellen, und denen eine Abkehr von der alles beherrschenden Neuscholastik gemeinsam war" (125).

In die Geschichte dieser Bewegung und ihre theologische Ideenwelt gibt Vf. einen vorzüglichen Einblick an Gestalt und Theologie des deutsch-österreichischen Barons Friedrich von Hügel, der als „Laienbischof der Modernisten" galt. „Ihm ist es zu verdanken, daß die Theologen, die in vielfältiger Weise an der spirituellen und theologischen Erneuerung der Kirche arbeiteten, untereinander in Kontakt kamen und sich gegenseitig beeinflussen konnten" (8).

Als Sohn eines Diplomaten war von Hügel in Florenz geboren, in Brüssel aufgewachsen und fand in England seine endgültige Heimat. Von frühester Jugend an stand er in Kontakt zu prägenden kirchlichen Persönlichkeiten seiner Zeit, z. B. den Kardinälen Newman, Mercier und Manning wie dem französischen Abbé Huvelin. Eine Typhuserkrankung im Alter von 18 Jahren schwächte seine Gesundheit und hinterließ ihm eine Schwerhörigkeit, die ein Universitätsstudium ausschloß, war aber andererseits Ursache einer religiösen Bekehrung und eines intensiven theologischen Privatstudiums, die aus von Hügel einen vielseitig gebildeten Theologen und eine einzigartige religiöse Persönlichkeit machten.

„Die Hochschätzung, die er bei Theologen und Philosophen in ganz Europa genossen hat, seine Freundschaft mit vielen der angesehensten katholischen und evangelischen Gelehrten seiner Zeit ließen sich nicht erklären, wenn er nicht auch selbst eine eigenständige, kraftvolle und lebendige Theologie entfaltet hätte" (9). N. begnügte sich deshalb nicht mit einer Biographie des äußeren Lebens, sondern beschreibt eindrucksvoll aus Hügels Schriften und seiner reichen Korrespondenz, wie sich im Kontakt und Austausch mit den Theologen seiner Zeit (vor allem den modernistischen) seine eigenen theologischen Grundanliegen entfalteten. Die Bedeutung der Erfahrung für den Weg vom Individuum zur Person wurde ihm z. B. im freundschaftlichen Austausch mit Rudolf Eucken bewußt. Hügels Hauptinteresse galt der Mystik als der religiösen Erfahrung. Gesprächspartner in diesem Bereich war ihm vor allem George Tyrrell. Eine jahrzehntelange Freundschaft mit Alfred Loisy war für Hügels Zugang zur Hl. Schrift und Exegese bestimmend.

Während der Modernismus oberflächlich als verstandeskalte, das religiöse Leben zerstörende Bewegung erscheint, kann N. aus der Entwicklung der Hügelschen Theologie im Austausch mit den Häuptern des Modernismus belegen: „Der Modernismus war zu einem guten Teil ein Aufbruch des religiösen Geistes" (98). Hügel sah die Konfliktmöglichkeit zwischen Theologie, Mystik und kirchlicher Autorität (verkörpert in den Gestalten Professor, Prophet und Priester), aber er war der Überzeugung, daß diese drei Elemente einander bedürften und ergänzen könnten. „Jedes der drei bedarf der beiden anderen, die es zuerst behindern, es aber gerade in der Reibung und Spannung, in diesem Konflikt immer weiterentwickeln und für die Balance der Kräfte sorgen" (102f.).

Hügel hat für sich selbst diese Blance zu wahren gewußt. Obgleich er sicher ein Modernist im Verständnis Pius' X. war, wußte er den Bruch mit der Kirche zu vermeiden. Die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft, vor allem aber den Zugang zu den Sakramenten, hätte er nicht missen können. Nach Abflauen der Modernismuskrise wuchs von Hügel in die Rolle eines vielfältig gesuchten geistlichen Beraters hinein.

N.s Arbeit geht überwiegend ideengeschichtlich vor, gibt aber gerade dadurch einen Zugang zum historischen Verständnis der Modernismuskrise. Wer sich noch nicht intensiver mit ihr beschäftigt hat, findet durch dieses Buch einen leichten und gleich sehr tiefreichenden Zugang.

Köln Norbert Trippen

Akten der Fuldaer Bischofskonferenz. Bd I: 1871–1887. Bearb. von Erwin Gatz. – Mainz: Grünewald (1977). CXXIII, 789 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd 22) Lw. DM 154.–

Fast 120 Jahre, bevor in der Folge des II. Vatikanischen Konzils die nationalen Bischofskonferenzen zu einer verfaßten Institution der Weltkirche wurden, hatte sich 1848 die erste deutsche Bischofskonferenz auf Einladung des Kölner Erzbischofs Geissel in Würzburg versammelt. Standen die ersten deutschen Bischofskonferenzen noch unter dem Mißtrauen der römischen Kurie, die ein Wiederaufleben episkopalistischer Tendenzen fürchtete, so wurden die Konferenzen des preußischen Episkopates nach 1871 zum Forum der gemeinsamen Absprache von Abwehrmaßnahmen gegen die staatlichen Übergriffe auf Grund der Kulturkampfgesetze.

Es ist beeindruckend, wie die kirchenpolitische Bedrängnis den aus sehr verschiedenartigen Persönlichkeiten zusammengesetzten preußischen Episkopats zu einer Gemeinsamkeit des Überlegens und Handelns zusammenführte, die in der übrigen Weltkirche für benachbarte Bischöfe nicht selbstverständlich war und zu der auch die preußischen Bischöfe nicht durch Statuten verpflichtet waren, sondern sich jeweils neu zusammenfanden, bis durch einige Bischofserhebungen ab 1882 die Einheit des Episkopates allmählich abbröckelte.

Diese Beobachtung hat G. bewogen, den ersten Band seiner Aktenedition auf den Zeitraum 1871–1887, also von den ersten

Maßnahmen des preußischen Staates gegen die Kirche bis zum 2. Friedensgesetz von 1887, einzugrenzen. Da der Konferenzvorsitz bis 1899 bei den Kölner Erzbischöfen Melchers und Krementz lag, waren die vorgelegten Dokumente relativ leicht zugänglich. „Bisher unbekannte Stücke aus dem Nachlaß des Konferenzvorsitzenden im Historischen Archiv des Erzbistums Köln bilden die Hauptmasse der hier vorgelegten Dokumente. Die Kölner Überlieferung weist jedoch manche Lücken auf, die sich durch Funde aus den Bistumsarchiven Breslau, Limburg und Trier nur teilweise schließen lassen. Seit 1882 wird die kirchliche Überlieferung durch Bestände aus dem Politischen Archiv des Auswärtigen Amtes Bonn ergänzt" (S. XXVII).

In einer umfangreichen Einleitung (S. XXV – CIX) gibt G. einen Überblick über den Inhalt des Materials und seine Einordnung in die Zusammenhänge der Kulturkampfzeit. Es handelt sich nicht nur um eigentliche Konferenzakten, sondern auch um die Korrespondenz des Episkopates untereinander zwischen den Konferenzen über Erfahrungen und Überlegungen zum kirchlichen Vorgehen gegen die staatlichen Kampfmaßnahmen.

In der Zusammenstellung der wichtigsten Fakten zeichnet G. ein plastisches, gegenüber unseren bisherigen Kenntnissen nuancenreicheres Bild des preußischen Episkopates. „Während Melchers den Vorsitz unangefochten, fest und doch zurückhaltend wahrnahm, erwies sich der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, von dessen Sprengel nur drei Pfarreien auf preußischem Boden lagen, als der eigentlich führende Kopf der Fuldaer Konferenz" (S. XXVI). In der grundsätzlichen Linie des Vorgehens stets einig, standen innerhalb des Episkopats Vertreter einer harten Konsequenz gegenüber dem Staat wie z. B. Melchers, Blum (Limburg), Brinkmann (Münster), Martin (Paderborn) oder später Korum (Trier) Befürwortern eines größeren Entgegenkommens wie vor allem Sommerwerk (Hildesheim) oder später dem staatlich wie kurial als Vertrauensmann angesehenen Bischof Georg Kopp (Fulda) gegenüber.

G.s einleitender Überblick bildet eine kurzgefaßte Kulturkampfschilderung aus dem Blickwinkel des Episkopates von den ersten Überlegungen eines gemeinsamen Vorgehens bis zu der bitteren Erfahrung, daß die Regierung sich durch Vermittlung des ehrgeizigen Fuldaer Bischofs Kopp und römischer Kurienprälaten mit Rom über einen wenig zufriedenstellenden Kompromißfrieden unter Ausschließung des preußischen Episkopates einigte, der die Last des Kampfes – zum Teil vom Exil aus – getragen und damit die Voraussetzungen für den Kompromiß geschaffen hatte. Für diesen Kompromiß unter Ausschluß der Bischöfe ist bezeichnend, daß der Konferenzvorsitzende Melchers 1885 als Kurienkardinal nach Rom pro- bzw. amoviert wurde.

Die Dokumente sind von Gatz in einer hohen Ansprüchen genügenden Form bearbeitet. Nicht zu ausführliche, aber sorgfältige biographische und bibliographische Anmerkungen erläutern die Dokumente und erleichtern weitere Forschungen. Für die orthographische und sprachliche Behandlung des Materials nennt Gatz S. XXVIII seine Regeln. Die entsprechenden Verzeichnisse erleichtern den Überblick über den umfangreichen Band. Allerdings sollen das Personen- und Sachregister erst im 2. Band für beide Bände (1871–1899) gemeinsam folgen.

Man kann sich die Frage stellen, warum G. bei einer so umfassend angelegten Edition der Akten der Fuldaer Bischofskonferenz die sicher nicht zu umfangreichen Bestände der Konferenzen vor 1871 mit Hinweis auf die gewiß vorzügliche monographische Arbeit von Rudolf Lill (Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg 1964) ausgespart hat. Z. B. die Geschäftsordnung der Konferenz von 1867 müßte im vollen Wortlaut vor den Akten der Kulturkampfphase einzusehen sein. Im übrigen aber liegt hier eine sorgfältig gearbeitete Quellenpublikation vor, die für weitere Forschungen über die Kulturkampfproblematik ebenso bedeutsam ist wie für die Geschichte der deutschen Bischofskonferenzen und der Bischofszusammenkünfte überhaupt.

Köln Norbert Trippen

Jaschke, Hans-Jochen: **Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche.** Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis. – Münster: Aschendorff (1976). X, 365 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 40) kart. DM 98.–

In seiner breit angelegten Untersuchung hat J. sich als Ziel gesetzt, aufzuzeigen, wie das Glaubensbekenntnis des Irenäus bezüglich des Heiligen Geistes sich organisch integriert in die Glaubensentwicklung der Kirche, die im dritten Artikel des Symbols von Nicaea-Konstantinopel ihren Abschluß findet (1. Teil); aufzuzeigen, wie die Pneumatologie des Lyoner Bischofs aus diesem Grund einen sicheren Schlüssel liefert, der es gestattet, diesen Glauben in seinen Anfängen sowie in seiner weiteren Entwicklung richtig zu interpretieren (2. Teil). Es sei gleich vorausgeschickt, daß Vf. die Aufgabe, die er sich gestellt hat, vorzüglich bewältigt hat. Wir werden noch darauf zurückkommen. Vorerst wollen wir einen kurzen Überblick über die großen Abschnitte seiner Studie bieten.

Ein solches Unternehmen führte J. mitten hinein in die Diskussion über die Symbolgeschichte. Vf. erklärt ausdrücklich, daß es nicht seine Absicht ist, in diese Diskussion einzugreifen, sondern auf die gesicherten Ergebnisse der Forschung auf diesem Gebiet zu fußen. Im Gegensatz zu Kattenbusch, für den das altrömische Symbol bis ins zweite Jahrhundert zurückreicht und die Mutterformel für die westlichen wie für die östlichen Symbola gewesen ist, nimmt Vf. entschieden Stellung zugunsten der sogenannten Theorie der doppelten Formel, derzufolge das römische Symbol als Vorläufer eine kurze trinitarische Formel und ein noch älteres christologisches und mehr oder weniger von der trinitarischen Formel abhängiges Kerygma (Peitz, Haussleiter, Nussbaumer, Lebreton, Lietzmann) gehabt hat. Diese Theorie hat den Vorteil, den etwas urwüchsigen Charakter der alten Texte zu wahren und die Taufe als vorzüglichen Ort für die Entstehung des Symbols hervorzuheben.

Die Studien über das Glaubensbekenntnis des Irenäus (Nussbaumer, Lietzmann, Holstein, Kelly, Holland) haben einleuchtend gezeigt, wie der Bischof von Lyon seinen Platz in dieser Dynamik des kirchlichen Lebens behauptet. Man kommt notgezwungen zur Schlußfolgerung, die irenäischen Texte so reden zu lassen wie sie sind, um so zu einem gemeinsamen Glaubenshorizont zu gelangen, der die ersten Glaubenszeugnisse mit den später auftauchenden Formeln verbindet. Nachdem er diese klärenden Grundgedanken vorausgeschickt hat, kann Vf. seine Arbeit beginnen. Der erste Teil entwickelt sich in drei eng miteinander verbundenen Abschnitten.

Im ersten stellt Vf. die Texte vor, in denen bei Irenäus von der Taufe und von der Glaubensregel sowie von der Beziehung beider zueinander die Rede ist. Vf. kommt zum Ergebnis, daß Irenäus Zeuge eines trinitarischen, in der Taufe begründeten Glaubens ist. In dieser Beziehung steht der Lyoner Bischof nicht vereinzelt da; er behauptet seinen Platz in der Strömung, die vom Neuen Testament über die Didachè, Justin, Tertullian, Novatian und Clemens von Alexandrien bis auf Origenes verfolgt werden kann. Was den dritten Glaubensartikel betrifft, wird es klar, daß er in enger Beziehung zum Glaubensbekenntnis an den Vater und den Sohn steht und daß er zum Taufglauben und zum Taufgeschehen gehört (9–35).

Im zweiten Abschnitt versucht Vf., andere irenäische Texte zu analysieren (= Glaubensregel), die nicht nur die trinitarische Struktur des Glaubensbekenntnisses widerspiegeln und sich auf die Taufe beziehen, sondern auch den Inhalt dieses Glaubens in gereifterer Form ausdrücken. Sie reden vom Heiligen Geist in Formeln, die unverkennlich sich den Texten der kommenden Symbola annähern. Vf. zeigt sorgfältig auf, wie diese irenäischen Zeugnisse sich in verschiedenen Graden bei Justin, Tertullian, Novatian und Origenes wiederfinden (44–77). Doch zuvor muß das Problem gelöst werden, das durch die Texte aufgeworfen wird, die den Heiligen Geist nicht ausdrücklich erwähnen. Diesbezüglich ist J. der Ansicht, daß Taufglaube und Glaubensregel nicht übereinstimmen, obschon sie sich gegenseitig beeinflussen (36–44).

Der dritte Abschnitt beschäftigt sich damit, der Formulierung des Glaubens an den Heiligen Geist in der Symboltradition (vom Glaubenssymbol der Apostolischen Überlieferung des Hippolyt bis zum Nicaeno-Konstantinopolitanum) nachzugehen. Obschon die Zeugnisse des Irenäus, des Justin, usw., die Struktur und den Inhalt des dritten Glaubensartikels bekanntgegeben hatten, so hatten sie doch keine genaue und einheitliche Formulierung aufgestellt. Diese Aufgabe sollte den Symbola zufallen (78–131).

Danach bleibt dem Vf. nur noch übrig, in einer Gesamtschau zu zeigen, wie sich der Glaube der alten Kirche an den Heiligen Geist gebildet hat und den Platz zu bestimmen, der Irenäus in dieser Entwicklung zufällt (131–147).

Im zweiten Teil seines Werkes stellt J. die irenäische Pneumatologie vor. Er entwickelt seine Gedanken in vier Abschnitten.

Der erste sucht die Wege freizulegen, die zu dieser Pneumatologie hinführen. Vf. erkennt sie in Zeit und Situation, die das Leben des Bischofs von Lyon bestimmen, in der Taufe, in der Widerlegung der Gnostiker. Er erwähnt auch zwei wichtige Kriterien, die es ermöglichen, Irenäus zu verstehen: seine Denkform und die Benutzung der Quellen (gegen die Stellungnahme von Fr. Loofs) und die Einheit des irenäischen Werkes (148–180).

Der zweite Abschnitt stellt das irenäische Gedankengut über den Heiligen Geist in der Einheit des trinitarischen Gottes vor. Der gnostischen Theorie des „unbekannten und unerkennbaren Gottes" stellt der Lyoner Bischof den Gott der Offenbarung gegenüber, der sich seinen Geschöpfen jederzeit zu erkennen gibt. Dieser Gott kennt keine Emanationen, doch zeigt er sich mächtig genug, um

sich seiner eigenen Schöpfung zu nähern und sie nicht aus dem Griffe zu lassen. So ergibt sich eine trinitarische Heilsordnung zugunsten des Menschen. Schließlich macht sich Irenäus den christlichen Glauben zu eigen, demzufolge dieser Gott seit jeher mit dem Sohne und dem Geiste existiert (181–208).

Der dritte Abschnitt beschreibt die Rolle, die Irenäus dem Geiste im Heilsplan zuschreibt. Vf. verfolgt das Wirken des Geistes vor allem in der Ankunft Christi; er geht über zu seiner Gegenwart im Alten Testament und endet mit seinem Wirken in der Erschaffung des Menschen und des Kosmos (208–265).

Der vierte Abschnitt vollendet diese Studie indem er das Wirken des Geistes in der Kirche erwägt. Er umfaßt Fragen der eigentlichen Ekklesiologie, der Anthropologie, des kirchlichen Lebens und der Eschatologie; er berücksichtigt auch die Fragen, die sich auf Annahme und Auslegung der Schrift und der Tradition beziehen (265–327).

Dieser Teil schließt ab mit einem Versuch, die irenäische Pneumatologie mit dem dritten Artikel des kirchlichen Glaubensbekenntnisses in Verbindung zu bringen und letzteren im Lichte der ersteren auszulegen. Einige Seiten über den theologischen Stellenwert der Theologie des Irenäus beschließen das Werk (328–352).

Diese kurze Zusammenfassung gestattet einen Einblick in den Reichtum der Studie von J. Das kann eine vertiefte Lektüre nur bestätigen. Durch die Weite der verarbeiteten Themen, durch die stets ernste und gründliche Art, sie zu behandeln, durch die Tiefe und Lebendigkeit, die den Entwurf und den Aufbau des Buches gestalten, durch die gewaltige doch nie erdrückende Gelehrsamkeit, die sich in ihm entfaltet hat Vf. uns nicht nur ein großes, sondern ein sehr großes Buch geschenkt. Es geziemt sich, ihm dafür zu danken.

Wenn das Werk auch nicht zu Widerspruch Anlaß gibt, so wirft es doch einige Fragen auf. Was z. B. die Methode betrifft, stellen wir uns die Frage, ob es nicht vorteilhafter gewesen wäre, die irenäischen Texte einer noch rigoroseren Analyse zu unterziehen. Gewiß die Unermeßlichkeit des ins Auge gefaßten Gebietes erlaubte es J. nicht, die Texte Wort für Wort, Satz für Satz, zu analysieren. Vielleicht hätte er nie ein Ende gefunden, denn Irenäus ist in Wirklichkeit viel komplexer als es scheinen mag und die zu berücksichtigenden Texte waren zahlreich. Doch gibt es einen Abstand zwischen dieser Auffassung und einer manchmal zu flüchtigen Analyse. So hat Vf. nicht immer alle Feinheiten und den ganzen Reichtum der studierten Texte ausgeschöpft. Es ist ihm auch unterlaufen, Texte auf den Geist zu beziehen, deren Struktur ausschließlich christologisch ist (cf. S. 274–277).

J. situiert die Ankunft Christi an der Spitze des Werkes des Geistes im Heilsplan. Ohne Zweifel bejaht er so eine tiefe Überzeugung des Irenäus, derzufolge Christus den absoluten Mittelpunkt der Heilsgeschichte bildet. Doch stellen wir uns die Frage, ob es nicht vorteilhafter gewesen wäre, zuerst vom Werke des Geistes in der Schöpfung und im Alten Bunde zu reden, um so das stufenweise wachsende Ergriffenwerden der Welt durch den Geist zum Ausdruck zu bringen. Wir wissen, daß dieser Gedanke dem Lyoner Bischof am Herzen lag; übrigens hätte er keineswegs die Idee der zentralen Stellung Christi im Heilsplan gemindert. Im Gegenteil! (Cf. S. 208–265).

Einige werden vielleicht eine gewisse Opposition empfinden zwischen dem Interesse, das Vf. dem Entstehen und der Entwicklung des Glaubens an den Geist widmet, die sich praktisch über vier Jahrhunderte Geschichte ausdehnen und der nicht weniger erschöpfenden Ausarbeitung der irenäischen Pneumatologie. Hätte Vf. nicht besser getan, sich auf letztere zu beschränken und sich damit zu begnügen, anzudeuten, wie Irenäus so seinen Platz im Glauben der Kirche einnimmt und sein erstrangiger Interpret ist? Bestimmt ist diese Frage berechtigt und eine solche Einstellung hätte das Werk verdaulicher gestaltet. Doch wäre es dann auch noch so nahrhaft gewesen? Ferner wäre es Vf. dann gelungen, die Größe eines Irenäus so hell aufleuchten zu lassen, der, ebenso wie in der Christologie (cf. A. Houssiau), Jahrhunderte voraus intuitiv die großen Linien des Glaubens an den Geist vorausahnte, den die Kirche später als ihr Glaubensgut erklären wird? Wir sind nicht dieser Ansicht. Schließlich war es nicht entscheidend, das reichhaltige Zeugnis des gallischen Bischofs so erklingen zu lassen, daß seine Stimme durch Jahrhunderte des Glaubens, des Betens und tastenden Denkens hindurch ertöne? Aus dieser Perspektive will uns scheinen, daß J. den guten Weg gegangen ist. Hoffen wir, daß die Theologen und besonders die Pneumatologen von heute sich ihm zum Dank verpflichtet fühlen.

Rom Réal Tremblay

Stadel, Klaus: **Buße in Aufklärung und Gegenwart.** Buße und Bußsakrament nach den pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit in Konfrontation mit dem gegenwärtigen Sakramentsverständnis. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1974. – XLVIII, 562 S. kart. DM 38.–

Das vorliegende Werk, eine unter Leitung von H. Fleckenstein angefertigte Würzburger Dissertation, weist drei stark voneinander abgehobene Teile auf.

Eigentliche Gegenstände der theologiegeschichtlichen Untersuchung sind die Abhandlungen über Buße und Bußsakrament in ausgewählten pastoraltheologischen Entwürfen der Aufklärungszeit. Zur Verdeutlichung der Genese pastoraltheologischer Lehrbücher und zu deren theologischer Einordnung beleuchtet Vf. den theologiegeschichtlichen Kontext. Er beabsichtigt aber darüber hinaus eine ausdrückliche Konfrontation der eruierten Ideen der Aufklärungszeit mit dem gegenwärtigen Verständnis der Sakramente, insbesondere des Bußsakraments.

Im ersten Teil (8–114) werden die theologischen Studienreformen von 1752 und 1774 unter besonderer Betonung der Neuordnung der theologischen Studien durch Franz Stephan Rautenstrauch dargestellt. In diesem Zusammenhang geht Vf. auf die Herausbildung der Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin und auf die weitere Realisierung des Rautenstrauchschen Reformentwurfs ein.

Der zweite Teil (115–364) – der Hauptteil dieses Werkes – behandelt die Darstellung des Bußsakraments in den ersten pastoraltheologischen Lehrbüchern, die nach Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin erschienen sind, nämlich in der „Anleitung zur praktischen Gottes-Gelahrtheit" von Franz Christian Pittroff († 1814), im „Leitfaden der Vorlesungen über die Pastoraltheologie" von Franz Giftschütz († 1788), in der „Anleitung zu einer vollständigen Pastoraltheologie" von Carl Schwarzel († 1809) und in den „Institutiones Theologiae Pastoralis compendiosae ad normam praescriptam a Caesareo-Regia Studiorum Commissione exaratae" von Joseph Lauber († 1810). Neben diesen Hauptwerken werden zur Verdeutlichung gelegentlich auch andere Schriften dieser Autoren herangezogen.

Der dritte Teil (365–547) stellt als Charakteristika des gegenwärtigen Sakramentsverständnisses den anthropologischen Ansatz, die christologische Grundlegung und die ekklesiologische Dimension heraus, wobei als Gewährsleute vor allem K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger und W. Kasper herangezogen werden; abschließend versucht Vf. ein Urteil über die Bußtheologie der Aufklärungszeit auf dem Hintergrund des heutigen Sakramentsverständnisses zu geben.

Die wissenschaftlichen Erträge dieser mit außergewöhnlichem Fleiß erstellten Arbeit sind von unterschiedlicher Relevanz und Qualität. Bei den Ausführungen zu den theologischen Studienreformen von 1752 und 1774 handelt es sich um eine Zusammenfassung von Forschungsresultaten, die schon häufiger Gegenstand von Darstellungen waren (u. a. bei H. Zschokke, F. Dorfmann, R. Füglister, H. Schuster und J. Müller). Ein besonderes Interesse dürfen dagegen die Ausführungen über Johannes Opstraet († 1720) und sein pastoraltheologisches Hauptwerk „Pastor bonus seu Idea, Officium, Spiritus et Praxis pastorum" (Mecheln 1689 u. ö.) beanspruchen, die auf einer Trierer Dissertation von A. Schuchart 1972 aufbauen können. Hier (75–88 und im zweiten Hauptteil) wird im einzelnen gezeigt, wie auf dem Weg über dieses weit verbreitete Werk die jansenistischen Vorstellungen A. Arnaulds in die pastoraltheologische, nach den Studienreformen vorgelegte Literatur eingegangen waren.

Die Analysen der Bußlehren in den genannten pastoraltheologischen Lehrbüchern der Aufklärungszeit zeichnen sich durch Umsicht und Transparenz aus. Bei allen differierenden Nuancen der vier Autoren, die bei Stadel deutlich herausgehoben werden, weist die Beschäftigung mit dem Bußsakrament gemeinsam drei Charakteristika auf: den auch durch historische Interessen gekennzeichneten Willen, die kirchliche Lehre (vor allem die Bußlehre des Tridentinums) festzuhalten und in die Praxis zu transponieren, den starken Einfluß des Jansenismus, der höchste Anforderungen an die Reue und an die Würdigkeit des Sakramentenempfängers und -spenders stellte, und die Bemühung um eine personale, nicht magische oder mechanistische Auffassung vom sakramentalen Vollzug. Das Bußsakrament konnte von der Aufklärung her als „Beichtgericht" verstanden werden, da es nach zeitgenössischer Auffassung die Beurteilung der sittlichen Qualität des Pönitenten implizierte. Der Beichtvater galt als Richter, Arzt, Lehrer und Vater. Auffallend war im Zusammenhang mit der Idealisierung der ersten Jahrhunderte der Kirche die verbreitete Neigung, eine Rückkehr zur altkirchlichen Bußpraxis, zu stärkeren satisfaktorischen Leistungen und insbesondere auch zur öffentlichen Buße für öffentliche Sünder zu fordern. Es ist ein Verdienst des Vf.s, solche bußtheologische Besonderheiten der Auf-

klärungszeit gewissenhaft erhoben und sorgfältig dokumentiert zu haben. Eine Gesamtdarstellung der Bußlehre der Aufklärungszeit bleibt nach wie vor ein Desiderat.

Die Zusammenfassung der heutigen Bußtheologie – mit nicht vollständig ausgewerteter Literatur und nicht über 1972 hinausreichend – ist einwandfrei, geht aber über Geläufiges nicht hinaus. Die Kritik am dritten Teil wird sich nicht so sehr auf diese Art der Darstellung beziehen als vielmehr auf die Methode, die Bußtheologie der Aufklärungszeit von heutigen Standorten aus zu kritisieren. Fragwürdig ist gewiß auch die Methode, pastoraltheologische Lehrbücher ausschließlich von den Erkenntnissen heutiger Dogmatiker aus zu beurteilen. Die drei Hauptpunkte der Kritik St.s sind auch gar nicht der Aufklärungszeit anzulasten. Die anthropozentrische Verselbständigung der bußsakramentalen Akte ist auf die Akzentuierung der contritio in der Frühscholastik zurückzuführen; die Christozentrik und die Dimension personaler Christusbegegnung in den Sakramenten waren teilweise (wenigstens was gerade das Bußverfahren angeht) weder von der Patristik noch von der Scholastik ernsthaft erreicht und auch vom Lehramt nicht vertreten worden; die ekklesiologische Dimension des Bußverfahrens war mit der Einführung der Tarifbuße auf dem Kontinent seit dem Ende des 6. Jahrhunderts im allgemeinen verlorengegangen (Ausnahmen wie Bonaventura ändern an diesem allgemeinen Verlust nichts), so daß auch hier das Manko nicht der Aufklärungszeit anzulasten ist. Die Kritik der Anthropozentrik (510ff) ist nicht in einem erheblichen Maß problembewußt.

Die wissenschaftlich hervorragende Leistung dieser Arbeit ist daher primär im zweiten Teil zu finden.

Münster Herbert Vorgrimler

Heizmann, Winfried: **Kants Kritik spekulativer Theologie** und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 183 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 21) kart. DM 38.–

Die vom Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Augsburg als Dissertation angenommene Arbeit von W. Heizmann widmet sich der Kant-Rezeption katholischer Theologen, die als Zeitgenossen des Königsberger Philosophen als erste und unmittelbar der Theologiekritik Kants konfrontiert waren und diese teilweise entweder (noch) nicht oder nur gleichsam aus zweiter Hand zur Gänze kannten. Aus diesem Grund erklärt es sich, daß nach Meinung des Vf.s die zeitgenössische katholische Theologie und Philosophie kaum imstande war, das Provokatorische an Kants Kritik so recht zu erfassen. „Deshalb kann gesagt werden", so der Autor, „die Rezeption versteht sich weitgehend als Vermittlungsprozeß, Kants Philosophie bekanntzumachen; selbst dort, wo man sich dafür einsetzt, sie zum Gegenstand der Philosophievorlesungen für Theologiestudenten zu machen, ist man sich kaum über den Umbruch im klaren, den dieses Denken im Theologischen bewirkt hätte" (164). Verständlich deshalb auch, daß man dieser Aufgabe der Vermittlung bald überdrüssig wurde und sich „moderneren" Philosophen (Fichte, Schelling) zuwandte.

Nach einigen mehr einleitenden Ausführungen über die geistesgeschichtliche Situation der späten Aufklärung und über die Auseinandersetzung um die Philosophie Kants in katholischen Zeitschriften (besonders in der „Oberdeutschen Allgemeinen Literaturzeitung"), skizziert der Autor kurz aber brauchbar und ansprechend die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes bei Kant und Kants Vernunftglauben: für den Fachmann sicher keine neuen Erkenntnisse, dennoch aber ein handlicher Überblick. (Warum das Buch nicht mit der Darstellung Kants beginnt, wurde dem Rez. nicht deutlich.) In einem wohl als Hauptteil zu betrachtenden Abschnitt behandelt Vf. „Die Verarbeitung von Kants religionsphilosophischem Denken und ihre Intention" (Reuß, Neeb, Mutschelle, Weber, Muth, Zimmer, Schwarz, Peutinger, Sailer u. a.).

Schon diese Aufzählung von Namen, die nicht vollständig ist (auch Stattlers „Antikant" wird gestreift), läßt erwarten, daß für die Behandlung der einzelnen Philosophen oder Theologen nicht viel Raum bleibt, was dem Werk jedoch nicht schadet. Eingeteilt wird nach der Weise der Rezeption: Affirmativ, eklektisch, parttiell positiv, was sicher die Lektüre erleichtert.

Das Ergebnis der Forschungen des Vf.s dürfte vorwiegend von historischem Interesse sein. Der Rezensent jedenfalls nahm mit Erstaunen zur Kenntnis, wie wenig offensichtlich die Herausforderung der Theologie durch die Philosophie Kants erfaßt wurde, ja es läßt sich sogar eine gewisse Erleichterung darüber feststellen, daß es keine metaphysischen Gottesbeweise mehr geben soll, vielmehr der Glaube an Gott nur durch die „praktische Vernunft" gewährleistet sei. So Neeb: „Zu allen Zeiten und in allen Menschen wirkten die moralischen Anlagen ihrer Natur; weswegen sie denn auch zu dem Urteile, es ist ein Gott, ohne Ausnahme zustimmten" (83). Mindest ebenso erstaunlich, daß Kants Verneinung des dialogischen Charakters des Menschen zu Gott, die Ablehnung einer auf „Gottesdienstliches" bezogenen Religiosität, offenbar in der Begeisterung der späten Aufklärung gerade im katholischen Raum keinen nachdrücklicheren Widerspruch erfuhr. Der gute Lebenswandel allein, alles andere hingegen „bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes": das hätte doch gerade katholische Theologen zum Widerspruch reizen müssen. Auf diese Frage geht Vf. nicht ein. Entweder die zeitgenössische Theologie registrierte solche Aussagen Kants nicht, oder aber Gegenreaktionen passen nicht ins Gesamtkonzept des Buches.

Entscheidend für die Kant-Rezeption des besprochenen Zeitraums ist nach Ansicht des Rez. der vom Vf. klar herausgestellte und sich deutlich anbahnende (theologische) Rationalismus, der den Unterschied zwischen natürlicher Gotteserkenntnis und Religion einerseits und übernatürlicher Offenbarung andererseits verwischt. Es ist nun einmal die Versuchung jeder rationalistischen Philosophie, das Weltganze in seiner Einheit und Geschlossenheit zu verstehen und damit auch die Inhalte der übernatürlichen Offenbarung als der menschlichen Vernunft zugänglich zu erklären. Bezeichnend dafür Schwarz, der der Überzeugung huldigt, daß „das Christentum ... immer mehr gewinnen wird, je mehr wahre Aufklärung verbreitet wird" (143).

Das Rundschreiben Pius' IX. „Qui Pluribus" (1846) und sein Brief gegen den Rationalismus Frohschammers (1862) lassen sich nach der Lektüre des Buches auf jeden Fall leichter verstehen.

Der Meinung des Vf.s, daß Kants Schriften in Jahren der Krise der Theologie erschienen, ist ohne Zweifel zuzustimmen und es gelingt H. aufzuweisen, wo und warum Kants Werk als befreiend empfunden wurde und wo sich Schwierigkeiten sowohl im Verständnis Kants als auch für die katholische Theologie ergaben. Begnügt man sich mit der Zielsetzung des Vf.s, dann darf das Buch als gediegene Arbeit von allerdings nur historischem Wert gewürdigt werden. Nicht ganz verständlich ist dem Rez. der Schlußsatz des Buches. Kants Vorschlag vernünftiger Begründung und Legitimierung theologischer Aussagen sei trotz mancher unzulänglicher Prämissen nicht einfach irrelevant geworden. Manches von dem, was mit- und zu Ende zu denken Kants Zeitgenossen überforderte, warte noch darauf, konstruktiv eingebracht zu werden – als ob das inzwischen innerhalb der katholischen Theologie im Gefolge der Maréchal-Schule nicht geschehen wäre (Rahhner u. a.)! Wertvoller wäre das vorliegende Werk vielleicht geworden, hätte H. den Versuch unternommen, aus der heutigen katholischen Kant-Rezeption die zeitgenössische zu interpretieren. Aber umgekehrt kann man auch geltend machen, daß sich der Meister in der Beschränkung zeigt.

München Karl-Heinz Weger

Kehl, Medard: **Kirche als Institution**. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie. – Frankfurt/M.: Knecht (1976). XI, 338 S. (Frankfurter Theologische Studien, Bd 22) Ppb. DM 48.–

Das Vorwort und das eindringliche Geleitwort von W. Kasper machen den Leser gespannt auf die Entwicklung der offenbar in mancher Hinsicht brisanten Thematik.

1. Vf. will sowohl die traditionelle Begründung der Kirche als Institution als auch eine breite Tendenz der heutigen Kritik an ihr in Frage stellen. Fällt in der ersteren die neuzeitliche Freiheitsproblematik weitgehend aus, so geht die letztere allzu unkritisch an dem Problem der gesellschaftlichen Objektivität der Freiheit vorbei. Die Frage nach der Institution hat im Rahmen der Vermittlung von Subjekt und Objekt ihren Ort, der durch Hegels Philosophie der „konkreten Freiheit" angezeigt ist. Vf. füllt diesen Rahmen mit der Vorstellung neuerer soziologischer Institutionstheorien (Kap. 1), untersucht das theologische Institutionsverständnis vor allem unter dem Skopos der Vermittlung von Subjektivität und gesellschaftlicher Objektivität (Kap. 2) und

diskutiert ausführlich drei ekklesiologische Ansätze zur Begründung der Kirche als Institution (H. Küng, K. Rahner, H. U. v. Balthasar), die er als repräsentativ für die heutige Ekklesiologie herausgreift (Kap. 3). Vf. verzichtet ausdrücklich auf eine eigene theologische Begründung, sondern fragt, inwieweit die derzeitige theologische Legitimation der Kirche als Institution dem neuzeitlichen Problemhorizont der konkreten Freiheit entspricht.

2. Die Darstellung der sozialwissenschaftlichen Institutionstheorien ist von dem erkenntnisleitenden Interesse bestimmt, das Problem der konkreten Freiheit aufzuzeigen, d. h., nach der Vermittlung „der subjektiven Freiheit einerseits und der objektiven gesellschaftlichen Realität andererseits" (23) zu fragen.

Vf. untersucht Gehlens Naturlehre der Institutionen (Aufhebung der Subjektseite; 27); Schelskys Theorie von der Institutionalisierung der Reflexion (Ausschaltung der Subjektivität als verändernde Reflexionskraft; 31); Luhmanns Auffassung von den Institutionalisierungen als Mittel zur Reduktion einer komplexen Umwelt und zur Steigerung durch Schaffung eines allgemeinen Konsenses (Problem der Vermittlung wird „unterlaufen"; Vermittlungsrolle der Institutionalisierungen ist aber nicht auszuschließen; 36); Habermas' Vorstellung von der Institution als negativem Gegenbegriff zum emanzipatorischen Subjekt (einseitige Auflösung der Spannung; Vorgriff auf eine „zwanglose Kommunikation" löst nicht die konkrete Vermittlung in der geschichtlichen Situation; 40); empirische Institutionstheorien und die Theorie der Wissenssoziologie (P. L. Berger, Th. Luckmann), die das Problem artikulieren und schon über einen strengen soziologischen Determinismus hinaus auf die personale Freiheit stoßen (Berger; 47). Die Religionssoziologie endlich fragt direkt nach der Kirche als Institution. Sie formuliert die Dilemmas einer Religion, deren subjektive Erfahrung ohne Institutionalisierung nicht möglich ist, oder (Luckmann) hält den Versuch einer Reinstitutionalisierung der Religion für ein auswegloses Unterfangen (49f).

Welche Relevanz haben soziologische Erkenntnisse für die Theologie? Vf. spricht sich für eine vermittelte Rezeption aus, die den hermeneutischen Kontext soziologischer Aussagen erfaßt – eine eindeutige Defizienz in dieser Richtung kann er G. Hasenhüttl, Herrschaftsfreie Kirche, nachweisen (61f) –, fordert eine kontrollierbare Begründung und schließlich die ausdrückliche Reflexion auf die Kommunikationssituation der Kirche.

Die Sammlung und Sichtung der Aspekte des theologischen Institutionsbegriffs dient dem Ziel, das Problemfeld in den Blick zu bekommen und erste Beurteilungskriterien zu formulieren.

Das traditionelle Institutionsverständnis (Vf. stützt sich vor allem auf die neuscholastische Dogmatik, warnt aber vor einseitiger Beurteilung; 71f) sieht die Kirche als wirkursächlich von Jesus gestiftete Institution; sie ist eine societas mit dauerhafter hierarchischer Ordnung und bestimmten Einheitszeichen. Das Subjekt als eigenständiges Gegenüber, von dessen Freiheit die Kirche abhängig ist und das umgekehrt durch die Institution zu seiner konkreten Freiheit gelangt (73), fällt bei dieser objektivistischen Sicht der Institution aus. Neuere ekklesiologische Ansätze suchen demgegenüber das Institutionelle in der Kirche als vorgegebener freier, gnadenhafter Setzung Gottes, wobei die historische Wirkursächlichkeit im einzelnen offen bleibt (75f).

Ein weiteres Moment des Institutionsbegriffs ist seine Bestimmung als das Äußere der Kirche im Verhältnis zum Inneren. Ausgehend von Bellarmins Unterscheidung von corpus und anima der Kirche (die reine Zugehörigkeit zum corpus ist für Bellarmin nur das unverzichtbare Minimum; 77), entwickelt Vf. die traditionelle Leib-Seele-Analogie, wonach das Institutionelle (Leib) als Repräsentation des erhöhten Herrn und als Instrument des inneren Gnadenlebens gedacht wird. Das erste führt der Tendenz nach zur (seinshaften) Identifizierung von Institution und Christus (83). Beim letzten wird die Vermittlung der subjektiven Freiheit zu sich selbst hin nicht gesehen (85). In der neueren Ekklesiologie tritt das Schema zurück.

Im Verhältnis zum Charismatischen der Kirche erscheint das Institutionelle heute häufig in den Gegensatzpaaren: statisch-dynamisch; verfügbar-unverfügbar; Kirche–Gemeinde. Vf. stellt kritische Fragen an die Meinung, die Unverfügbarkeit des Geistes sei nur außerhalb der Institution gegeben (90f), untersucht den Einfluß der evangelischen Theologie seit Sohm und fragt nach dem philosophischen Hintergrund.

Betrachtet man das Gegenüber von einzelnem Subjekt und kirchlicher Institution, so kann dieser als unpersönlicher bürokratischer Apparat erscheinen. Mit der Vorordnung des formalen Charakters (Mörsdorf) ist die Gefahr gegeben, daß zu vieles global als institutionell notwendig gerechtfertigt wird (98f). Weiterhin wirkt die Institution als Gegner der persönlichen Freiheit (konkupiszente Manipulation der Freiheit: Rahner). Die Theorien von einer herrschaftsfreien Kirche (Bohne, Hasenhüttl) übersehen jedoch nach Meinung des Vf.s die theologische und anthropologische Notwendigkeit einer auch formalen Autorität und eines formalen Rechts für eine Kirche in statu viae (101–105).

Steht eine theologische Legitimation des Institutionellen unter Ideologieverdacht, so kommt ihr jedoch eine unverzichtbare Funktion zu. Sie hat wissenssoziologisch die Aufgabe, „eine verständliche Traditions- und damit Gesellschaftsbildung" zu leisten (111). Fällt der mühsame Versuch einer Vermittlung aus, bleibt man bei Utopien stehen, die gar nichts mehr mit der konkreten Geschichte zu tun haben, und kann die Trennung im Kirchenbegriff in keiner Weise mehr überwinden (112f).

Vf. beschließt seine Bestandsaufnahme mit der Vorstellung eines weiteren Begriffsfeldes, in dem nun gerade der Institution die dem Belieben des Einzelnen vorgegebene unverfügbare Objektivität des Heils zugeordnet wird (114ff), und der von Metz formulierten Forderung einer „Institution kritischer Freiheit", deren Aporetik er jedoch darin sieht, daß hier Schelskys Modell der „Institutionalisierung der Dauerreflexion" mit den Forderungen der kritischen Theorie verbunden werden soll (118). Dullaart gegenüber grenzt er sich dadurch ab, daß er gerade eine Theologie der Institution Kirche für notwendig hält, wenn sich nicht alles in eine „Theorie sozialer Praxis aus der geschichtlichen Erfahrung des Christentums heraus" auflösen soll (119).

Der erste der ausführlich vorgestellten Entwürfe zur Kirche als Institution ist der von Hans Küng. Vf. hebt auf das hermeneutische Grundprinzip „Orientierung am Ursprung" ab, auf die Entgegensetzung von „ursprünglichen" und „abgeleiteten" neutestamentlichen Zeugnissen, von direkter göttlicher und vermittelter menschlicher Sendung (123–133) und findet das theologische Vorverständnis dafür in Küngs Rechtfertigungstheologie mit der Betonung der unverfügbaren Souveränität Gottes, der sich dem Menschen gnadenhaft zueignet und so seine „Mitwirksamkeit" begründet (140). Die Kirche steht in dieser Spannung. Wie jedoch konstituiert die Mitwirksamkeit die Kirche als Kirche? Besteht zwischen dem Handeln Gottes am Einzelnen und dem an der Kirche ein Unterschied? Vf. hält die von Küng getroffenen Unterscheidungen (144f) für nicht ausreichend, sondern ist mit Congar, Balthasar, de Lubac der Meinung, daß – ohne in nachtridentinische Engführungen zu verfallen – das Mehr der Kirche gegenüber den einzelnen Gerechtfertigten in einem theologischen Gemeinschaftsbegriff – er selber deutet ihn von der Sakramententheologie her an – zum Ausdruck kommen muß (144ff).

Analoges gilt dann für die Frage nach der Institution, konkret für das kirchliche Amt. Küng anerkennt wohl die formale Vorgabe der Ordination, bei der die von Gott geschenkte Sendung „anerkannt und bestätigt" wird, er gesteht auch die geschichtliche Sinnhaftigkeit dieser Entwicklung über die ursprüngliche diakonische Struktur der paulinischen Gemeinden hinaus zu, läßt es aber an einer inneren sakramentalen Begründung fehlen (157). Das Amt in seinem objektiven Charakter erscheint zu wenig begründet, wie auch im Kirchenverständnis die „vorausgehende Gnade Gottes sich in einer kirchlich-gemeinschaftlichen Gestalt vermittelnd darstellen" muß (158). Von da her gelangt Küng doch tendenziell zu einer zunehmenden Abwertung des Institutionellen bis hin zu den Äußerungen in der Unfehlbarkeitsdebatte, nach denen das Bleiben in der Wahrheit nicht auf der Ebene von Sätzen und Institutionen konkret wird (165).

So sehr Vf. die Rückbindung des Formalen an den Inhalt des Evangeliums positiv beurteilt, so fragt er doch, ob die institutionelle Ordnung nicht nun doch in den Bereich des rein Äußerlichen und Formalen abgedrängt, ob nicht doch die „jeweilige Konkretion (der Kirche) immer wieder ins Allgemeine aufgehoben" wird (166), so daß konkrete Freiheit nicht stattfindet.

Zum Einstieg in die Ekklesiologie K. Rahners sammelt Vf. Aussagen, die sein Fragen nach einem „sinnvollen Vollzug kirchlicher Existenz in der heutigen Zeit" und seine hermeneutische Orientierung an der kirchlichen Tradition in der Einheit von materialer und formaler Autorität belegen. Er beschreibt Rahners transzendentalen Aufweis von Kirche aus dem Selbstvollzug des begnadeten Subjekts und die daraus folgende Unterscheidung von Kirche im weiteren Sinne („konsekrierte Menschheit", 186) und der gesellschaftlich institutionell verfaßten ausdrücklichen Kirchlichkeit. Rahners Versuche, das Besondere der letzteren zu bestimmen („Sakrament des Heiles der Welt", etc.) werden gewürdigt, aber doch kritisch befragt, ob sie der inhaltlichen Konkretheit des Christentums genügend gerecht werden (192; 194f).

Die Kirche ist die sichtbare, bleibende Präsenz der endgültigen Selbstmitteilung Gottes in Christus. Gilt die Menschheit Christi als absolutes Symbol Gottes, weil in Christus die unwiderrufliche Einheit einer kategorial-menschlichen Gestalt und der Transzendenz Gottes gegeben ist (198), so setzt die Kirche die „Symbolfunktion des Logos in der Welt" (300) fort, ist sie „Realsymbol", „Ursakrament". Sie wird dies (im Unterschied zur unio hypostatica) durch gläubige Annahme. Selber nicht die res, ist sie sacramentum, das aber im glaubenden Selbstvollzug die res enthält.

Die endgültige Präsenz des Heils in der Kirche wird in verschiedenen „Intensitätsgraden" konkret (205). Der höchste ist den eigentlich institutionellen Vollzügen vorbehalten, dem „absoluten Engagement" der Kirche als ganzer, nicht dem subjektiven Vollzug des Einzelnen. Vf. stellt dies an den für Rahner wichtigsten Beispielen dar, den Sakramenten, dem Amt als unfehlbarem Lehramt und dem sakramentalen Priestertum (207–214). Hier findet die eschatologische Endgültigkeit der Kirche ihren Ausdruck. Der Heilsunsicherheit des Einzelnen steht die unzerstörbare Wahrheit und Heiligkeit der Kirche gegenüber, in der Gott sie im voraus bewahrt, wobei Amt und Sakrament nicht so sehr „Mittel", sondern „Zeichen" sind, die die subjektive Heiligkeit und Wahrheit der Kirche als ganzer ausdrücken. Damit soll einer falschen Hypostasierung der Kirche gewehrt sein. Sie ist sündige Kirche, sofern sie immer auch den Widerstand des Menschen gegen die Heiligkeit darstellt, und doch ist sie als Sakrament wesentlich und unzerstörbar heilig, womit ihr eigentliches, von Gott gewährtes Wesen zum Ausdruck kommt (218f).

Vf. stimmt dieser Erklärung der geschichtlichen Vergegenwärtigung der endgültigen Selbstmitteilung Gottes in der Kirche im wesentlichen zu, stellt jedoch die Frage, ob mit dem Ansatz von der „gesellschaftlich gelungenen Kategorialisierung der göttlichen Transzendenz" nicht doch ein zu abstrakter Kirchenbegriff ohne inhaltliche Füllung vorliege (v. Balthasar, van den Heijden), ob die völlige Abhängigkeit der Kirche von Christus und seiner Geschichte deutlich genug werde, ob die Gefahr einer „objektivistischen Amtsekklesiologie" völlig ausgeschaltet sei (220ff).

Ein Gegengewicht hierzu sieht Vf. in Rahners Erklärung zum Verhältnis von Institution und Charisma, besonders im „anthropologischen Ansatz", bei dem die Institution als die dem Subjekt gegenüberstehende Objektseite erscheint, die unausweichlich institutionelle (sündige) „Manipulation" betreibt: in der Freiheitsgeschichte im Raum der Kirche (Charismen) beginnt der Prozeß der Integration und Formung des Institutionellen, das schließlich im Eschaton zum reinen Selbstausdruck der subjektiven Freiheit werden soll (227ff). Vf. stellt die Gleichsetzung von institutionellem und materiellem Objekt jedoch in Frage und möchte das erstere lieber vom Schema der Intersubjektivität her verstehen, die sich immer in einer geschichtlichen Gestalt verwirklicht, die selber zur Freiheit gehört und nicht völlig integrierbar ist (231).

Eine Vermittlung der mehr positiven und tendenziell negativen Sicht der Institution erfolgt nach Meinung Vf.s bei Rahner nicht. Er hält sie über den Begriff der „befreiten Freiheit" für möglich, als deren sacramentum die Kirche in der Geschichte wirken soll (232ff).

Auch die Theologie Hans Urs von Balthasars wird unter der leitenden Fragerücksicht dargestellt. Ausgehend von der Aussage, daß schon vor der Kirche Jesus Christus die „gestalthafte Verwirklichung" der göttlichen Liebe, Form, Gestalt, Institution ist (240), beschreibt Vf. die Beziehung der Gläubigen zur Offenbarungsgestalt, die subjektive Form. Sie ist durch die Grundhaltung der Rezeptivität mit den Momenten des Wahrnehmens, des Hörens, der Anbetung und des Gehorsams bestimmt, die urbildhaft in der weiblichen Offenheit Marias zu sehen sind. Der subjektive Vollzug ist von Maria her notwendig immer „kirchlich subjektiver Grundakt" (248), Enteignung des privaten Subjekts in das Ganze der Kirche hinein (anima ecclesiastica). Vf. entwickelt dies an den Stichworten „Einheit von kirchlicher Sendung und Existenz", „kirchliche Gesinnung", „Identifikation mit der Kirche", „Gehorsam gegenüber der Einheit" (Amt), „Annahme der kirchlich-sakramentalen Form". In der Entäußerung an die objektive Form hat so der subjektive Glaubensakt schon immer „institutionellen" Charakter, wobei die Objektivität aber immer ein personales Gegenüber ist, das nicht zur Entfremdung des Subjekts führt (261f).

Die objektive Form, die Offenbarungsgestalt – Gestalt ist „geformte Freiheit" (265), Offenbarung ist die „herrliche Gestalt der absoluten Liebe Gottes" (269) – steht in Jesus Christus vor Augen, der reinen Selbstdarstellung der göttlichen Liebe, die im Gehorsam gegenüber der „Institution" des Kreuzes (Kenosis) ihre Gestalt gewinnt (274). Im Kreuz stellt sich die Liebe des Vaters unter den Bedingungen der sündigen Welt als „Verbergungsform" der fordernden Institution dar; und diese objektivierte Gestalt der Liebe ist heilsökonomisch die Person des Heiliges Geistes, der so zum Grund alles kirchlich Institutionellen wird, gerade sofern es dem sündigen Menschen objektivierend und normierend gegenübersteht. Von der Auferstehung her erscheint der Charakter des Geistes als „entschränkte Liebe" und „schöpferische Freiheit", die das Christusgeschehen allen Menschen „intimiert". Von da her hat die Kirche die paradoxe Gestalt der fordernden Institution und des Unterwegsseins auf deren Aufhebung hin (279f).

Vf. stellt Balthasars Theologie über die Kirche als den Bereich der Gleichgestaltung mit Christus in ihrer eucharistisch – marianischen Gestalt vor und entwickelt seine Amtstheologie in den folgenden Aspekten: In jeder amtlichen Beauftragung ist die subjektive Glaubenshaltung der heiligen Kirche, die in Maria voll verwirklicht ist, vorausgesetzt. Der Widerspruch zwischen dem Amt und der heiligen Kirche verweist auf den am Kreuz offenbar gewordenen Widerspruch der Sünde gegen die göttliche Liebe und muß in der Kirche ausgetragen werden (292f). Besteht das Besondere des Amtes darin, daß die Sendung Christi in ihm weiterlebt, so muß besonders der Amtsträger ganz zur Repräsentation der Gestalt Christi werden, in seine Form hinein expropriiert werden, um so der Gemeinde die christliche „Form" „einzuformen" (296ff). Die Differenz zur kirchlichen Heiligkeit kommt in der Idealgestalt des Amtes als radikaler Nachfolge nicht auf, faktisch besteht aber wohl eine Diskrepanz sowohl beim Amtsträger (subjektiv nicht eingeholte Objektivität) als auch den immer auch widerstrebenden Menschen gegenüber (Fremdheit, Formalität des Amtes) (299). Das Institutionelle erscheint als „Kristallisation" der Liebe Gottes, die in der Weltzeit objektive Gestalt in den Strukturen der Kirche annimmt, die in ihrer Vorläufigkeit im Dienste der Vermittlung auf die subjektive Heiligkeit der Kirche hin stehen (300). Sie stehen in der Linie der Selbstentäußerung des Sohnes unter die Macht der Sünde und machen die Wirklichkeit des Kreuzes sichtbar (Kenose Christi – Kenose der Maria – Ekklesia). Diese „ökonomische Objektivierung des Geistes" kann auch Gesetzescharakter annehmen: Der Geist nimmt den Sünder in die „institutionelle Klammer", um ihn zur Heiligkeit zu führen (303). Da von Sündern ausgeübt, muß der Amtsträger als Sünder sich durch immer neue Verdemütigungen in die Form des Kreuzesgehorsams hineinzwingen lassen. Gerade im Versagen des Sünders zeigt sich die grundsätzliche Überforderung des Amtes (304). Die Kreuzesgestalt des Amtes wird auch von der ganzen Kirche erfahren, sofern sie als heilige die Differenz aushalten muß, dann aber in der „Exzentrizität" des Amtes, mit der es in die Sphäre der Sünder hineinragt und den Sünder aus seiner „Unbewährtheit" zurückruft (305f).

Vf. hält die vorgelegte Konzeption für die „tiefste und umfassendste" innerhalb der gegenwärtigen Ekklesiologie, weil sie das Institutionelle von vornherein integriert, andererseits aber jede Überbewertung unmöglich macht. Eine kritische Anfrage betrifft die „zu hoch gegriffene" Begründung, die sie um ihre Wirkung zu bringen droht; eine andere die ungenügende Beachtung der konkreten soziologischen Wirklichkeit des Institutionellen in der Kirche, womit einmal die Gefahr der Perpetuierung überholter Strukturen gegeben sei, zum anderen eine „soziologisch-institutionelle Ordnung der wichtigsten Sendungen in der Kirche" übergangen werde (309ff).

Im Rückblick auf die drei großen Entwürfe stellt Vf. fest, daß gemessen an Hegels Begriff der konkreten Freiheit in der Vermittlung von Subjektivität und Objektivität bei Küng die Vermittlung weitgehend ausfalle, weil ein „eigentlich theologischer Gemeinschaftsbegriff" fehle; Rahners dogmatisch-sakramentaler Ansatz erfülle den Anspruch formal, nicht jedoch das damit nicht ausgeglichene anthropologische Modell mit seiner Abwertung des Institutionellen als Material; bei Balthasar findet Vf., abgesehen von der angebrachten Kritik, „die ausgewogenste theologische Vermittlung" (312f).

Als Ergebnis möchte Vf. folgende Forderungen festhalten.

1. Die Theologie muß die „innere Differenziertheit des Institutionsbegriffs" beachten. Der Unterschied und Zusammenhang von Grundstrukturen und sekundären Strukturen (kirchlicher Verwaltungspparat) muß reflektiert werden. Der Institutionsbegriff muß in seinen beiden Momenten von zugleich freiheitsermöglichender und freiheitsbeschränkender Objektivität gesehen werden (315f).
2. Die Berechtigung des formalen Charakters der Institution im Zusammenhang mit dem materialen Element des subjektiven Freiheitsvollzugs zeigt sich auf dem Feld der Intersubjektivität, was in der Praxis durch die Bildung von „Primärgruppen" erfahren werden kann (316f).
3. Hat das Institutionelle theologisch den Sinn, die Identität des Glaubens zu wahren und durch eine objektiv gesellschaftliche Form vor einer Verwechslung des Heiligen Geistes zu schützen, so muß es darum gerade „Sakrament des Pneuma" sein (318f).
4. Der Gefahr, daß das Institutionelle zum Ausdruck der Verfügung über den Geist wird, begegnet die vom Geist gewirkte kirchliche Form der Charismen, die den relativen Charakter des Institutionellen aufzeigen. Ist das Institutionelle die „Möglichkeitsbedingung" für sie, so muß es sie doch umgekehrt auch wirklich ermöglichen und sich durch sie befreien lassen. Es braucht konkrete Bestimmungen des Verhältnisses von Institutionen und Charisma, die das Gegenüber zum Amt auch in eine rechtlich verbindliche Form bringen (319ff).

3. Vf. ist an dem zu messen, was er sich vorgenommen hat, dem Ziel einer Bestandsaufnahme und Sichtung. Er legt eine sorgfältige und eindringliche Untersuchung vor, die großen Arbeitsaufwand verrät. Die Aufarbeitung der soziologischen Forschung ist von

hohem Informationswert, und die Kapitel über Küng, Rahner und Balthasar stellen eine gute Zusammenschau der vielfältigen theologischen Ansätze dar. Positiv fällt sein Bemühen um eine differenzierte Sicht auf, sei es bei Bellarmin, bei Franzelin, aber auch bei den ausführlicher diskutierten Entwürfen. Seine Kritik ist stets spezifiziert und um Fairneß bemüht. Sofern sie schon von anderen geäußerte Einwände aufnimmt, ist sie freilich nicht immer originell. Rahners Ansätze verdienen nach Ansicht des Rezensensenten eine kritischere Beurteilung in der Richtung, ob nicht mit dem Gedanken von der Institution als Ausdruck unter der Hand sehr viele defiziente Ausdrucksformen legitimiert werden, so daß Kirche sich praktisch aufzulösen droht. Eine gewisse Breite der Darstellung bei den einzelnen Autoren verrät die Schwierigkeit, ihre Theologie als ganze in den Griff zu bekommen. Der Exkurs über die theologischen Legitimationsversuche (107ff) ist zu belehrend geraten.

Die Originalität der Arbeit liegt in der Fragestellung und ihrer Anwendung. Die Auseinandersetzung mit soziologischen Institutionstheorien bedeutet eine fruchtbare Erweiterung der Frage nach der Kirche als Institution. Allerdings wird trotz verschiedener Verweise in den Anmerkungen die hier zu erarbeitende Kriteriologie nicht konsequent genug durchgezogen. Es bleibt im wesentlichen beim Begriff der konkreten Freiheit und der notwendigen Vermittlung. Auch beim 2. Kapitel gibt es Spannungen, sofern hier schon die späteren Autoren behandelt werden müssen.

Vf. ist durchweg bemüht, die Extreme nach beiden Seiten hin zu kritisieren. In der gegenwärtigen theologischen Situation wird er es jedoch mit seiner Gratwanderung schwer haben. Seine Arbeit wird eher als Korrektur gegenüber einer allgemeinen Institutionskritik verstanden und einseitig abgestempelt werden. Das letztere jedoch wäre ebenso unberechtigt wie schade.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Wiedenhofer, Siegfried: **Politische Theologie.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1976). 148 S., kart. DM 19.80

Die Literatur über das, was seit der Mitte der sechziger Jahre „politische Theologie" genannt wird, ist mittlerweile so angeschwollen, oft auch so verschwollen, daß der nicht ständig mit dieser Thematik Befaßte den Überblick zu verlieren droht. In dieser Lage kann ein kritischer Literaturbericht, wie er hier von W. vorgelegt wird, gute Dienste tun: Er kann helfen, Hauptdiskussionsstränge wieder aufzufinden, Hintergründe auszuleuchten und Wichtiges von weniger Wichtigem zu scheiden.

Der Textteil (9–68) bietet eine zusammengeraffte Information über Inhalt, Begriff, Wandlungen und Spielarten sowohl der „politischen Theologie" wie der Kritik an ihr. Da er frei ist von Einzelauseinandersetzungen, Unterscheidungen und weiterführenden Hinweisen, kann er auch als Einführung in die „politische Theologie" der letzten 10 Jahre gelesen werden.

Der erste Abschnitt gibt eine begriffslogische Übersicht über Inhalt und Umfang des Begriffes „politische Theologie", der – in seiner neuen Verwendungsart – von J. B. Metz geprägt wurde. So sehr die „Erlaubtheit" dieser neuen Verwendung umstritten bleiben mag, so sehr läßt sich doch das, was diese Theologie damit meint, auch in anderen heutigen theologischen Konzepten auffinden.

Der zweite Abschnitt widmet sich der Genese der „politischen Theologie". Dabei teilt W. den zu überblickenden Zeitraum in zwei deutlich sich voneinander abhebende Phasen „politischer Theologie": 1965–1969; 1969–1975. Die erste Phase ist gekennzeichnet durch die produktive Aufnahme von ideologiekritischem und utopischem Denken; „politische Theologie" zeigt sich zukunftsorientiert, operativ, gesellschafts-, aber auch theologie- und kirchenkritisch. Als Antwort auf die zwischenzeitliche Kritik, aber auch als sensible Reaktion auf die Veränderungen des konkreten Kontextes arbeitet die „politische Theologie" in ihrer zweiten Phase den spezifisch theologischen Charakter heraus; die Rolle der christlichen Tradition wird positiver gesehen, der Begriff der Praxis umfaßt nun auch die existentielle, personale, ja ästhetische (so vor allem J. Moltmann) Dimension des Menschen. Die Beobachtungen zu diesen beiden Phasen der „politischen Theologie" werden auf den geschichtlichen Hintergrund der Situation in der BRD, der Kirchengeschichte und der deutschen Theologie projiziert (23–30).

Der dritte Abschnitt – er ist bei weitem der längste – gibt nach diesen Vorbereitungen eine systematische Übersicht über die Grundprobleme der „politischen Theologie". Ein erster Aspekt liegt auf dem hermeneutischen Grundproblem des Verhältnisses von Theorie und Praxis und dem damit verbundenen Wahrheitsbegriff. Dabei zeigt sich deutlich das Problematische der allzu plakativen Übernahme (33) des Verständnisses von Theorie und Praxis in der Neuzeit durch die „politische Theologie". Durch die bloße geschichts-philosophische Partialrezeption bleibt die „politische Theologie" als Apologetik ineffektiv und als politische Hermeneutik aporetisch. In der 2. Phase wird der Theoriebegriff dogmatisch gefüllt und der Praxisbegriff bedeutend erweitert. Dadurch kann „politische Theologie" einerseits christliche Tradition konstitutiv einbeziehen, andererseits an der Selbstaufklärung neuzeitlicher Emanzipationstheorien mitwirken.

Ein zweiter Aspekt gilt der geschichtsphilosophischen Option der „politischen Theologie", die sich als neuzeitliche Gestalt von Theologie verstehen will. Das bedeutet: Die Folgen der Aufklärung und ihrer Religionskritik sind radikal ernstzunehmen; reine Theorie kann es nun nicht mehr geben, die Vernunft ist praktische Vernunft schlechthin; eine politisch-theologische Hermeneutik kann auch innertheologisch legitimiert werden. „Politische Theologie" ist also eine Apologetik mit christlich-dogmatischer Basis. Damit reflektiert sie einerseits die Identität des Glaubens, kritisiert andererseits die kritisch-aufklärerischen Begrifflichkeiten. Da sie aber gleichzeitig die Aufklärungsoptionen durchhält, teilt sie die Aporetik des neuzeitlichen Denkens: Auch in der „politischen Theologie" wird die neuzeitliche Grundfrage der Vermittlung von Ontologie und Geschichte zur Alternative auseinandergenommen und so letztlich Praxis einerseits und Selbstvermittlung andererseits verloren (56). Unter Bezug auf Arbeiten von R. Schaeffler stellt W. einer wirklich gelingenden Apologetik die Aufgabe, radikale Religionskritik und dogmatische Qualität des christlichen Glaubens streng dialektisch zu vermitteln.

Ein dritter Aspekt widmet sich der Einordnung der „politischen Theologie" in den Rahmen der theologischen Disziplinen. Sie ist keine neue Regionaltheologie, auch keine neue theologische Disziplin, sondern ein Aspekt der Fundamentaltheologie. Als universale theologische Hermeneutik stellt sie ein formales Strukturprinzip jeder theologischen Aussage dar (K. Lehmann). Ein solch universaler Anspruch stößt, wo er sich innertheologisch legitimieren will, auf die Kritik der betroffenen Einzeldisziplinen, besonders der Exegese, der Dogmatik und der Praktischen Theologie, wie hier von W. dargestellt wird (60–65).

Als Ergebnis zeigen sich einerseits unaufgearbeitete Probleme (wie die unklare Bestimmung des Adressaten dieser Apologetik, die mangelnde Konkretheit des Praxisbegriffs und die fehlende kritische Überwindung der Voraussetzungen der Aufklärung), andererseits Möglichkeiten für eine zukünftige „politische Theologie", wenn sie die bestehenden Aporien aufarbeitet und abgestützt bleibt auf den selbständigen Disziplinen von Exegese, Dogmatik und Praktischer Theologie.

In seiner straffen Präzision läßt das Buch notwendigerweise hier und da Wünsche offen. Insbesondere der geschichtliche Hintergrund und die Darstellung des neuzeitlichen Theorie-Praxis-Verständnisses (Hegel, Marx, Frankfurter Schule) können nicht mehr sein als eine – zweifelsohne tendenziell richtige – Skizze, die durch ihre Allgemeinheit blaß bleibt und daher die gewünschte Rekonstruktion der theoretischen wie praktischen Ausgangslage nicht recht leisten kann. Dies hat Auswirkungen auf das Ergebnis der Arbeit, das die „politische Theologie" weiterführen will, ohne daß dem Leser genau klar wird, wohin eigentlich.

Diese durch die Form einer knappen Übersicht bedingten Nachteile werden aufgewogen von vielen Vorteilen, die das Buch als höchst nützlich erscheinen lassen. Da ist einmal die beeindruckende Klarheit der Darstellung der „politischen Theologie", die Differenziertheit und abgewogenes Urteil niemals vermissen läßt. Der Leser wird in Denk- und Entwicklungsprozesse dieser Theologie einbezogen, lernt so ihre Intentionen verstehen, ohne die kritische Distanz zu verlieren. Der Textteil verbindet Informationsgehalt und Überblickcharakter eines guten Lexikon-Artikels mit den kritisch-produktiven Anregungen einer Monographie.

Sind dies in erster Linie Vorteile für solche, die sich einen schnellen Überblick verschaffen wollen, so birgt der an den Textteil anschließende Anmerkungsteil von 45 Seiten (!), der eigentliche zweite Teil des Werkes, alles, was man von einem kritischen Literaturbericht erwartet: eine Fülle von herangezogener Literatur, Konfrontationen, Kritik, Differenzierungen, Weiterführungen. Eine Fundgrube, die das Material für weitere Arbeit bereitstellt, auch zu Teilfragen, die hier zu kurz gekommen sind. Dieser Anmerkungsteil wird vervollständigt durch ein dreißig-seitiges Literaturverzeichnis, das knapp kommentiert ist und alle relevanten Titel der letzten 10–12 Jahre enthält. Ein unerläßliches Arbeitsinstrument, zusätzlich brauchbar gemacht durch ein Sachregister zum Textteil. Hat dieser schon fast monographischen Charakter, so erweist sich das Buch in seinem zweiten Teil als theologisches Arbeitsbuch, das keinem an der „politischen Theologie" Interessierten entgehen sollte.

Schließlich zeigt das Buch von W. mit großer Deutlichkeit, welche Breitenwirkung das, was „politische Theologie" genannt

wird, auf die verschiedensten Bereiche der Theologie und der kirchlichen Praxis in den letzten 10 Jahren gehabt hat – und auch, welche Folgen es für die Vermittlung und Selbstreflexion christlicher Theologie hätte, würde sie sich nicht weiterhin zu der Aufgabe bekennen, die die „politische Theologie" – vielleicht noch nicht deutlich genug – formuliert hat.

Münster Joachim Herten

Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica. Hrsg. von Giuseppe Alberigo und Franca Magistretti. – Bologna: Istituto per le Science Religiose 1975. XXXVII, 609 S. Ln Lit 50.000

Das international bekannte Institut für Religionswissenschaften an der Universität Bologna hat nach der Herausgabe eines vollständigen Begriffsregisters zur Konzilskonstitution „Lumen Gentium" (Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. 3. Lumen Gentium, Firenze 1968), das sämtliche Ausdrücke und Wendungen des zentralen Lehrdokuments der jüngsten vatikanischen Kirchenversammlung aufführt, mit dem vorliegenden, in über zehnjährigem Teamwork erstellten Band ein weiteres Arbeitsinstrument zur Verfügung gestellt, das in hohem Maße geeignet ist, die Genese des definitiven Konzilstextes über die Kirche aufzudecken und eine objektive Interpretation der Aussagen der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" zu ermöglichen.

Nach einem kurzen chronologischen Überblick über den Werdegang der Konstitution und einer ersten Übersicht über den Inhalt der einzelnen Entwürfe, die zum endgültigen Text geführt haben, enthält das Werk in seinem Hauptteil, wie der Titel ankündigt, eine historische Synopse, die vier zeitlich aufeinander folgende Fassungen nach Art der Evangelien-Synopse von K. Aland in vier Spalten nebeneinander darbietet. Ausgangspunkt für die Anordnung des Stoffes ist der fortlaufende Text der Konstitution, auf den die entsprechenden Aussagen der vorausgehenden Entwürfe jeweils bezogen sind. Dieser modus procedendi, der sich von der Verfahrensweise in bisher vorliegenden Synopsen zu anderen Konzilsdokumenten (z. B. R. Wasselynck, Les prêtres. Élaboration du décret Presbyterorum ordinis du Vatican II, Paris 1968; E. Baragli, L'Inter Mirifica. Introduzione, storia, discussione, commento, documentazione, Roma 1969; L. Pacomio, Dei Verbum. Genesi della costituzione sulla divina rivelazione. Schemi annotati in Sinossi, Toriono 1971), die ausnahmslos die Schemata in ihrem fortlaufenden Wortlaut bieten, merklich unterscheidet, hat den Vorteil, daß Textänderungen auf den ersten Blick ins Auge fallen, so daß ihre Ursachen sogleich aufgespürt und daraus Rückschlüsse auf die Interpretation abgeleitet werden können. Bei den dem fortlaufenden Text der Kirchenkonstitution zugeordneten Parallelstellen handelt es sich um folgende drei, der endgültigen Redaktion vorausgehende Entwürfe: Der Text der Vorbereitungskommission vom 10. November 1962 (Schemata constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in concilii sessionibus. Series secunda. De Ecclesia et de B. Maria Virgine, Typ. Pol. Vat. 1962), das von G. Philips privat entworfene „Schema constitutionis de Ecclesia" vom 22. November 1962 und das Schema der Konzilskommission vom 24. April 1963 (Pars I) bzw. vom 19. Juli 1963 (Pars II). In Form von Textvarianten, die einen eigenen Apparat bilden, sind drei weitere Entwürfe einbezogen: Die von G. Philips redigierte „Adumbratio constitutionis dogmaticae de Ecclesia", die vom 6. März 1963 an die Grundlage der weiteren Arbeit der Konzilskommission bildete, sowie die späteren Entwürfe dieser Kommission vom März und vom Juli 1964, so daß die Entstehungsgeschichte der Kirchenkonstitution über insgesamt sieben Fassungen verfolgt werden kann. Keine Erwähnung findet die erste Überarbeitung des von G. Philips privat erstellten Schemas, die zu Beginn des Jahres 1963 erfolgt ist (vgl. H. Schauf, Das Leitungsamt der Bischöfe, München–Paderborn–Wien 1975, 88–91), und der in der Konzilskommission im März 1963 erarbeitete Text (vgl. ebd. 94f). Warum hierauf verzichtet wurde, ist nicht ersichtlich. Die hermeneutischen Prinzipien jedenfalls, die dieser Synopse zugrunde liegen, können dafür nicht als Begründung angeführt werden. Zwar haben die Herausgeber zu Recht nur solche Dokumente aufgeführt, die die Generalkongregation des Konzils oder die mit der Vorbereitung der Kirchenkonstitution befaßte Kommission im Hinblick auf die Redaktion des Textes offiziell einer Prüfung unterzogen haben. Die beiden fehlenden Dokumente gehören aber zweifellos dieser Kategorie an.

Neben den amtlichen Entwürfen haben auch solche Ereignisse und Dokumente aus dem Konzilsgeschehen Aufnahme in der Synopse gefunden, die darüber hinaus auf den Werdegang ebenfalls formell Einfluß genommen haben: Die Abstimmung über einzelne Aussagen des zu erstellenden Textes in der Generalkongregation am 30. Oktober 1963; Beobachtungen Papst Pauls VI. vom 18. Mai 1964 zum Schema; ein Gutachten der Päpstlichen Bibelkommission vom 31. Mai 1964; die Berichte der Kommission an die Konzilsmitglieder vom Juli und vom Oktober 1964; die Prüfung der von seiten der Konzilsväter eingebrachten Verbesserungsvorschläge durch die zuständige Kommission im Oktober und November 1964. Dagegen wird bewußt nicht Bezug genommen auf die Interventionen der Konzilsväter, da diese nur auf dem Umweg über die „Verarbeitung" in der Konzilskommission, also nicht direkt und unmittelbar, die Entwicklung des Textes beeinflußt haben. Es kann aber nicht geleugnet werden, daß es gerade Beiträge von Konzilsmitgliedern gewesen sind, die den unmittelbaren Anstoß zu wichtigen Textänderungen gegeben und auch deren Aussagerichtung bestimmt haben wie etwa die Konzilsrede von Weihbischof E. Schick am 10. Oktober 1973 in bezug auf „Lumen Gentium" 26, um nur ein bekanntes Beispiel zu nennen (vgl. LThK Das Zweite Vatikanische Konzil I, 243 Anm. 43). Insofern weder auf die Interventionen in der Aula noch auf die schriftlichen Eingaben rekurriert wird, haftet der vorliegenden Synopse Unvollständigkeit an, da der Ursprung von Textänderungen und der Zusammenhang, in dem sie angeregt wurden, aus dem dargebotenen Material zumeist nicht ersichtlich werden. Für diesen Zweck ist die vom Generalsekretariat des Zweiten Vatikanums besorgte Edition der Konzilsquellen heranzuziehen, die, soweit sie die dogmatische Konstitution „Lumen Gentium" betreffen, inzwischen veröffentlicht vorliegen (Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Volumen I–III, Typ. Pol. Vat. 1970–1976). Unvollständig ist in dieser Synopse auch der wissenschaftliche Apparat, der die thematischen Parallelen zur Kirchenkonstitution sowohl in den lehramtlichen Äußerungen der letzten hundert Jahre als auch in den übrigen Beschlüssen des Zweiten Vatikanums und in der Kirchenkonstitution selbst zu erfassen sucht. Hier ist die in „Lumen Gentium" öfter zitierte Enzyklika Leos XIII. „Satis cognitum" vom 29. Juni 1896 unverständlicherweise nicht genannt und im Anhang auch nicht abgedruckt. Von den Konzilsbeschlüssen werden außer „Lumen Gentium" lediglich noch „Sacrosanctum Concilium", „Orientalium Ecclesiarum" und „Unitatis Redintegratio" berücksichtigt, während andere Dekrete wie „Christus Dominus" (Parallelen zu LG 18–27!), „Presbyterorum Ordinis" (zu LG 28), „Perfectae Caritatis" (zu LG 43–47), „Apostolicam Actuositatem" (zu LG 30–38) usw. überhaupt keine Beachtung finden.

Bis zu den hier aufgezeigten Grenzen ist das Ziel, das sich die Herausgeber mit der vorliegenden Synopse gesteckt haben, aber durchaus erreicht. Der Band stellt eine wertvolle Arbeitshilfe dar. Er bietet in zuverlässiger Weise die Dokumente und Vorgänge, die im Zweiten Vatikanischen Konzil formell zur Redaktion der Kirchenkonstitution geführt haben, und schafft damit die Voraussetzungen für eine einwandfreie Hermeneutik, die zur richtigen Interpretation des promulgierten Konzilstextes unerläßlich ist.

Eichstätt Hubert Müller

Galot, Jean: **Dieu souffre-t-il?** – Paris: Lethielleux (1976). 224 S. kart. FF 31.–

Nach seinem ersten großen soteriologischen Werk, „La Rédemption, mystère d'alliance" (Paris 1965) legt Vf. diese zweite, für die Heilslehre ebenfalls relevante Untersuchung über das Leiden Gottes vor.

Das Werk enthält fünf Teile verschiedenen theologischen Gewichtes.

Im I. werden zwei traditionelle christologische Aussagen in Erinnerung gerufen: (a) Jesus Christus hat als Gott menschlich gelitten, (b) einer aus der Trinität hat gelitten (vgl. Glaubensbekenntnis des Proklos von Konstantinopel, PL 68, 990). Vf. stimmt der Tendenz, die in der theologischen Tradition den Realismus dieser Aussagen minimalisierte, nicht zu und weist ihren vollen Sinn aus ntl Texten (Jo 1; Hebr 5,8; Phil 2,6ff; Mk 15,34 par) überzeugend nach.

Der II. Teil ist den trinitarischen Konsequenzen dieser christologischen Erkenntnisse gewidmet. Er handelt vom „Engagement des Vaters" in der Menschwerdung und der Passion des Sohnes. Die Methode ist, wie schon in I, scholastisch-dogmatisch: zunächst wird eine begrifflich herauskristallisierte Lehre der Tradition festgehalten – hier: die Werke nach außen sind den göttlichen Personen gemeinsam (DS 804) –, dann erfolgt deren Begründung aus der Schrift. Vorwiegend johanneische Themen wie Werkeinheit, Sendungsverhältnis, reziproke Immanenz, Offenbarung des Vaters durch den Sohn werden als Belege geltend gemacht. Die exegetische Basis wird A. Feuillet, C. K. Barett, C. H. Dodd, F. M. Braun entliehen. (Die Abwesenheit R. Bultmanns und R. Schnackenburgs fällt auf). Das Ergebnis dieser Befragung der joh. Inkarnations- und Offenbarungstheologie formuliert Vf. in der These: „Der Vater ging Christus auf dem Weg des Schmerzes voran" (79). Was die Kreuzestheologie anbelangt, so dient Paulus (Röm 3,25f; 8,32) nach der Auslegung von F. Prat, O. Michel,

S. Lyonnet, H. J. Schoeps und R. Le Déaut, als Kronzeuge. Es ergibt sich die These: Die Passion Christi ist die Aufgipfelung der Liebe des Vaters zu den Menschen, wobei er, auf göttliche Weise, mit seinem menschlich leidenden Sohn mit-leidet (109). Die christliche Kunst trifft die Doktrin, wenn sie eine „Pietà des Vaters" abbildet (117).

Im III. Teil werden die hamartiologischen Implikationen des Themas erörtert. Die Frage ist: Wieweit „verursacht" die Sünde das Leiden Gottes? Die Schrift redet von der Verletzbarkeit des Bundesgottes, der von seinen Adoptivkindern verstoßen wird (vgl. Hos 11,3f), von der Betrübbarkeit des Geistes Gottes (Is 63,10; Eph 4,30), aber auch von seiner Freude bei der Bekehrung eines Sünders (Lk 15,6.9). Nach einer Untersuchung des damit verbundenen spekulativen Problems bei Anselm, Thomas und J. Maritain erscheint Vf. die Meinung von Domingo a Santa Teresia als der beste Weg zur Lösung: die Sünde fügt Gott keine „effektive", sondern nur eine „affektive" Beleidigung (offense) zu (143–147). Als persönliche Antwortelemente entwickelt Vf. dann folgendes: Dieses Leiden Gottes darf nicht bloß metaphorisch verstanden (gegen J. Maritain), sondern es muß analog, aufgrund einer wesentlichen Ähnlichkeit, behauptet werden; Gott leidet real unter der Sünde, nachdem er auf das Bündnis mit Sündern vorbehaltlos und risikobewußt, aus freiem Entschluß und aus reiner Liebe eingegangen ist. So leidet Gott real als Freund der Menschen, keineswegs als ehrsüchtiger Rechtsherr oder als überempfindliches Wesen (150).

Der IV. Teil handelt von soteriologischen Aspekten, wobei Vf. gegen eine undifferenzierte und voreilige Verkoppelung von Leid und Strafe bzw. Leid und Sühne klar Stellung nimmt (179, 188ff). Doch gilt seine Aufmerksamkeit vorab der Wesensbestimmung des göttlichen Leidens. Er trennt hier zunächst scharf zwischen Natur und Aktion, Wesen und Handlungsattribut, was den Leser etwas überraschen mag, zumal er vorhin im joh. Satz, Gott sei Liebe, eine Wesensbestimmung Gottes zu erkennen schien. Er kommt folgerichtig zu einer Relativierung des göttlichen Leidens. Das Leid Gottes sei Leid seiner Liebe zu den Menschen (nicht der innertrinitarischen Liebe): es ändere nichts an seiner ontologischen Beschaffenheit. Der leidend-liebende Gott bleibe in der Tiefe seines Wesens der deus impassibilis (160). Ist somit das göttliche Leid „geringer" als das menschliche, das im endlichen und sündhaften Wesen des Menschen geradezu verwurzelt ist? Nein. Kein Leid könne größer sein als das des an sich Leidlosen (169). Dennoch verläßt Vf. schließlich diese Betonung der göttlichen impassibilitas und gibt zu, daß es in der trinitarischen Verwirklichung des göttlichen Wesens selbst eine Grundlage für Liebesleiden ad extra gibt. Sie besteht im ständigen, gegenseitigen „Herausgehen aus sich selbst" oder sogar in jenem „Sichverlieren-im-Anderen", das die Intimität der drei Personen ausmacht (175). Erst in diesem Zusammenhang erfolgt ein ausdrücklicher Hinweis auf das Trinitätsdenken Hegels (169) bzw. auf die diesbezügliche Abhandlung von J. Kemps, Souffrance de Dieu, vie du monde (Tournai 1971). – Der V. Teil hat zum Thema die Aktualität des göttlichen Leidens.

Das Buch zeigt sich insgesamt als ein Musterbeispiel dafür, was eine verjüngte scholastische Theologie leisten kann. Der Wille ist stets spürbar, Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese in die dogmatische Reflexion zu integrieren (siehe z. B. 142). Dieses Bemühen erfährt nur insofern eine Beschränkung, als Vf. eine eindeutig systembedingt orientierte Auswahl von exegetischen Meinungen vornimmt. Innerexegetische Diskussionen finden wenig Widerhall. Außerdem verfällt Vf. mitunter in eine harmonisierende Auslegung der Schrift (z. B. 51f und vor allem 72, wo Jo, Mk und Lk „addiert" werden). Die Fachliteratur über sein Thema scheint Vf. gut zu kennen. J. Maritain, K. Kitamori, J. Moltmann, H. Küng, H. Mühlen werden gelegentlich zitiert (nur D. Sölle fehlt) und kritisch gewürdigt. Kitamoris Aussage, das Leiden mache das Wesen Gottes selbst aus, stößt auf Ablehnung (175). Küngs und Mühlens z. T. hegelianisch bestimmte Interpretationen der Unveränderlichkeit (157) und der Veränderlichkeit Gottes erfahren kritische Prüfung. Auch mit Moltmann findet eine Auseinandersetzung statt (109, 115ff), obwohl dessen Ansatz bei der paulinischen und johanneischen Theologie der Liebe nach Vf. als der einzig gangbare Weg erachtet wird (55, 171). Der Rezensent vermißt eine Einrahmung der spektakulativen Reflexion durch eine Phänomenologie der spezifisch modernen Weisen des Leidens (Entfremdung, Angst, Diskriminierung, Unterdrückung, u. ä.), wodurch die Arbeit Leser über Fachleute der Theologie hinaus ansprechen und eine ekklesiologische und gesellschaftliche Dimension hinzugewinnen hätte können.

Dennoch zeigt sich das Werk, wie es ist, als ein wertvoller, mit großer spekulativer Kraft durchdachter, klar und logisch dargestellter Beitrag zur Eruierung eines Problems, dessen theologische, christologische, hamartiologische und soteriologische Relevanz heute mit besonderer Deutlichkeit erkannt wird.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Scheffczyk, Leo: **Katholische Glaubenswelt.** Wahrheit und Gestalt. – Aschaffenburg: Pattloch (1977). 381 S. Ganzln.

Dem Titel entsprechend soll eine Gesamtdarstellung des Glaubens vorgelegt werden. Sie möchte „etwas von der Fülle, von der gegliederten Gestalt, aber auch von der verborgenen Schönheit katholischer Glaubenswelt erkennen lassen" (351). Ausgangspunkt ist jedoch nicht, wie bei vielen Werken dieses genus litterarium üblich, das „Christliche", sondern das „Katholische", verstanden als „lebendige Wirklichkeit und konkrete Gestalt" (9).

Das Einleitungskapitel präzisiert dies. In Aufnahme der neueren Forschungen wird die Katholizität als qualitative Eigenschaft der Kirche herausgestellt: Das Katholische ist Verpflichtung auf die „Ganzheit"; ihr Gegenstück ist das „Plurale". Katholisch ist im praktischen Vollzug das Festhalten am „Wesenssinn" des einmal geoffenbarten und kirchlich verkündeten Glaubens (41). Er erschließt sich freilich nicht so sehr der rationalen Analyse als der synthetischen Schau mit den Augen des Herzens. Sch. bekennt sich zur Tradition der „Symbolik", wie sie ihren Höhepunkt im bekannten Werk Möhlers gefunden hat. Dementsprechend bedarf er auch der Abgrenzungen, um das Katholische deutlicher herauszuarbeiten. Sie sind gegeben einerseits im reformatorischen Christentum in seinen verschiedenen Ausformungen, andererseits in Strömungen der modernen katholischen Theologie, wie sie etwa durch Namen und Begriffe wie Küng, Schillebeeckx, Schoonenberg, „Politische Theologie", „Neues Glaubensbuch" gekennzeichnet werden.

Beiden Positionen gegenüber werden die „Formelemente des Katholischen" (2. Kapitel) herausgestellt. Es ist ein dialektisches oder elliptisches Denken, charakterisiert durch die alte Formel vom „et – et". Die damit angedeutete complexio oppositorum ist kein verwaschener Synkretismus, da sie einmündet in die Schau des Deus semper maior, der als solcher das Oppositionelle eindeutig macht. Die katholische Denkform ist Einsatz für den Anspruch des Göttlichen. Daraus ergeben sich dann die Spezifika des Katholischen: die Universalität (bei der das Unum besonders betont ist), der Heilsrealismus, die Strukturen des Mysteriums und des Sakramentalen. Die Quelle und damit die katholische Urstruktur ist das „Gottmenschliche".

Von diesen Prinzipien aus wird dann die Darstellung der Glaubensinhalte entwickelt (Kapitel 3 und 4). Sie werden nicht vollständig geboten, sondern in einer exemplarischen Auswahl (so fehlt völlig die Eschatologie). Nach einer grundsätzlichen Einführung in den Dogmenbegriff wird in Anbindung an die Trinitätslehre die Christologie entwickelt. Ein eigener Abschnitt ist dem Osterereignis gewidmet. Es folgen Ekklesiologie, Eucharistielehre und Mariologie, letztere als „externstes oder exponiertestes Merkmal des Katholischen" (266). Den Abschluß bildet die christliche Anthropologie, deren stark ekklesialer Zug herausgestellt wird. Ein ziemlich pessimistischer Epilog über die „Aussichten des Katholischen" beschließt die Arbeit, der anhangweise verschiedene Register beigefügt sind.

Die Inhaltsübersicht zeigt bereits zur Genüge, daß es sich um ein konservativ eingestelltes Buch handelt, das der Tradition kirchlicher Lehre streng verpflichtet und in seinem Bemühen um die Wesensschau von der Scholastik geprägt ist. Eben da liegt das Anregende der vorgetragenenen Gedanken. Sch.s Konservatismus ist, wenn das zu sagen erlaubt ist, eine moderne Konservativität, die gleichweit vom Traditionalismus wie von unbedachtem Progressismus entfernt ist. Stets argumentiert er souverän aus genauer Kenntnis des heutigen Fragestandes, bleibt auch in der Polemik von beispielhafter Vornehmheit und gewinnt durch eine hohe Kunst der Darstellung. Die Gedankengänge bilden ein echtes Gegengewicht zu den Theologien, von denen er sich absetzen möchte. Es gehört zu wirklicher Katholizität, sich unvoreingenommen mit ihnen auseinanderzusetzen und gerade in der heutigen Situation die klassische Lehre zur Kenntnis zu nehmen.

Aus dem gleichen Grund sind aber auch Anfragen gestattet. So erheben sich Bedenken, ob der qualitative Ansatz der Katholizität tatsächlich durchgehalten wird. In der Spannung von Einheit und Vielheit entscheidet sich Vf. für die Einheit; ein rechter Raum für (durchaus auch legitim denkbare) Pluralität ist dann

nicht mehr gegeben. So entsteht der Eindruck, das Katholische werde schlußendlich doch mit dem Konfessionellen identifiziert. Werden aber damit nicht Positionen aufgegeben, die das ökumenische Gespräch der letzten Jahrzehnte gesichert hat? Hat es nicht doch mehr Konvergenzen zutage gebracht, als hier gezeigt wird? Kann man beispielsweise noch sagen, die katholische Kirche sei die des Sakramentes, die reformatorische die des Wortes (156)? Werden nicht zuwenig die nichtinstitutionellen Momente gewürdigt (Charismen, das „Welthafte"), die katholisches Denken gelten lassen muß? Es ist zu fragen, ob die essentialistische Position nicht den Blick auf die tatsächliche Defizienz der Kirche verstellt. Sie wird zwar nicht ganz übersehen, bleibt aber doch abstrakt; sie gehört ja nicht zum Wesen (vgl. 49). Die in etwa idealistische Darstellung, die daraus sich ergibt, wirkt wohl auf die meisten Menschen nicht sehr anziehend: sie stoßen sich – ob nun rechtens oder nicht – meistens an der tatsächlichen Unzulänglichkeit der Glaubensgestalt und können deswegen kaum zur Ansicht jener Schönheit durchdringen, die das Werk vermitteln möchte und die vermittelt werden sollte.

Diese Anfragen sollen nicht so sehr Kritik sein als Aufweis der Tatsache, daß die „Katholische Glaubenswelt" ein im besten Sinn anregendes Buch ist: es führt zum Gespräch, es gibt Anlaß zum Nachdenken, es erörtert wichtige Sachfragen. Und das geschieht in einer Weise, die gerade vom eingenommenen Standpunkt her auf manche neue und auf viele halbvergessene Aspekte aufmerksam zu machen versteht.

Bochum Wolfgang Beinert

Hübner, Friedrich: **Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik.** – (Breklum): Breklumer Verlag (1976). VII, 280 S., Ln. DM 19.50

Eine Sammlung der meist aus Vorträgen hervorgegangenen Aufsätze des holsteinischen Bischofs und derzeitigen Vorsitzenden der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Schleswig-Holstein aus den letzten zwanzig Jahren. Die einzelnen anlaß- und situationsbezogenen Aufsätze sind in drei Themenkreise gegliedert: Diaspora, Mission, kirchliche Strukturen und Ordnungen. Gebündelt sind sie alle durch den Leitfaden einer zuerst weitläufigen ökumenischen Fragestellung, die sich danach aber immer präziser auf die eigentliche Einheitsfrage zuspitzt. Besondere Beachtung verdient der vor der Generalsynode der VELKD im Mai 1969 gehaltene Vortrag: „Neue Strukturen der Einheit – Erwägungen zur Organisation des deutschen Protestantismus" (169–198).

In den meisten Aufsätzen geht es neben erfahrenswerten Einzeleinsichten zu den drei genannten Problemkreisen um die Zuordnung von Partikular- und Konfessionskirche zur Universalkirche. Vf. betrachtet es als Selbstverständlichkeit, daß durch Mission und Diaspora neue eigenständige Kirchen entstehen (4, 45–46, 147–148). Sie sind Werkzeug der Erneuerung der Kirche (79, 99). Nach ihrer Trennung von der Mutterkirche müssen sie jedoch durch die Organe der Ökumene (Weltbünde und ÖRK) in die umfassendere Einheit einbezogen werden (77–79, 166). Legitimiert ist für den Vf. die Vielzahl der Konfessionen und Kirchentümer durch Käsemanns Theorie ihrer Verwurzelung im Neuen Testament (184, 245–246). Dennoch kritisiert er scharf den nationalen und landeskirchlichen Partikularismus (58, 87, 174). Kirchentrennung hält er jedoch für notwendig dort, wo keine Bekenntniseinheit herrscht. Auch die unbedingt als notwendig gesehene organisatorische Einheit (197–198) muß auf dem Boden der errungenen Bekenntniseinheit und nicht durch passive Anerkennungspolitik geschehen (173).

Paderborn Hans-Jörg Urban

de Sardes, Maxime: **Le patriarcat oecuménique dans l'église orthodoxe.** Étude historique et canonique. – Paris: Beauchesne (1975). 422 p. (Théologie historique 32), kart. FF 75.–

Vf. will vor allem eine Geschichte der Institution des Ökumenischen Patriarchats bieten und seine Bedeutung innerhalb der Gesamtheit der Orthodoxen Kirche in der Geschichte und auch in der Gegenwart darstellen. Als Beispiel für seine Bedeutung auch in der Gegenwart zitiert er mit Recht die Berufung der Konferenz von Rhodos vom 24. IX. – 1. X. 1961 (15).

Die Orthodoxe Kirche – so Vf. – „ist geleitet durch einen reinen Geist der ‚communio', der in wunderbarer Weise ... die Freiheit und Autorität vereinigt ... Die Orthodoxie ist also Leben und Leben ist Organismus und hat als Haupt und Zentrum das Ökumenische Patriarchat, das für die Orthodoxie wie keine andere Kirche gelitten hat ... Sie (diese Kirche) hat Jahrhunderte hindurch die Rolle der heiligen Mutter, der Großen Kirche Christi gespielt, die sie erworben hat und die sie bewahrt" (16). „Der Platz und die Rechte der orthodoxen Ortskirchen sind festgelegt durch die hl. Kanones und durch die Geschichte, die in gleicher Weise unter ihnen als ersten Thron den des ökumenischen Patriarchats bezeichnen". (1.c.) Man braucht nicht zu fürchten, daß das Ökumenische Patriarchat etwa die Rolle eines „orientalischen Papismus" spielen werde, was der ganzen orientalischen Geschichte völlig zuwider wäre (16/17). Vf. wendet sich aber ebenso gegen eine der Geschichte widerstreitende Herabsetzung der Rolle des Ökumenischen Patriarchats innerhalb der Gesamtorthodoxie. Die Beziehungen der Orthodoxen Kirchen untereinander und das Problem der Diaspora gehören zum Kompetenzbereich des Ökumenischen Patriarchats. Das zukünftige „Große und Heilige Konzil" der Orthodoxen Kirche wird sich mit diesen Fragen zu befassen haben.

Vf. behandelt im 2. Kapitel unter anderm die Frage der Synoden der ersten Jahrhunderte und kommt zum Schluß: ihr Verlauf beweise, daß es schon 140 Jahre vor Nicäa eine der politischen Einteilung entsprechende kirchliche Organisation gegeben habe. Es ist interessant, festzustellen, daß Hans Grotz in seinem Buch „Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), (Rom 1964), gerade aus einer genauen Analyse dieser Synoden zu genau dem entgegengesetzten Ergebnis kommt (1.c.S.162) Vf. bemerkt als selbstverständlich, die Synoden um den Osterfeststreit seien auf Initiative des Bischofs Viktor von Rom einberufen worden (68). Wir haben jedoch nur für eine einzige Synode, nämlich für die in Asien, einen Quellenbeweis (vg. W. de Vries, Il Collegio dei Vescovi nei Sinodi prima di Nicea (Humanitas, Brescia XIX, Luglio-Agosta 1964, S. 780).

Vf. beschreibt eingehend im 3. Kapitel die Patriarchatswerdung Konstantinopels, nachdem das ehemalige Byzanz von Konstantin dem Großen zur Hauptstadt des Reiches gemacht worden war. Es ist klar, daß die Stadt unter diesen völlig neuen Umständen nicht ein einfacher Suffragansitz der Hauptstadt der Diözese Thrazien, Heraklea, bleiben konnte. Der kirchliche Aufstieg mußte dem politischen folgen. Konstantinopel kam in der Geschichte nicht, wie es im Westen nicht selten angenommen wird, ein bloßer Ehrenprimat, sondern erheblich mehr zu. Seine führende Stellung wurde vor allem durch den Kanon 28 von Chalkedon grundgelegt, der zwar formell Konstantinopel nur zur Apellationsinstanz für die politischen Diözesen Thrazien, Asien und Pontus machte, auf den aber bald ein Apellationsrecht an Konstantinopel aus dem ganzen Gebiet des Ostreiches zurückgeführt wurde. Wenn aber heute viele Orthodoxe, darunter auch Vf., aus dem Kanon 28 das exklusive Recht des Patriarchen von Konstantinopel über die Gesamtheit der orthodoxen Gläubigen in der ganzen Diaspora ableiten wollen (390), so dürfte dies historisch unhaltbar sein, und wird gewiß von den Orthodoxen der verschiedenen Nationalkirchen abgelehnt. Möglich, daß das in Vorbereitung befindliche „Große und Heilige Konzil" der Orthodoxie für die tatsächlich unhaltbar verwirrte Situation des Nebeneinanders so vieler Jurisdiktionen etwa in Amerika eine Lösung finden wird, die den Wünschen Konstantinopels entgegenkommt. Bislang unterstehen nur die orthodoxen Griechen in Amerika dem Ökumenischen Patriarchen.

Die Stellung Konstantinopels wurde in der Geschichte gestärkt durch das Ausscheiden fast des ganzen Patriarchats von Alexandrien aus dem Verband der Reichskirche, infolge der Ablehnung von Chalkedon, dann durch die arabische Eroberung des größten Teiles des Gebietes der Gegner dieses Konzils, die sich durch ihre politische Lage gezwungen sahen, sich stärker als bisher an Konstantinopel anzulehnen. Auch die Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) führte trotz der Abhängigkeit von diesen zu einer Erhöhung der Autorität des Patriarchen, der nun „Ethnarch" oder „Millet Baschi" aller orthodoxen Christen im ganzen türkischen Reiche wurde. Der Rückschlag kam freilich im 19. Jh., als es den von den Türken unterworfenen Nationen einer nach der andern gelang, ihre Unabhängigkeit zurückzugewinnen und als sie darum auch ihre religiöse Selbständigkeit von Konstantinopel forderten. Wenn Vf. hierin das häretische Prinzip des „Phyletismus" sieht (375–377), so ist er da eigentlich nicht ganz konsequent. Er erkennt die Bedeutung des politischen Prinzips, das tatsächlich neben dem apostolischen bei der Bildung der Patriarchate eine entscheidende Rolle gespielt hat, selbst an. Das Prinzip der Anpassung der kirchlichen Organisation an die politische besteht so nach ihm zu Recht (118). War dann nicht das Verlangen nach der kirchlichen Unabhängigkeit einer Nation, die sich vom türkischen Joch befreit hatte, nicht nur eine logische Konsequenz davon? Ein besonderer Fall ist freilich der der bulgarischen Kirche, auf den wir hier nicht näher eingehen können.

Wenn Vf. die entscheidende Bedeutung der politischen Stellung einer Stadt für den Rang ihres Bischofs im Prinzip anerkennt, so ist eigentlich nicht recht verständlich, warum er dann doch für Konstantinopel die recht zweifelhafte Legende der Gründung der Kirche von Byzanz durch den Apostel Andreas für die Patriarchatswerdung von Konstantinopel für bedeutend hält (254). Er kritisiert sehr mit Recht die Überbetonung des apostolischen Prinzips, als ob der apostolische Ursprung eines Bischofssitzes allein seine Vorrangstellung begründen könnte. Er übt auch sehr berechtigte Kritik an der von Rom vertretenen Theorie

von den drei petrinischen Sitzen und weist darauf hin, daß der wirkliche oder legendäre Ursprung des Sitzes von Alexandrien durch Markus eigentlich erst im 5. Jh. eine Rolle zu spielen beginnt (85, bes. Anm. 74).

Sehr anzuerkennen ist die weitherzige, ökumenische Einstellung des Vf. Er polemisiert niemals gegen die katholische Kirche und zitiert katholische Autoren mit Respekt. Allerdings waren ihm offenbar einige wichtige katholische Veröffentlichungen zur Sache, die eigentlich hätten genannt und ausgewertet werden müssen, nicht zugänglich. Seine ekklesiologische Konzeption ist natürlich die orthodoxe und weicht in vielem von der katholischen ab.

Einzelne Fehler erklären sich durch falsche Übersetzung aus dem Englischen, das seinerseits wieder Übersetzung aus dem Griechischen ist. Vf. hat leider keine Gelegenheit gehabt, die französische Übersetzung persönlich zu kontrollieren. – Der schwerwiegendste Irrtum, der somit unterlaufen ist, ist der, daß man in der französischen Übersetzung den Eindruck gewinnt, Vf. billige den einzelnen Orthodoxen Kirchen nicht eine volle Autokephalie, sondern nur einen gewissen Grad der Unabhängigkeit zu (19). Im Englischen heißt es dagegen: „On the other hand, Orthodox Christianity can be, and is, called equally properly the Orthodox Church, in that it is united in the same faith and doctrines, and Orthodoxes Churches in that it consists of churches in full communion with each other, but nevertheless self-sufficient and independent (autocephalus)" (17–18). Andere Fehler sind von geringerer Bedeutung.

Man kann natürlich nicht mit allen Einzelheiten der Darstellung des Vf. einverstanden sein. Es ist aber doch anzuerkennen, daß sein Buch einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Institution des Ökumenischen Patriarchates und auch zum ökumenischen Dialog bietet.

Rom Wilhelm de Vries

Greely, Andrew: **Erotische Kultur.** Wert und Würde der Sexualität. Partnerschaft und Intimität. – Graz, Wien, Köln: Verlag Styria (1977). 216 S. geb. DM 19.80

Vf. ist ein bekannter amerikanischer Priester, Soziologe und Meinungsforscher, der zum Thema einer „Theologie der Erotik" durch Betrachtungen über 11 Einzelfragen beitragen will, denen er die Kapitel seines Buches widmet.

„Freundschaft und Ehe" sieht er in enger Verbindung; denn er versteht unter Freundschaft eine „intime Beziehung" (15) mit dem „Wechselspiel von Eroberung und Ergebung" (24) und „das Ideal einer Ehe" (16).

Vf. sieht „Sexualität als Hunger", dessen „fundamentaler Teil" die „Abwechslung" mit ihrer „gewichtigen sozialen Funktion" sei. Gegen die sonst unvermeidliche „Langeweile in der Sexualität" hilft gerade auch in der Ehe nur ein zeitweilig neuer Partner, den der andere nicht nur dulden, sondern zu dem er auch „ermutigen" solle. So lassen sich sexuelle Spannungen, die sonst „leicht in Zorn oder Aggressivität" umschlagen, abbauen (44/45).

Auch „der zölibatäre Mensch" hört nicht auf, ein sexuelles Wesen zu sein, aber er ist nicht der einzige, der vor der Aufgabe steht, seine Sexualität zu sublimieren. (54) Praktisch jeder gesunde Mensch sieht in einem anziehenden Vertreter des anderen Geschlechtes einen erstrebenswerten Sexualpartner (55, 61).

In der „aufbrechenden Leidenschaft" einer sexuellen Beziehung sieht Vf. den Grund „zu einer tiefen Dankbarkeit" und darin die Basis einer „Theologie des sexuellen Hungers" (64).

Das dritte Kapitel entscheidet die Frage: „Eine sexuelle Revolution?" nach einem Blick auf die Sittengeschichte bejahend: Unsere Zeit hat sich zur sexuellen Freiheit durchgerungen und nur „der Christ schleppt mit sich seine ganze Vergangenheit" des Legalismus (79 und 83).

„Wie ist man erotisch?" d. h. wie kann man seinen eigenen Körper als „Instrument des Spiels und der Freude" einsetzen und dabei Furcht und Scham (ein Gefühl des Ungenügens) überwinden. Scham ist ein Feind der Erotik (93), sollte aber mit der Privatheit, die die menschliche Würde schützt, verbunden bleiben (93–95).

Ausführlich spricht Vf. von der erotischen Bedeutung einer attraktiven Bekleidung, einer aufreizenden Unterwäsche und knapper Badebekleidung, mit der eine Frau in solcher „erotischen Situation ... Jahwes werbendes Verhalten ... (um das Volk Israel) nachahmt". (107/8)

Ist die „Frau unersättlich?" fragt das fünfte Kapitel. Da sie in einer Stunde bis zu 50 Orgasmen erleben kann, wie ein fleißiger Physiologe zählte, bejaht Vf. diese Frage grundsätzlich. (109f). Der Mangel an männlicher Phantasie aber läßt zahllose amerikanische Frauen sexuell frustriert bleiben (110–121).

Ist der „Mann verunsichert?" untersucht G. weiter. Berufliche und persönliche Überforderungen, Zweifel und Ängste (auch als tiefenpsychologisch verständliche „Kastrationsangst") tragen zu der verbreiteten Impotenz bei. Männer wollen zugleich bemuttert und gefordert werden. Aus diesen Erkenntnissen erteilt Vf. zahlreiche Ratschläge zur Reizsteigerung und zur offenen Aussprache.

Auch hier sieht der Vf. eine Beziehung zur Bibel: „Das Modell dafür, daß wir unsere Männlichkeit und Kraft nicht verlieren, wenn wir unsere Nöte und Wünsche dem Partner offenbaren, findet sich im Handeln Jahwes selbst" Jahwe, so argumentiert er, „braucht die Liebe" seines Volkes, und Jesus weint über Jerusalem, das seine Liebe nicht erwidert (136).

Kinder sollten nicht gewaltsam von dem Miterleben der Vorfreuden und Zärtlichkeiten sexueller Intimität ihrer Eltern ausgeschlossen werden; denn aus solcher Atmosphäre lernen sie mehr und Wichtigeres als aus allen Büchern; das ist der Grundgedanke des siebenten Kapitels (139–160).

Aus der Sexualität können auch Konflikte erwachsen, die G. vorwiegend aus der unterschiedlichen Gestimmtheit und Bereitschaft der Partner zu den verschiedenen Tages- und Nachtzeiten erwachsen (161–174).

Dabei wird „die existentielle Einsamkeit" als Teil der menschlichen Lebensbedingung auch durch die beglückenden Erfahrungen einer sexuellen Versöhnung nicht aufgehoben (175–184).

Treue bedeutet für G. nicht das negative Verbot sexueller Aktivitäten außerhalb der Ehe, sondern die „erotische Selbstentfaltung" aller verführerischen Reize mit dem „Ausbau der Liebesfähigkeit zu dem eigenen Ehepartner". „Treue meint also die Verpflichtung zu wachsender Sensibilisierung für den Partner" (189). Wichtiger als die sexuelle ist die menschliche Treue; die Entschlossenheit, lebenslang beieinander zu bleiben. Wer in der Untreue nur den Ehebruch sieht, „fängt Mücken und verschluckt die Kamele" (193). Treue heißt auch, den Partner lehren, sexuell unwiderstehlich anziehend zu sein. Treue Partner beschränken deshalb ihre Sexualität auf das Ehebett, weil sie nur mit dem Gatten auch die sonstigen Freuden und Nöte des Lebens teilen. (Hier ordnet Vf. erfreulich deutlich die Sexualität in die Gesamtheit des gemeinsamen Lebens ein.) Für den Christen wurzelt die eheliche Treue in der Treue Jahwes, die schon die atl Propheten unter dem Bild der ehelichen Treue sehen.

G. stellt sich die Frage der Sexualethik nicht mit den Worten „Was ist falsch an der vorehelichen Sexualität?", sondern „Was ist falsch, wenn" Partner nicht „durch Geben und Nehmen an Erfüllung und Lust wachsen?" (205).

Liebe stirbt, wenn sie zurückgewiesen wird. Religiöse Symbole sollten uns wieder die menschliche Liebe lehren. „Die Christen des frühen Rom ... tauchten eine Kerze in das Wasser" ... und wußten dabei „daß die entzündete Kerze einen Phallus darstellte und daß das Wasser die weibliche Vagina symbolisierte" (!) (211). In Kreuz und Auferstehung sieht G. den Hinweis auf das notwendige Sterben der Scham und die „sexuelle Freude, die ... tatsächlich eine Form der Auferstehung" ist. „Je leidenschaftlicher der Rausch der Sinne ist", um so „mehr gottähnlich" wird der Mensch nach der „Bildersprache der Bibel" sein.

Das Buch schließt mit den Sätzen: „Wenn aber das Kreuz und die Auferstehung uns nicht erotisch entfalten können, dann ist das nicht die Schuld Jesu. Es ist einzig unsere eigene Schuld."

Dem Buch ist weder menschliches noch fachliches Verständnis für Fragen der Sexualität und Erotik abzusprechen. Selten wird vergleichbar deutlich gezeigt, wie die Liebes- und Ehepartner die Aufgabe und Möglichkeit haben, die erotische Zuneigung lebendig zu erhalten und zu steigern. Die theologischen Begründungen dafür aber und die Vergleiche, besonders am Schluß des Buches, können nicht überzeugen.

Sicher ist es hohe Zeit, auch von theologischer und kirchlicher Seite aus zu erkennen, wie stark durch Jahrhunderte schöpfungsgemäße erotische Bestrebungen verdrängt wurden, wie gefährlich und kulturfeindlich sich die Folgen der neurotischen Erkrankungen auswirken, die solcher Verdrängung folgen und wie notwendig eine positive Sexualethik eine neue praktische Seelsorge begründen müssen.

So wenig aber der ntl Begriff des sarx mit der Sexualität gleichgesetzt werden darf, ein bloßer Pendelausschlag zu einer möglichst weitreichenden Einbeziehung sexueller Reizsteigerung in eine kirchlich-christliche Lehre kann eine echte „Theologie der Erotik" nicht ersetzen und tut der Bibel Gewalt an. Gewiß wird man dem Vf. ein nicht geringes Maß an Unbekümmertheit zugestehen müssen, die vielen amerikanischen Autoren eigen ist. Wer jedoch sexuellen Sinnesrausch mit biblischer Erlösung nahezu gleichsetzen und das Wesen von Kreuz und Auferstehung in der Erotik sehen will, der vertritt nicht nur eine äußerst einseitige Symbolik, sondern erkennt nicht die wesensmäßig verschiedene Dimension, durch die göttliche Liebe sich von der menschlichen unterscheidet.

Berlin Klaus Thomas

Schneider, Benito: **Kirche als Familie.** Grundzüge einer Bindungslehre. – Vallendar-Schönstatt: Patris (1975). 176 S. kart.

Das „Papst Paul VI. und Pater Joseph Kentenich" gewidmete Büchlein behandelt ein für die Pastoral und, vor ihr, für die Christliche Gesellschaftslehre oder Sozialtheologie wichtiges und von dieser bislang kaum aufgegriffenes Thema. Als nach dem zweiten Weltkrieg sich die Frage erhob, ob wir Übriggebliebenen denn eine bessere Soziallehre mit einem richtigeren Sozialideal gegenüber dem Nationalsozialismus zu bieten hätten; als der mit viel gutem Willen angebotene „christliche Sozialismus" sich doch sehr schnell als hölzernes Eisen erwies, da das jedem, auch dem milderen Sozialismus (vgl. Quadragesimo Anno, 111ff) innewohnende Menschenbild sich nicht mit dem christlichen vereinbaren ließ; als auch der auf einem richtigen sozialen Struktur-Prinzip, der Solidarität, aufbauende „Solidarismus" bei aller Richtigkeit seiner Aussagen und Attraktivität der Bezeichnung doch unzureichend begründet und nicht entfaltet genug blieb, da versuchte der Rezensent als neues Sozialprinzip den „Familiarismus" (vgl. dazu: G. Ermecke, in: O.-von Nell-Breuning und H. Sacher, Gesellschaftliche Ordnungssysteme, Heft V, 1 (1951) herauszustellen und konnte ihn oft als das soziale Grundprinzip ontologisch, psychologisch, pädagogisch und heilstheologisch vorstellen. Die neuere kirchliche Sozialverkündigung, selbst in den Texten des Vat. II, bringt immer wieder zum Verständnis des Sozialen den Rückgriff auf die natürliche Menschheitsfamilie, die in der Kirche zur übernatürlichen neuen Menschheitsfamilie erhoben wurde. Dieses soziale Grundprinzip erfüllt die an eine solches zu stellenden Anforderungen: Es ist seinsgegründet, werterfüllt und psychologisch werbend, allgemein verständlich und zu allen guten Willens hin Brücken bauend. Leider aber fehlt es, von kleineren Ansätzen abgesehen, an einer echten Theologie der Familie als natürlich-geschöpfliche Grundlage der Menschheits-Familie. Es geht um die Analogie des Familienbegriffes in der Schöpfungs- und Heilsordnung. Wenn diese Perspektive richtig ist, dann ist auch das Büchlein von B. Schneider zu begrüßen, auch dann, wenn einer die Schönstatt-Lehre nicht akzeptieren will. Der Vf. geht aus von der familienhaften Erfahrung der Menschen, durchleuchtet ihre Benennungen und Fakten, um von dort zur Deutung der Familie in ihren grundlegenden und lebensprägenden Liebesbeziehungen zu gelangen. „So sehr ist die Liebe Thema unserer Studie, daß wir sie auch so überschreiben hätten können: Christentum und Kirche aus familienhafter Liebe oder familienhaft verstandener Liebe" (109). Im Kapitel „Wechselbeziehungen der Bindungen höherer und niederer Ordnungen" liefert der Vf. die ontologisch-theologischen Grundlagen zur letzten Deutung der familienhaften sozialen Fakten in Welt und Kirche. Das Buch endet mit „Mariens zentrale Stellung in unserer Bindungslehre" und mit der „Bindungslehre als gelebte Wirklichkeit" im Hinblick auf Schönstatt. Man kann gut von diesem Bezug absehen und doch den Kern der volkstümlichen und doch tief-frommen Studie der weiteren Entfaltung für Wert halten.

Bochum Gustav Ermecke

Mieth, Dietmar: **Epik und Ethik.** Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns. – Tübingen: Niemeyer 1976. X, 237 S. (Studien zur deutschen Literatur, Bd 47) kart. DM 48.–

Gäbe es zu „interdisziplinär" eine Möglichkeit der Steigerung, hier wäre sie anzuwenden: Der dritte Teil einer theologischen Habilitationsschrift erscheint in einer germanistischen Reihe, während die beiden ersten, eine systematische Abhandlung und eine Interpretation zu Gottfried von Straßburg in den „Tübinger theologischen Studien" vorgelegt werden. („Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik". Mainz: Grünewald 1976) Die Bereitschaft des Vf. zu einem derart lebhaften Grenzverkehr zwischen den Wissenschaften verdient Respekt, sein Ziel freilich ist auch kein geringeres als die Konstituierung eines neuen Faches, mindestens einer Methode mit eigenständigem Anspruch, ist die Fundierung einer „narrativen Ethik". Die Interpretationen des „Tristan" wie der Josephsromane sollen Paradigmen verfügbar machen für einen Ansatz, der die aporetische Situation der Ethik, und nicht nur der theologischen, zu überwinden verspricht.

Da die Einleitung (1–11) der hier zu besprechenden Publikation nur globale Auskunft über das Erkenntnisinteresse und den wissenschaftstheoretischen Ort von M.s Forschungen gibt, wird der germanistische Leser – der Rez. ist Literaturwissenschaftler – erst allmählich, im Verlauf der Deutungen, Aufschluß über die Spezifik des „theologisch-ethischen" Verfahrens gewinnen können. Eine Abgrenzung wie diese: „Wo es in der Normethik um systematische Extensität der Sittlichkeit geht, geht es in der Modellethik um evozierende Intensität" (7) deutet zwar an, warum eine textnahe Explikation der Thomas Mannschen Romane an die Stelle einer moraltheologischen Anthropologie tritt. Aber wie die andern Vorklärungen läßt auch dieser Satz in der Schwebe, ob sich die Evokation ethischer Modelle hier dem Erzähler fiktiver Figuren und Handlungen oder dem theologisch engagierten Interpreten verdankt. Als hermeneutische Problematik jedenfalls wird die Annahme einer „strukturellen Entsprechung" von Dichtung, Glaube und Moral nicht reflektiert. Nachdem ein erstes Kapitel die Disposition der Untersuchung vorgestellt und das eigene Interesse von dem der bisherigen Thomas-Mann-Forschung abgegrenzt hat (12–27), beschreibt das zweite Kapitel (28–57) die Autorenpoetik Manns unter dem Titel „Strukturonotologie des Erzählens". Es ist verständlich, daß Vf. sich dabei auf jene Aspekte konzentriert, die ihm für die Josephsromane besonders relevant zu sein scheinen. Dennoch wird man eine gewisse Engführung konstatieren müssen, wenn die Entwicklungsgeschichte des Autors von „Buddenbrooks" über den „Zauberberg" zu den Essays der zwanziger Jahre kaum gestreift und die sowohl zeitlich wie konzeptionell benachbarten Texte „Lotte in Weimar", „Das Gesetz" oder auch „Doktor Faustus" nicht erwähnt werden. Und auch in der Sache wird man widersprechen müssen: Gewiß ist es richtig, Schopenhauers Denkfiguren als bestimmend noch für den etwa sechzigjährigen Thomas Mann einzuschätzen. Daraus aber abzuleiten, daß der Erzählvorgang „die mediale Verwirklichung eines metaphysischen Vorgangs" sei, das heißt, die schon bestreitbaren Thesen etwa H. Lehnerts noch einmal zu verschärfen und damit zu verschweigen, daß das Epische bei Thomas Mann zunächst einmal Produkt einer höchst bewußten Kunstanstrengung ist, und zwar eines Autors, für den die Skepsis der „Dekadenz" Basiserfahrung und die „Krise des Romans" keineswegs ein Durchgangsstadium, sondern permanente Arbeitsvoraussetzung war. Manns „Mythopoetik" in den Josephsromanen wird von M. verklärt zur vollendeten Totalität: „So sind alle Gegensätze, die die Kunst des Romans vermittelt, sich wechselseitig förderlich: Erzählhaltung und Haltung des Erzählten, Mythus und Psychologie, Wiederkehr und Fortschritt, Ironie und Humor. Die Gestaltfindung der Kunst dient der Gestaltungsfindung der Praxis." (56). Diese Elevation tilgt die historische Konkretheit des Werks: Dessen Manierismus, dessen angestrengtes Experimentieren mit der Sprache mythischer Tradition führt zu keiner klassischen Synthese, und wenn die Positivität des „Humors" statt „ironischer" Negativität sein Profil bestimmen soll, dann gibt es auch keinen Zugang mehr zu dem genuinen „Praxisbezug" des Romans: bürgerlich-humane Literatursprache zu bewähren als Opposition zur terroristischen Realität der faschistischen Epoche.

In den Abschnitten III, IV und V werden drei Komplexe der Josephsromane erhellt: die Gespräche Josephs, an denen die Dialektik von „Gottessorge" und „Vorsorge", von theologischer und praktisch-politischer Vernunft, entfaltet wird – die Thamar-Episode, in welcher Josephs Problematik gespiegelt und auch relativiert wird, als Modell der Korrelation von Heilserwartung und Heilserwirkung – schließlich die Spannungseinheit von „sozialer Selbsterwirkung" und „Erwirkung des Sozialen durch das Selbst", also Josephs Ambivalenz als träumend-antizipierender Segensträger und als rationaler Pragmatiker des Fortschritts. In diesen Kapiteln liegt der eigentliche Gewinn der Arbeit: Differenzierende Analysen und komprimierende Thesen ergänzen einander, der lebendige Dialog des Interpreten mit dem Erzähler erschließt dem Leser neue Dimensionen des vielgestaltigen Werks oder verhilft doch zu neuer Reflexion des schon früher Beobachteten.

Wenn im Schlußteil (189–227) unter dem Titel „Mythopoetik und Orthopraxis" Probleme der Kritik erörtert werden, so kann mit Recht dem Großteil theologischer oder religiös engagierter Stellungnahmen, jedenfalls aus der Phase der Primärrezeption, Konpetenz abgesprochen werden. Gegenüber den damaligen, oft scharfen Urteilen fällt die eigene Kritik am Roman sehr zurückhaltend aus. Vf. verteidigt – zuletzt noch durch einen Hinweis auf die Mystik (225) – Werk und Autor unter nahezu jedem denk-

baren Aspekt, denn er benötigt sie ja beide für seine „theologisch-ethische" Konzeption. Höchstens dies wird zugegeben: „Im Werke Thomas Manns ist die transzendente Relation der Ethik nur schwach erkennbar. In seiner Erschließung durch die theologische Ethik wird die Notwendigkeit ihrer Verstärkung sichtbar." Aber schon der nächste Satz versichert erneut: „Dichtung und Theologie stehen in einem gemeinsamen Beziehungsgefüge der Sinnfrage." (227).

So geistvoll und anregend viele Analysen und Thesen des Buches sind, so ist doch abschließend auf eine zweifache Schwäche hinzuweisen: Indem Vf. den „genetischen Strukturalismus" in der Ethik als eine Methode vorstellt, die ziemlich genau das expliziert und generalisiert, was in Thomas Manns Romanwerk als poetisches Verfahren praktiziert ist, wird deren wissenschaftlicher Ort als ein vom gegenwärtigen Stand der Theoriebildung in den Geisteswissenschaften historisch überholter charakterisiert. (Für eine Schopenhauer-Renaissance sind keine Anzeichen zu entdecken.) Und indem an Thomas Manns Roman einzig seine immanente Strukturierung interessiert, ist die geschichtlich-ästhetische Besonderheit des Werks, seiner Entstehung und seiner – letztlich esoterischen – Wirkung verdeckt.

Freilich soll mit solchem Resümee keineswegs geleugnet sein, daß auch heute von theologischen Interpretationen produktive Impulse auf die Literaturwissenschaft ausgehen können. Fortschritte in interdisziplinärer Hinsicht sind jedoch eher zu erwarten, wenn nicht primär die „einschlägigen" Themen in der Literatur die Theologen anziehen, sondern wenn Intention, Instrumentarium und Funktion literarischer und bibelbezogener Sprache kontrastiv in beiden Kontexten gedeutet wird.

Münster Ernst Ribbat

Thomas, Klaus: **Selbstanalyse.** Die heilende Biographie, ihre Abfassung und ihre Auswirkung. – Stuttgart: Thieme (2. verbesserte Auflage) 1976. 156 S. kart. DM 12.80

Dieses Buch ist (wie auch die übrigen Bücher des Vf.) aus der Arbeitsgemeinschaft mit den Patienten der Ärztlichen Lebensmüdenbetreuung Berlin hervorgegangen. Selbstanalyse und Selbstbiographie öffnet nach der Überzeugung und Erfahrung des Vf. die Augen für den höchsten Wert und das letzte Ziel im Leben des Menschen (137), für den tragenden Wert einer eigenständigen religiösen Überzeugung (138). Gegenüber der Beichte mit ihren bewußten Verfehlungen dient die Selbstanalyse dem Bewußtwerden unbewußter Schuldgefühle und kann den Grund legen zu einer erneuernden Arbeit am eigenen Charakter (31).

Beverungen Oda Hagemeyer

Ratzinger, Joseph / **Lehmann,** Karl: **Mit der Kirche leben.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1977. 77 S. kart. DM 9.80

R. antwortet auf die Frage nach der „Identifikation mit der Kirche" in einem Referat vom 12. 11. 1975 am Dies academicus der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.: Der Bezugspunkt einer „Identifikation mit der Kirche" ist „jenes eigentliche Sein der Kirche, das seinerseits auf einem Identifikationsakt Gottes mit dem Menschen beruht und so zugleich den Punkt der menschlichen Selbstfindung überhaupt bloßlegt. Damit ist . . . eine Christologie und Ekklesiologie eines engen solus Christus ausgeschlossen, denn das Eigentliche Christi ist ja . . . gerade dies, daß er sich einen Leib gebaut hat und baut; die Identifikation mit ihm ist immer eine Identifikation mit allen, die zu ihm gehören, und wird gerade daran überhaupt erkennbar und prüfbar" (36f).

Der Beitrag von L. geht auf seinen Vortrag zurück: „Warum es sich lohnt, für die Kirche zu leben. Theologische Überlegungen zur Kirchlichkeit der Priester", gehalten auf der Tagung „Priester – Kirchliche Berufe" vom Informationszentrum ‚Berufe der Kirche' in Freiburg i. Br. vom 27.–30. 9. 1973. Die Grundfeststellung ist diese: „Junge Christen müssen in ihrer Familie und vor allem in der konkreten Gemeinde wieder neu die lebendige Gegenwart des Herrn erfahren. Ohne eine solche Kirchenerfahrung ‚von unten' wird es nur in seltenen Fällen zu einem lebenslangen, ganzen Dienst für die Kirche kommen können" (71). „Nicht durch Begriffe, sondern durch ‚Vorbilder' bekommt ihr (der Kirche) Wort Nachdruck und Kraft" (Fr. Mußner) (72).

Beverungen Oda Hagemeyer

Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier. Hrsg. von Theodor Maas-Ewerd und Klemens Richter. – Einsiedeln, Zürich/Freiburg, Wien: Benziger/Herder (1976). 399 S. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst") Ln DM 44.–

„Diese Festschrift soll einen um Gestalt und Vollzug der Eucharistiefeier der nachkonziliaren Kirche verdienten Mann ehren" (A. Häußling OSB, 143): Emil Joseph Lengeling, „Forscher, Lehrer und Förderer des liturgischen Lebens der Kirche", Ordinarius für Liturgiewissenschaft in Münster/Westf.; sie wurde ihm „zur Vollendung des 60. Lebensjahres am 26. Mai 1976 von Schülern, Kollegen und Freunden dargeboten" (5). Die Beiträge der 42 Mitarbeiter haben „ein Buch im Dienste der pastoralliturgischen Praxis" (Einführung, 11) entstehen lassen, das im Vergleich zu den von einem einzigen Verfasser (z. B. Th. Schnitzler, J. H. Emminghaus, G. Duffrer, A. Adam) vorgelegten Büchern über die Messe Vorzüge wie auch Nachteile hat. Die selbstverständliche Verschiedenheit der Mitarbeiter und ihres Denkens fügt sich einer klar durchgehaltenen Gesamtkonzeption recht gut ein. Nach einer „Einführung" der Herausgeber (11f) und drei mehr grundlegenden Aufsätzen (13–31) behandelt Teil I Themen „Zur Pastoral der Meßfeier" (33–188), Teil II „Studien zur Meßliturgie" (189–374); ein „Anhang" – vor allem mit verschiedenen Übersichten – beschließt das Ganze (375–399).

Mehr einführenden Charakter haben die drei ersten Beiträge: Joseph Kardinal Höffner, „Das neue Missale" (13–20), J. Wagner, „Programm einer Meßreform" (21–24) und K. Amon – N. W. Höslinger, „Fragen zum neuen Meßbuch" (25–31). Der Kardinal von Köln widmet hier seinem früheren Fakultätskollegen und Konzilsberater ein Rundschreiben, das er am 6. August 1975 an die Priester und Diakone seiner Erzdiözese zum Erscheinen des neuen Meßbuchs richtete. Er entkräftet darin u. a. den Vorwurf, Papst Paul VI. habe mit der Neuordnung seine Vollmacht überschritten. Aufschlußreich und erstaunlich sind die Mitteilungen des langjährigen Leiters des Trierer Liturgischen Instituts, J. Wagner, über erste Anregungen, die J. A. Jungmann SJ 1949 zu einer möglichen Meßreform gab, aus denen sich bis 1950/51 konkret formulierte „Desiderate" ergaben. Wer diese „in ihrer wegweisenden Bedeutung würdigt, muß erkennen, daß trotz aller Varianten bei der konkreten Realisierung über der Meßreform des Zweiten Vatikanischen Konzils für immer der Name stehen muß: Josef Andreas Jungmann" (22). Wie J. Wagner aber selbst andeutet, wird man nicht annehmen dürfen, P. Jungmann sei mit allen Einzelheiten des nun vorliegenden neuen Meßbuchs völlig einverstanden gewesen. N. W. Höslinger (Wien-Klosterneuburg; Schriftleiter von „Bibel und Liturgie") und K. Amon (Graz; Leiter der deutschen Übersetzergruppe für das neue Missale) berühren in ihrem Gespräch u. a. die zu erwartenden psychologischen und praktischen Auswirkungen der Herausgabe von „Gotteslob" und „Meßbuch", die Fragen nach offizieller Bindung und möglicher Freiheit, nach „Endgültigkeit" und eventuell weitergehender Reform, sprachliche Probleme.

Teil I, „Zur Pastoral der Meßfeier", beginnt mit einem Beitrag des Münsterischen Generalvikars H. J. Spital, „Die Messe als Feier" (35–42). Ausgehend von menschlichen Erfahrungen, begründet er Sinn und Gestalt des eucharistischen Geschehens als einer „Feier" des Glaubens und der Erlösung (mit Gebärden, Zeichen und anderen Elementen). Dieser „Feier-Charakter", der den ganzen Menschen anspricht, muß heute vielen, besonders jungen Menschen, neu erschlossen, er muß in rechter Weise gepflegt werden. Daran schließen sich gut an die Gedanken von A. Exeler: „Eucharistiefeier – Fest des Aufbruchs" (43–50). Das alttestamentliche Gottesvolk beging alljährlich im Passa festlich seinen „Auszug" aus der Knechtschaft Ägyptens durch die Wüste hin zum verheißenen Land. Als Erfüllung dieses Vorbildes feiert die Kirche als das neutestamentliche Gottesvolk täglich den „Auszug" aus der Knechtschaft der Sünde durch diese Welt hin zur ewigen Vollendung. N. W. Höslinger behandelt in seinem Aufsatz „Die Eucharistiefeier im Leben der Gemeinde" (51–60) drei Fragen: „Zunächst die nach dem Stellenwert der Eucharistiefeier (als Liturgie schlechthin) im Gesamt des Lebens der Gemeinde, weiterhin die Frage, wie das Leben der Gemeinde in dieser Feier offenbar werden soll, und schließlich, in welcher Weise die sich immer wieder vollziehende eucharistische Feier auf das Leben der Gemeinde auswirken müßte" (52). Unter dem Titel „Jeder trage etwas bei" (1 Kor 14,26) spricht O. Knoch über „die Mitgestaltung des Gottesdienstes durch Gemeindeglieder" (61–72). Sein Anliegen ist die Aktivierung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen, wobei er die neutestamentlichen Zeugnisse über die Kirche der apostolischen und nachapostolischen Zeit bis etwa 100 n. Chr. betrachtet. Die Annahme einer angeblich nicht-presbyteralen Verfassung der paulinischen Gemeinden (64) vermag ich mit H. Schürmann u. a. nicht zu teilen.

Drei weitere Aufsätze sind dem Sonntagsgottesdienst gewidmet. J. Baumgartner entfaltet jeweils acht „theologische Motive" und

„pastorale Aspekte der Sonntagsfeier" (73–79), die ihre große Wichtigkeit gut herausstellen. W. Molinski betrachtet „Das Sonntagsgebot zwischen Anspruch und Erfüllung" (80–90). Seine Gedanken werden m. E. der schwerwiegenden Bedeutung der sonntäglichen Eucharistiefeier im Blick auf die Verehrung Gottes, die Auferbauung der Gemeinde und das Heil des einzelnen (deshalb Verpflichtung zur Mitfeier wirklich unter schwerer Sünde!) nicht gerecht und scheinen nicht geeignet, dem besorgniserregenden Rückgang des Sonntagsmeßbesuchs entgegenzuwirken. Treffend sagt Bischof H. Aufderbeck (Erfurt) in seinem auf Diasporaerfahrungen in der DDR gründenden Beitrag „Sonntagsgottesdienst ohne Priester" (91–96): „Ohne diesen Stützpunkt des sonntäglichen Gottesdienstes bekommt sie (die Gemeinde) so viel Erdberührung, daß sie sich assimiliert, auseinanderfällt und zerfällt" (91). Pastorales Einfühlungsvermögen zeigen die praktischen Überlegungen von B. Fischer, „Meßfeier mit Kindern" (97–106). Diese sollen „in die Welt der Eucharistie hineinwachsen"; sie „haben aber sehr wohl ein Organ für ‚großes' verhaltenes Beten, wenn es nur nicht ganz über ihre Köpfe hinweggeht" (102). In seinen Gedanken über die „Meßfeier mit Jugendlichen" (107–114) stellt H. Janssen u. a. fest, „daß heute die Kluft zwischen einer weithin praktizierten Jugendliturgie, die die Lebenssituationen junger Menschen einbezieht, und der offiziellen Liturgie ... groß ist" (108). Die richtige Motivierung der Jugendlichen für die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst erweist sich als besonders wichtig und schwierig. „Der bischöfliche Gottesdienst anläßlich der Pastoralvisitation" (115–125) wird von Weihbischof R. Lettmann (Münster) in seiner Bedeutung gewürdigt: er läßt die Einheit der Kirche erfahren, dient dem Aufbau der Gemeinde, bringt gegenseitige Stärkung durch das Zeugnis des Glaubens. Fragen der „Konzelebration", der „Meßfeier mit mehreren Priestern" untersucht Th. Maas-Ewerd (126–135). In Abteien, bei Tagungen, Exerzitien, aber auch in Pfarreien mit mehreren Priestern, besonders in der Gemeinschaft mit dem Bischof, erweist sich die Konzelebration als eine sinnvolle, auch schöne Form der Eucharistiefeier. Sie braucht nicht als „Klerusliturgie" zu erscheinen. Das frühere „Levitenamt" im strengen Sinn gibt es insoweit nicht mehr, als die Weihestufe des „Subdiakons" entfallen ist und jeder „gemäß dem empfangenen Weihegrad" in der Liturgie mitwirken soll. So unbefriedigend in mancher Hinsicht die „Meßfeier ohne Gemeinde" (aber mit Ministranten!) ist (darüber Kl. Richter, 136–142): sie ist dogmatisch gerechtfertigt und im neuen Meßbuch vorgesehen. Als Handeln Christi und der Kirche gereicht sie Gott zur Ehre und der Welt zum Heil. Auch als (in der Regel) tägliche Feier ist sie m. E. für die spirituelle Lebendigkeit des Priesters von erheblicher Bedeutung. Konzelebration in einer Gemeindemesse verdient aber zweifellos den Vorzug. Damit berührt sich das von A. A. Häußling OSB behandelte Thema „Meßhäufigkeit und ‚Motivmessen'" (143–149). Das Meßbuch mit den Formularen für das Herrenjahr, die Heiligenfeste, „besondere Anliegen", „Votivmessen" usw. enthält überreiche Motive und Texte, die eine tägliche Zelebration zum Bedürfnis und zur Freude machen können. Von Pater J. A. Jungmann († 26. 1. 1975) heißt es in einem Nachruf: „Ein Tag ohne Eucharistiefeier und ohne Stundengebet war für ihn undenkbar" (H. B. M., in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 86, 1977, 356). Br. Kleinheyer beleuchtet das „Heiligengedächtnis in der Eucharistiefeier" (150–159). Nach der neuen Ordnung ist keine Gefahr mehr gegeben, daß die Heiligenfeste das Herrenjahr überwuchern. Das Gedächtnis der Heiligen ist für die „Sonntagsgemeinde" (Möglichkeit der Erwähnung des Namens im Hochgebet) und die „Werktagsgemeinde" von großer Bedeutung, sind die Heiligen doch Vorbilder gelebten Glaubens; Leben, Tod und Auferstehung Christi erweisen sich in ihnen als besonders wirksam; und die Schrifttexte sind für sie meistens sehr glücklich ausgewählt, so daß sie oft mehr ansprechen als manche Perikopen der „Bahnlesung" an Wochentagen. Weihbischof P. Nordhues (Paderborn) legt eine Betrachtung vor „Zur Einheit von Eucharistie und Caritas" (160–171). Durch die würdige Teilhabe am sakramentalen Leib Christi wird die Gemeinde immer mehr „ein Leib und ein Geist" im Herrn. „Gottesdienst", „Zeugnis des Glaubens" und „Dienst der Liebe" gehören untrennbar zusammen, was liturgisch sinnvoll im „Opfergang" mit den Gaben für das Sakrament und den Dienst der Caritas Ausdruck finden kann, auch in einer mit dem Herrenmahl gelegentlich verbundenen Agape. Daß „Die neue Ordnung der Eucharistiefeier und das geistliche Leben" (172–178) einander tragen, durchdringen und befruchten müssen, stellt Altabt E. von Severus OSB (Maria Laach) in klaren Gedanken dar. Der spirituellen Vertiefung der Meßfeier dienen auch die Überlegungen von G. Duffrer: „Gottesdienst und Inkarnation" (179–188). Prägend sollte der Glaube sein, „daß alles Tun des Gottesdienstes getragen ist von der Gegenwart des durch den Tod in die Auferstehung gehenden, d. h. des ‚wandelnden' Christus" (187).

Teil II, „Studien zur Meßliturgie", enthält hauptsächlich Beiträge zu den einzelnen Elementen der Meßfeier in der Ordnung ihrer Abfolge. Regens H. Plock (Osnabrück) erschließt in einem Überblick sehr konkret und praktisch „Die Eröffnung der Eucharistiefeier" (191–198) in ihrer Bedeutung, ihren „pastoralen Chancen" und ihren möglichen Formen. Die Fragen des Ursprungs, des Sinnes, der Entwicklung und der Wiederbelebung des – im neuen Meßbuch als Möglichkeit angebotenen – „Asperges" untersucht E. Färber MSF: „Gemeinsame Tauferinnerung vor der sonntäglichen Eucharistiefeier" (199–208). „Möglichkeiten und Probleme", die „Der Bußakt der Meßfeier" bietet, erörtert H. B. Meyer SJ (209–216). Nicht ein „Bußgottesdienst en miniature" hat hier seinen Platz, sondern: „Eine christliche Grundhaltung, die ohnehin unser ganzes Leben bestimmen muß, soll ‚erweckt', aktualisiert werden", auch wenn dieser Vorgang nicht immer in eine große „existentielle Tiefe" dringt (214). Th. Schnitzler plädiert für eine Erneuerung der „Kyrielitanei am Anfang" (217–221), damit das „Kyrie" seinen „ursprünglichen Prozessions- und Jubelcharakter" wiedererhalte; es ist nämlich „in eine hoffnungslose Nähe zum Bußakt geraten" (220). Dem Gloria wird in dem Buch kein eigener Beitrag gewidmet. H. Büsse stellt Überlegungen an über „Das ‚Tagesgebet' als integrierendes Element der Eröffnung" (222–231). Sein Ziel ist es, „zur sinnvollen Ausschöpfung der im Rahmen der Reform des Römischen Meßbuches gegebenen Auswahlmöglichkeiten für das Tagesgebet (Collecta) der Meßfeier beizutragen" (222). Er untersucht Name, Funktion und Inhalt des „Tagesgebets", um von daher praktische Folgerungen zu ziehen und Aufgaben deutlich zu machen. Nach Übergehung der Schriftlesungen, die den Schwerpunkt des Wortgottesdienstes bilden, legt Domkapellmeister E. Quack (Speyer) Gedanken vor über „Die Gesänge zu den Lesungen" (232–241): „theologische und pastoralliturgische Aspekte", „psycho-soziologische Erwägungen", „musikalische Aufgaben und Möglichkeiten". A. Adam stellt „Die Meßpredigt als Teil der eucharistischen Liturgie" (242–250) in ihrer großen Bedeutung heraus. Er fragt nach ihrer „Zielsetzung" (sie ist verkündendes, bereitendes, heilsmächtiges Wort) und ihrem „Inhalt" (Schrifthomilie, Meßerklärung, Mystagogie, Zeit- und Lebensprobleme). Was die Meßerklärung betrifft, so gilt zweifellos seine Feststellung: „Die Erfahrung zeigt, daß bie vielen regelmäßigen und unregelmäßigen Meßbesuchern eine horrende Unkenntnis über Gehalt und Gestalt der Messe vorhanden ist" (245f). Dem „Modell einer Schriftpredigt" (251–256) legt F. Kamphaus die Perikope Lk 17,11–19 zugrunde. Nach Übergehung des Credo untersuchen J. Gülden und G. Povala SJ Bedeutung, Inhalt und Form des „Gläubigengebetes" an einem konkreten geschichtlichen Beispiel: „Das Anliegen des Fürbittgebetes im Zeugnis der Zipser Fürbitten" (257–263).

Die Behandlung des Sakramentsgottesdienstes wird von R. Berger eingeleitet mit einer Betrachtung über „Gabenbereitung und Gabengebet" (264–271). Es ist zu begrüßen, daß er diesen Teil der Meßfeier den „Offertorialkreis" nennt, der zuerst einfach „ein notwendiges Tun" ist, dann aber auch eine „spirituelle Aussagekraft" hat (Ausdruck der Selbsthingabe in den Gaben, im „Opfergang"; „Einbeziehung in das rettende Opfergeschehen", das Christus vollzieht). Begleitgebete und Abschlußgebet machen die geistliche Sinngebung des Offertorialkreises erfahrbar. Hilfreiche Gedanken über die Bedeutung der Zugabe des Wassertröpfchens in den Kelch entwickelt H. Reifenberg in seinem Beitrag: „Wasser im Wein? Perspektiven zum gemischten Kelch" (272–282).

Dem Eucharistischen Hochgebet als Kern der Sakramentsfeier sind vier Aufsätze gewidmet. Ursprung, Entwicklung, wesentliche Elemente und pastorale Fragen der „Prex eucharistica" untersucht eingehend M. Probst SAC: „Das eine Hochgebet und die verschiedenen Texte" (283–296). Das Element der „Darbringung" (durch Christus, den Priester, die Gläubigen, die Kirche) sei hier besonders hervorgehoben. M. Probst zitiert die „Allgemeine Einführung" in das Römische Meßbuch: „Die Kirche möchte erreichen, daß die Gläubigen nicht nur die makellose Opfergabe darbringen, sondern auch lernen, sich selbst hinzuschenken und durch Christus, den Mittler, zu einer immer innigeren Einheit mit Gott und untereinander gelangen, auf daß Gott alles in allem sei" (Art. 55). Und er fügt mit Recht hinzu: „Die Meßkatechese wird diesem zentralen Vollzug der die Eucharistie feiernden Gemeinde, in dem die kultische Ausrichtung der ganzen christlichen Existenz ausgesprochen wird, in Zukunft wieder große Aufmerksamkeit schenken müssen, da er weithin geschwunden zu sein scheint" (291). Auf diese Weise wird ein Mangel des Buches ausgeglichen, der nicht zu Lasten der Herausgeber geht. Sie planten einen eigenen Beitrag mit dem Thema: „memores ... offerimus". Der vorgesehene Bearbeiter konnte jedoch wegen Erkrankung nicht rechtzeitig einen entsprechenden Beitrag liefern. Vielleicht darf der Rezensent an dieser Stelle hinweisen auf seinen Aufsatz: „Der Opfercharakter der ‚neuen' Messe" (in: Pastoralblatt 28, 1976, 162–173). Der erhöhte Christus ist gegenwärtig in seiner Kreuzeshingabe an den Vater; der Priester und alle Gläubigen sind aufgerufen, sich seinem Opfer durch Selbsthingabe anzuschließen; ja: die Kirche bringt mit und unter Christus, ihrem „Haupt", als sein „Leib" und seine „Braut" in der Kraft seines Heiligen Geistes auch sein Opfer mit dar. Die letztgenannte Wirklichkeit (in der Lehre, Überlieferung und Liturgie der Kirche klar enthalten) dürfen wir nicht auslassen oder umdeuten, wie es etwa Th. Schneider (ähnlich auch H. J. Lauter OFM) aus gutgemeinter, aber um der Wahrheit willen nicht zu rechtfertigender ökumenischer Rücksicht tut; sonst würde der katholische Eucharistieglaube m. E. um eine wesentliche Dimension verkürzt. Der Alttestamentler und frühere Fakultätskollege E. J. Lengelings in Münster,

H. Eising, beleuchtet aus biblischer Sicht „Die Bedeutung des Sanctus" (297–302) als eines Teiles des Hochgebetes. Als eine gewisse Verdoppelung der „Fürbitten" könnten „Die Interzessionen im Hochgebet" erscheinen, die R. Kaczinski untersucht (303–313): ihren Begriff, ihre Geschichte, ihre Begründung und aus all dem sich ergebende Folgerungen. Wie ein geistliches Testament wirkt der in großartiger Sprache geschriebene Beitrag des inzwischen verstorbenen J. A. Jungmann SJ über „Die Doxologie am Schluß der Hochgebete" (314–322). Er legt überzeugend dar, daß hier die drei göttlichen Personen nicht nach ihrem innergöttlichen Leben, sondern nach ihrem heilsgeschichtlichen Hervortreten eingeführt sind: Gott, Christus, Kirche (letztere ist die „unitas Spiritus Sancti").

Mit einer Abhandlung zum „Vaterunser in der Messe" (323–330) leitet W. Dürig über zur Betrachtung des Kommunionteils. Nach einem liturgiegeschichtlichen Überblick weist er die theologische Berechtigung der liturgischen Verwendung des Vaterunsers und seine theologische Funktion im Gesamtverständnis der Eucharistiefeier auf. Jede einzelne Bitte des Herrengebetes gewinnt hier einen tiefen Sinn. Über die Bedeutung von „Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei" schreibt Fr. Nikolasch (331–341). Er stellt die historische Entwicklung und die Reformarbeit dar, woran er eine kritische Würdigung anschließt.

Den „Schlußteil der Meßfeier" analysiert H. Rennings (342–350). Er fragt nach der Funktion des Abschlusses einer Versammlung, speziell einer gottesdienstlichen Zusammenkunft; er bespricht die möglichen und tatsächlichen (durch den Ordo Missae festgelegten) Elemente des Schlußteils. Aufhorchen läßt der Beitrag von Fr. Merkel (ev.; Münster): „Evangelische Reflexe auf die Neue Ordnung der Eucharistiefeier" (351–359), wenn er z. B. schreibt: „Überblickt man solche ‚Experimente'" (liturgischer Art im evangelischen Bereich seit etwa 1965) „sowohl in ihrer theologischen und liturgischen Begründung als in ihrer Gestaltung, so muß man feststellen, daß offenbar die theologischen Reflexionen der katholischen Reform und ihre praktischen Ergebnisse kaum Einfluß auf Überlegungen im evangelischen Bereich gehabt haben. Gewiß wurden gelegentlich Seitenblicke auf die Liturgiekonstitution und die Instruktionen geworfen, aber von einer Aufnahme, Verarbeitung oder gar von einer Anfrage an die eigene Adresse kann nach meiner Erkenntnis keine Rede sein" (351). Diesen Sachverhalt mißbilligt M. ausdrücklich (352), und er bewundert die durch die Struktur der Katholischen Kirche ermöglichte „außerordentlich rasche Durchsetzung der Reformen" (356). J. H. Emminghaus stellt auf Grund der erneuerten Meßordnung Überlegungen an über „Das Kirchengebäude als Ort der Meßfeier" (360–369). Im Blick auf die Diskussion um die „Entsakralisierung" weist er darauf hin, daß der christliche Gottesdienstraum „heilig" wird durch die spezifische „Heiligkeit" des eucharistischen Geschehens. Diese „Heiligkeit" sollte auch ihren sinnlich erfahrbaren Ausdruck finden in der bleibenden Gestaltung des Raumes und seiner zeichenhaften Ausstattung, die nicht „emotional unterkühlt" sein darf. Priestersitz, Ambo, Altar und Tabernakel betrachtet E. besonders. Das „stille und betende Verweilen vor dem Tabernakel wird auch heute nicht genug gefördert werden können, um der Meditation und dem besinnlichen Schweigen, das in der Meßfeier leicht zu kurz kommt, angemessenen Raum zu geben" (368). „Vom Sinn der Paramente bei der Meßfeier" (370–374) handelt schließlich unter religionsphänomenologischen Gesichtspunkten A. Th. Khoury, der inzwischen als Fachmann für die Religion des Islam hervortrat.

Der Anhang bringt zunächst die „Erklärung der deutschen Bischöfe zur Einführung des neuen deutschen Meßbuchs" (375–378). Es folgt das „Curriculum Vitae" von E. J. Lengeling mit den wichtigsten Daten, aus denen die sich immer mehr ausdehnende Tätigkeit des Gelehrten sichtbar wird (379–380). Die Bibliographie (381–388) seiner Veröffentlichungen von 1938 bis 1976 umfaßt 175 Titel; am bedeutsamsten sind wohl das bahnbrechende Werkbuch „Gottesdienst" (1955), die Kommentare zur Liturgiekonstitution (1964) und zur neuen Ordnung der Eucharistiefeier (1970) sowie das Buch „Kritische Bilanz" (1976). Von 1963 bis 1976 werden 12 Dissertationen und Habilitationsschriften aufgeführt, die E. J. Lengeling betreute (389–390). Ein Personenregister (391–394), ein Sachregister (395–397) sowie ein Anschriftenverzeichnis der Mitarbeiter schließen den gewichtigen Band ab.

Im Blick auf die ganze Festschrift, die bereits 1976 eine 2. Auflage erlebte, darf gesagt werden: Es handelt sich um ein äußerst anregendes, praktisches Werkbuch, in dem das mit dem neuen Meßbuch Gegebene fachkundig kommentiert, gewürdigt und ausgewertet wird, in dem auch manche verbleibenden Desiderate ausgesprochen werden. Zwei Wünsche seien abschließend hervorgehoben: die Priester möchten sich bei der Eucharistiefeier im Rahmen der von der Kirche gegebenen (gewiß nicht engen) Ordnung halten und sich durch persönliche spirituelle Vertiefung fähig machen, daß ihr liturgisches Tun vom Herrn mit „Geist und Leben" (Jo 6,63) erfüllt werden kann.

Osnabrück Wilhelm Averbeck

Bäumler, Christof / **Birk,** Gerd / **Kleemann,** Jürg / **Schmaltz,** Gerhard / **Stoller,** Dietman: **Methoden der empirischen Sozialforschung in der Praktischen Theologie.** Eine Einführung. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1976). 286 S. (studium theologie 4). kart. DM 29.–

Wer nicht nur an den Methoden der empirischen Sozialforschung für seine pastorale Arbeit interessiert ist und in diese in einer erstaunlich lesbaren Weise eingeführt werden will, liest dieses interessante Buch am besten von hinten nach vorn. Am Ende erfährt der Leser nämlich zunächst, was zur Abfassung dieses Buches bewogen hat. Es war der Versuch an der damaligen Evangelischen Theologischen Fakultät München, dem heutigen Fachbereich Evangelische Theologie, das homiletische und religionspädagogische Proseminar in jedem Sommersemester zu einem Methodenseminar zu vereinigen. Die dort erfahrenen Schwierigkeiten wurden in das vorliegende Buch aufgenommen und weithin verarbeitet. Das Ergebnis ist eine Art „narrative Methodologie" zur Verwendung empirischer Arbeitsformen in der Praxis der Kirche.

Zur charmanten einführenden Erzählung in die verschiedenen Methoden dient exemplarisch der Konfirmandenunterricht, den Pfarrer Aufrecht und Vikar Klüglich verantworten. Ihr Fall zeigt zunächst, wie man den Weg von vorwissenschaftlicher zu wissenschaftlicher Problembewältigung gehen kann. Sodann wird in konkrete Methoden eingeführt. Zur Sprache kommen: Beobachtungen, Gruppendiskussion, Interaktionsanalyse, Soziogramm, semantisches Differential, schriftliche und mündliche Befragung. Auch Verfahren zur Auswertung empirischer Daten werden sehr anschaulich vermittelt (beschreibende Statistik und Entscheidungsstatistik; Stichprobenverfahren; statistische Zusammenhänge einfacher Art).

Wichtig ist, daß von Ch. Bäumler das Verhältnis empirisch-kritischer Methoden zur überkommenen Theologie diskutiert werden. Besteht doch, zumal auf dem Hintergrund der Dialektischen Theologie, ein starker Bruch zwischen Glaubenswirklichkeit und vorfindbarer Realität: Und dies, wie Bäumler betont, mit der Folge des Wirklichkeitsverlustes von Glaube und kirchlichem Handeln. Deutlich wird herausgearbeitet, daß am Beispiel des Einsatzes empirisch-kritischer Methoden im Grunde das Theologieverständnis insgesamt zur Diskussion gestellt ist. Diese Frage kann, so Bäumler, keineswegs als ausdiskutiert gelten, wenngleich es eine Reihe bemerkenswerter Theorieansätze (zitiert wird ausdrücklich der Ansatz von Helmut Peukert von der Theologie als „Theorie des kommunikativen Handeln und der im Handeln erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit Gottes") bereits gibt.

Wir halten dieses Buch nicht nur für die Ausbildung evangelischer Pastoren und Studenten höchst wertvoll, sondern meinen, daß auch die katholische Praktische Theologie sich der vielen brauchbaren Anregungen bedienen kann. Gerade empirisch-kritische Methoden haben je keine konfessionsspezifische Färbung. Allerdings wird der Einsatz in verschiedenen ‚wissenssoziologisch weithin eigentümlichen Glaubens- und Kirchentraditionen, zum Teil zu verschiedenen Handlungskonsequenzen führen. Verlangt doch der Einsatz empirisch-kritischer Methoden eben auch nach einer kritischen Auseinandersetzung zwischen der empirisch gesichteten Realität und der im gemeinschaftlichen Lebens- und Gesprächszusammenhang „Kirche" tradierten Aufgabenstellung.

Passau Paul M. Zulehner

Zirkel, Adam: **„Executio potestatis".** Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt. – St. Ottilien: EOS 1975. XVII, 190 S. (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung, Bd 33) kart. DM 44.–

In der erläuternden Vorbemerkung (n. 2 u. Notabene) zu der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche wird festgestellt, daß die sakramentale Weihe eine seinsmäßige Teilhabe an den sacra munera gibt, die durch Hinzukommen einer rechtlichen Bestimmung von seiten der hierarchischen Autorität zu einer zum Vollzug freigegebenen Vollmacht (potestas ad actum expedita) wird, die das Konzil auch als sacra potestas bezeichnet. Ohne diese rechtliche Bestimmung kann das sakramental-seinsmäßige munus nicht ausgeübt werden. Ob dies eine Gültigkeits- oder Erlaubtheitsvoraussetzung ist, wird dabei ausdrücklich der theologischen Forschung überlassen. Zur Erklärung dieser Frage leistet die vorliegende Dissertation aus dem Münchener Kanonistischen Institut, ohne ausdrücklich darauf Bezug zu nehmen, einen wertvollen Beitrag.

Vf. geht von der herkömmlichen Terminologie des kirchlichen Gesetzbuches und der Kanonistik aus und fragt, wie sich die potestas ordinis und die potestas iurisdictionis zueinander und zur einen geistlichen Gewalt der Kirche verhalten. Mit dieser Frage wendet er sich an

Gratian. Die Antwort Gratians, der sich an verschiedenen Stellen seines Dekrets mit der Frage befaßt, ist widersprüchlich. Am ausführlichsten behandelt er das Problem in Causa 1 Quaestio 1 und 7. Im Zusammenhang mit der simonistischen Weihe fragt er, ob die durch Weihe empfangene Gewalt in der Häresie oder im Schisma ausgeübt werden kann und dadurch wirkliche Sakramente gespendet werden. In Causa 9 Quaestio 1 geht es darum, ob ein exkommunizierter Bischof gültig ordinieren kann. In Causa 24 Quaestio 1 wird untersucht, ob ein in Häresie verfallener Bischof das Bußsakrament spenden kann. An drei weiteren Stellen (Distinctio 32, Causa 16 Quaestio 1 und Distinctio 4 de consecratione) wird das Problem nur füchtig berührt.

Die bisherigen Auslegungen schreiben Gratian teils die Ansicht zu, der in Häresie oder Schisma verfallene Bischof oder Priester könne keine gültigen Sakramente spenden, während andere in ihm einen Vertreter der heute allgemein verbreiteten Lehre sehen, wonach die Spendung der Sakramente in jedem Fall gültig sei; wieder andere bezeichnen seine Auffassung als unentschieden, dunkel oder zwiespältig. Vf. eruiert die wirkliche Lehre Gratians durch eine sorgfältige Analyse der Texte. „Die Darstellung des Sachverhalts (Causa 1) und die daran anknüpfenden Fragen erlauben zwar verständlicherweise kein sicheres Urteil darüber, was Gratian von der simonistischen Ordination denkt; sie sprechen aber mit ziemlicher Deutlichkeit dafür, daß er die in dem Sachverhalt erwähnte simonistische Bischofsweihe für gültig hält" (28). Gratian stellt zu Beginn der Quaestio 1 die These auf: „Daß es eine Sünde ist, geistliche Dinge zu kaufen, läßt sich durch viele Autoritäten beweisen." Die angeführten Belegstellen, die sich mit der simonistischen Ordination befassen, lassen ihn zu dem Ergebnis kommen, „daß die simonistische Ordination ebenso zu beurteilen sei, wie Papst Innozenz I. die Ordination der ‚übrigen Häretiker' beurteile" (29). Vf. stellt fest: „Die unsicheren und schwankenden Ausdrücke, von denen einige bei genauer Prüfung nicht die Bedeutung haben können, die sie zunächst zu haben scheinen, lassen kein sicheres Urteil zu, was Gratian von der Gültigkeit der simonistischen Ordination hält" (32).

Im folgenden wird die Auseinandersetzung Gratians mit acht Einwänden gegen seine These behandelt (32–126). Die Zwiespältigkeit und Widersprüchlichkeit der Lehre Gratians wird besonders deutlich bei der Erledigung des vierten, sechsten und siebten Einwandes herausgestellt. Der vierte Einwand (43–59) stützt sich auf das Augustinus-Zitat: „Mag der Spender gut oder sündig sein, durch beide verleiht Gott die Gnadenwirkung" (Dict. § 1 post c. 29 C. 1 q. 1 und Inscr. c. 30 C. 1 q. 1). Gratian stellt fest, daß die von einem Simonisten (Häretiker) gespendete Ordination von einem Mangel behaftet ist. Ihr fehlt die der Ordination eigentümliche Dimension der Ausübung des kirchlichen Dienstes, das Recht und die Pflicht zur Ausübung. Ob dieses officium administrandi eine Gültigkeitsvoraussetzung oder nur eine Erlaubtheitsvoraussetzung ist, wird von Gratian selbst an verschiedenen Stellen verschieden beantwortet. Während er in Dict. post c. 39 C. 1 q. 1 allen von Häretikern gespendeten Sakramenten die veritas sacramenti zuspricht, lehrt er in Dict. post. c. 74 C. 1 q. 1, daß von den Häretikern außer der Taufe die Sakramente nicht gespendet werden können. Vf. weist darauf hin, daß Gratian im ersten Fall von Alger von Lüttich abhängig ist, im anderen Fall dagegen nicht.

Gegen den sechsten Einwand (66–75) verteidigt Gratian die These, „daß die von den Häretikern gespendeten Würdesakramente (= Ordination) der Wirkung entbehren" (Dict. post c. 96 C. 1 q. 1). Dabei bedeutet effectus dasselbe wie Ausübung (executio) der durch die sakramentale Weihe empfangenen Gewalt oder auch wie officium administrandi. Gratian verneint nur die Wirkung (= Ausübung) des von einem Häretiker gespendeten Weihesakraments, nicht aber das Sakrament selbst. Besonders aufschlußreich ist die Darstellung des siebenten Einwands und seiner Erledigung (77–120). Im Dict. post c. 97 C. 1 q. 1 trägt Gratian zwei inhaltlich verschiedene, einander widersprechende Aussagen vor: einerseits (Principium, §§ 1, 5–7) vertritt er in Abhängigkeit von Alger von Lüttich die augustinische Lehre, daß die „Ausübung der Gewalt" eine bloße Erlaubtheitsvoraussetzung ist. Anderseits (§§ 2–4) verteidigt er unabhängig von Alger die cyprianische Lehre, nach der die executio potestatis eine Gültigkeitsvoraussetzung ist; dabei unterscheidet Gratian, daß die in der katholischen Kirche geweihten, dann aber abgefallenen oder suspendierten, abgesetzten oder degradierten Priester oder Bischöfe die durch die Weihe empfangene Gewalt zwar dem Sakrament nach behalten, deren Ausübung aber verlieren, so daß sie außer der Taufe keine Sakramente mehr gültig spenden können, während die außerhalb der katholischen Kirche Geweihten überhaupt keine Gewalt empfangen haben, auch nicht dem Sakrament nach.

In der Causa 1 Quaestio 7 lehrt Gratian, daß in der Häresie zwar die Priester- und die Bischofsweihe, nicht aber die Diakonatsweihe und die übrigen Weihen gültig gespendet werden können. Zu dieser Unterscheidung kommt Gratian, der das sakramentale Zeichen der Weihe in der Salbung sieht, mit der Begründung, daß nur die Priester- und die Bischofsweihe durch Salbung gespendet und darum nur sie sakramental seien. Vf. findet diesen Gedankengang seltsam (128f). Seine Argumentation („Wenn eine sakramentale Weihe in der Häresie gültig gespendet werden kann, so müßte erst recht eine Weihe, die geringer ist, außerhalb der Kirche erteilt werden können. Oder umgekehrt: Wenn eine Weihe, die geringer ist als eine sakramentale, in der Häresie nicht gültig gespendet werden kann, dann kann es eine sakramentale erst recht nicht") ist jedoch nicht einleuchtend. Nichtsakramentale Weihen sind gegenüber sakramentalen Weihen nicht als demselben Genus zugehörig, wenn auch geringerwertig, sondern als ein Aliud zu sehen. Über nichtsakramentale Weihen kann die Kirche in ganz anderer Weise verfügen als über sakramentale Weihen.

In der Causa 9, Quaestio 1, in der Gratian die von Exkommunizierten erteilte Ordination nur dann für gültig hält, wenn die Verurteilung der exkommunizierten Weihespender den Weihebewerbern nicht bekannt war, sieht Vf. (133) mit Recht einen Ansatz für das spätere Rechtsinstitut der Suppletion (vgl. H. Herrmann, Ecclesia supplet, Amsterdam 1968, 77, der im Dekret Gratians den ersten schriftlichen Niederschlag der Rezeption der Suppletion des römischen Rechts findet). In der Causa 24 Quaestio 1 wiederholt Gratian seine widersprüchliche Aussage in Dict. post 97 C. 1 q. 1 der Sache nach, wenn auch teilweise in vertauschter Terminologie (potestas – executio statt sacramentum – effectus), wonach die Ausübung der Gewalt einmal als bloße Erlaubtheitsvoraussetzung (Dict. § 1 post c. 37) und einmal als Gültigkeitsvoraussetzung (Dict. post c. 39) erscheint.

Vf. kommt schließlich zu dem Ergebnis (154–160): Einigen Stellen bei Gratian ist keine klare Aussage über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der von Häretikern, zu denen er auch die Simonisten rechnet, gespendeten Sakramente zu entnehmen. An mehreren Stellen bezeichnet er diese Sakramente – mehr oder weniger deutlich – als gültig. Dabei ist er teils von Alger von Lüttich abhängig, teils von diesem unabhängig. An anderen Stellen betrachtet er diese Sakramente, mit Ausnahme der Taufe – wiederum mehr oder weniger deutlich – als ungültig. Dabei ist er an einer Stelle von Alger abhängig, an den anderen nicht. In dem Exkurs: Gratian und seine Zeit (160–162) sucht Vf. eine Erklärung dafür. In der Zeit Gratians sind hauptsächlich drei Lösungen des Problems vertreten worden: Hauptsächlich in der französischen Kanonistenschule wurde eine Modifikation der cyprianischen Lehre vertreten. Nach dieser Lehre haben Häretiker, die sich nach dem Empfang der Priester- oder Bischofsweihe von der Kirche trennen, nicht mehr die Gewalt, die Ordination zu spenden oder den Leib des Herrn zu konsekrieren. Ebenso hat ein degradierter Bischof nicht mehr die Gewalt zu ordinieren. Gratian vertritt diese Ansicht insofern, als er dem Getrennten die „Ausübung" seiner Gewalt und damit die Möglichkeit einer gültigen Konsekration und Ordination abspricht, auch wenn er „dem Sakrament nach" seine Gewalt behält. In einer zweiten Lösung, die von Magister Roland ausgebildet und von Rufin übernommen wurde und eine Zeitlang in der Schule von Bologna vorherrschend war, wurde der Grundsatz der ersten Lösung abgeschwächt: Der Bischof, der in der katholischen Kirche die Bischofsweihe empfangen hat, kann auch nach seinem Abfall in die Häresie gültig ordinieren; der Bischof hingegen, der die Weihe nicht in der katholischen Kirche empfangen hat, kann dies nicht. Dieser Theorie ist Gratian nicht gefolgt. Die dritte Lösung folgt konsequent der augustinischen Lehre: Auch Häretiker und Schismatiker können wie auch exkommunizierte, abgesetzte und degradierte Bischöfe alle Sakramente gültig spenden. Diese Lehre, die von einigen in der Schule von Bologna und von der späteren französischen Schule vertreten wurde, hat sich schließlich allgemein durchgesetzt. Von Gratian wird sie an manchen Stellen vorgetragen.

Den letzten Grund des Widerspruchs in den Aussagen Gratians über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der von Häretikern gespendeten Sakramente findet Vf. darin, daß die von Gratian vorgefundenen Zeugnisse der Tradition einander widersprechen. Die Frage wird damit auf eine andere Ebene gehoben: „Widerspricht sich die Kirche selbst, wenn sie die Sakramente der Häretiker bald als ungültig, bald als gültig betrachtet?" (164). Vf. sucht die Lösung des Problems mit Recht darin, daß „die Kirche, wie beim Bußsakrament, so auch bei den übrigen Sakramenten nicht nur den erlaubten, sondern auch den gültigen Vollzug von einer bestimmten Rechtsstellung des Spenders abhängig machen könne" (165). In einem Anhang (167–190) läßt Vf. verschiedene Zeugnisse seit dem 3. Jahrhundert bis zur Gegenwart für diese These sprechen. Dabei taucht verschiedentlich der Gedanke auf, daß die Kirche durch ihre Rechtsordnung (durch Gesetz) eine entsprechende Regelung treffen könnte, dies aber bisher nicht getan habe.

In seiner Schlußbemerkung (189) stellt Vf. fest: „Der Amtsträger bedarf zur Ausübung der durch die Weihe empfangenen Gewalt noch einmal einer Gewalt, durch deren Verleihung oder Versagung (oder Entziehung) diese Ausübung an die Gemeinschaft der Kirche gebunden wird. Er bedarf ihrer auf jeden Fall zur erlaubten, aber auch – wenn die Kirche es will – zur gültigen Ausübung." Da die herkömmliche Sprechweise von „potestas iurisdictionis" mißverständlich sei und auch tatsächlich mißverstanden werde, möchte Vf. in Anlehnung an die Sprechweise Gratians, der von „executio potestatis" spricht, lieber von „potestas executionis" sprechen. Dem Vf. ist vorbehaltlos zuzustimmen, daß die Ausübung der kirchlichen Gewalt an die kirchliche Ge-

meinschaft gebunden bleiben muß. Muß aber daraus wirklich gefolgert werden, was auch Vf. als paradox empfindet, daß zwei Gewalten erforderlich sind? Das Zweite Vatikanische Konzil hat einen anderen Weg zur Lösung dieses Problems gewiesen, indem es von der einen sacra potestas spricht. Diese ist zwar an den sakramentalen Ordo gebunden, wird aber nicht durch diesen allein übertragen, sondern nur jeweils in dem Umfang, als mit dem sakramentalen Ordo eine außersakramentale kirchliche Sendung verbunden ist. Diese Verbindung kann auch durch kirchliches Gesetz erfolgen (Lumen Gentium, Art. 24). Nach der geltenden Rechtsordnung der Westkirche geschieht diese kirchliche Sendung durch Gesetz für den Vollzug der Sakramente der Eucharistie und der Krankensalbung zusammen mit der Spendung der sakramentalen Priesterweihe (nicht durch diese!) und für den Vollzug der Sakramente der Firmung und des Ordo zusammen mit der Spendung der sakramentalen Bischofsweihe (nicht durch diese!). Durch das Sakrament des Ordo allein wird dagegen keine ausübbare Gewalt übertragen. Darum sollte auch nicht länger von zwei verschiedenen Gewalten gesprochen werden, sondern nur von einer kirchlichen Gewalt (sacra potestas), die durch das Zusammentreffen von zwei Elementen, einem sakramentalen und einem nichtsakramentalen, übertragen wird, die beide aus der vom Herrn empfangenen Sendung der Kirche erwachsen.

Es ist dem V. dafür zu danken, aufgezeigt, wenn auch nicht ausdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß der vom Zweiten Vatikanischen Konzil gewiesene Weg in Übereinstimmung steht mit verschiedenen Zeugnissen der kirchlichen Tradition, nicht zuletzt mit der Lehre Gratians.

Regensburg Matthäus Kaiser

Walf, Knut: **Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler.** – Köln, Wien: Böhlau 1975. 150 S. (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, Bd 13) kart. DM 32.–

Der vor kurzem auf den Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Universität Nijmegen berufene Vf. geht in seiner 1971 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München angenommenen Habilitationsschrift „den Überlegungen der josephinischen Kanonisten über das bischöfliche Amt nach" (2), um sie in einer geschlossenen Systematik darzustellen.

In den ersten drei Kapiteln (3–18: Theresianismus und Josephinismus, Der historische Zusammenhang, Der status quaestionis) wird der Rahmen abgesteckt: Die Kirche wurde in aufklärerischer Manier der Zeit als Anstalt (des Staates) zur Erziehung des Volkes gesehen. Episkopalistische Vorstellungen waren mit einem ausgeprägten Staatskirchentum verbunden. In der vorausgehenden Lehre der nachtridentinischen Autoren des Kirchenrechts wurde „der Bischof als der mit göttlicher Weihe ausgestattete und vom Papst entsandte getreue Verwalter eines Teilbereiches der Kirche gezeichnet" (16). Gestritten wurde um die Frage, ob ihm die potestas iurisdictionis unmittelbar von Gott, unmittelbar vom Papst oder der Kirche oder durch Vermittlung des Papstes von Gott übertragen werde. Durch den Löwener Kanonisten Zeger Bernhard van Espen, in dem Vf. den eigentlichen Lehrmeister der josephinischen Kirchenrechtler sieht, wurde die Auseinandersetzung um das bischöfliche Amt während des 18. Jahrhunderts ausgelöst. Er sieht in seinem 1704 indizierten Lehrbuch „im Apostelkollegium jene Gemeinschaft, die den Auftrag des Herrn übernahm und an ihre Nachfolger, die Bischöfe, übertrug. Der Episkopat umfaßt für ihn per se die volle kirchliche Regierungsgewalt und die Fülle des Priestertums. Diese volle Gewalt erhalten die Bischöfe durch die Ordination; sie kann durch keinen Akt der Kirche stringiert oder limitiert werden" (17).

In weiteren neun Kapiteln behandelt Vf. das Thema unter verschiedenen Gesichtspunkten: Der apostolische Ursprung (19–33), Die wesentlichen Merkmale des Episkopates (34–39), Die bischöfliche Gewalt (40–51), Die Rechte und Pflichten des Diözesanbischofs (52–60), Der Bischof und sein Amt (61–67), Bischof und centrum unitatis (68–93), Die Verfassung der Kirche (94–108), Der Consensus Ecclesiae, das Konzil (109–117), Bischof und weltliche Obrigkeit (118–130). Diese Gliederung läßt Wiederholungen und Überschneidungen als unvermeidlich erscheinen, aber auch deutlich werden, daß von einem geschlossenen System in der Lehre der josephinischen Kirchenrechtler über das bischöfliche Amt nicht die Rede sein kann.

Die Lehre der österreichischen Kirchenrechtler der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über den apostolischen Ursprung der bischöflichen Amtsgewalt bringt Vf. auf den einen Nenner: „Die Apostel und ihre Nachfolger haben dieselbe Gewalt unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung durch Petrus und dessen Nachfolger von Christus, dem Herrn der Kirche, empfangen" (19). Allgemein sehen die Josephiner das bischöfliche Amt als den „ordo supremus"; „es beinhaltet die Fülle des Priestertums und gibt die Regierungsgewalt über die eigenen Untergebenen" (35). Vereinzelt findet sich die Vorstellung, die Bischofsweihe sei ein Sakrament; bei den späteren Josephinern hat sich jedoch die Meinung durchgesetzt, die Bischofsweihe sei kein von der Priesterweihe unterschiedenes Sakrament. Gegenüber der „vorjosephinischen" Lehre, daß die Bischöfe die potestas ordinis unmittelbar von Gott, die potestas iurisdictionis durch Wahl und päpstliche Bestätigung erhalten, setzte sich bei den Josephinern die Ansicht durch, die bischöfliche Gewalt sei eine ungeteilte und unteilbare Gewalt, welche die Bischöfe als Nachfolger der Apostel in der Konsekration unmittelbar von Gott empfangen. Die Bischöfe regieren daher ihre Diözesen nicht als Vikare des Papstes, sondern aus eigenem Recht. „Die Einschätzung der bischöflichen Gewalt durch die Kirchenrechtler der josephinischen Epoche tendierte mit dem Fortgang der Zeit immer stärker zu episkopalistischen Anschauungen" (47). Bei der Bestimmung der Rechte und Pflichten der Bischöfe gehen die Josephiner von der Grundvoraussetzung aus, daß die Gewalt der Weihe und der „Gerichtsbarkeit" (iurisdictio) unmittelbar von Gott stammt, während nur die Anweisung einer bestimmten Kirche menschlichen Ursprungs sei. „Die Bestätigung der Bischofswahlen durch den Papst wurde bei den Josephinern zu einem ihrer Hauptangriffspunkte" (62). Dieses Recht des Papstes wird als ein „zufälliges", erworbenes Recht bezeichnet. Eine Übertragung von Gewalt wird in dem Akt der Bestätigung nicht gesehen. Von den Bischöfen wird gesagt, daß sie „keine Gesetze aufstellen (können), die eine Trennung von der Gesamtkirche heraufbeschwören würden", von den allgemeinen Gesetzen aber befreien können (64). Die josephinischen Kirchenrechtler hielten daran fest, „daß der Episkopat die höchste Stufe der Weihehierarchie darstellt"; dagegen „blieb die entsprechende Aussage bezüglich der Jurisdiktionshierarchie verschwommen" (68). Zwar haben selbst die Josephiner mit den extremsten Ansichten eine gewisse Vorrangstellung des römischen Bischofs anerkannt, aber die Kirchenrechtler der späteren josephinischen Zeit neigen immer stärker der Auffassung zu, der Papst sei der Kirche bzw. dem Kollegium der Bischöfe untergeordnet. Sie sehen im Primat nur das äußere Zentrum der Einheit. Zusammenfassend stellt Vf. fest, „daß die Josephiner es abgelehnt haben, dem Papst eine auf dem göttlichen Recht ruhende unmittelbare und mit der bischöflichen Gewalt konkurrierende Jurisdiktion zuzuerkennen. Die Jurisdiktion des Papstes ist rein subsidiärer Natur und auf extreme Notfälle beschränkt" (92). Die Erwägungen über die Verfassung der Kirche orientieren sich auch bei den josephinischen Kirchenrechtlern zumeist an den bekannten und damals herrschenden staatlichen Systemen. Demgemäß wird die Verfassung der Kirche als Mischung von Monarchie und Aristokratie gesehen, wobei freilich von einzelnen Josephinern dem Papst die „monarchische" Funktion streitig gemacht wird. Dagegen vermochte sich die vereinzelt vorgetragene Ansicht, staatsrechtliche Begriffe seien auf die Verfassung der Kirche nicht anwendbar, nicht durchzusetzen. Die josephinischen Kirchenrechtler haben stets die Verantwortung des einzelnen Bischofs auch für die Gesamtkirche betont. Diese bekundet sich vornehmlich in der Teilnahme an Konzilien, die mit dem Reichstag des Heiligen Römischen Reiches verglichen werden. Das Konzil ist Ausdruck des consensus ecclesiae, dem auch der Papst unterworfen ist. Das Verhältnis des Bischofs zur weltlichen Obrigkeit wird von den josephinischen Kirchenrechtlern gemäß den bestehenden Verhältnissen als Unterordnung beschrieben. Die Bischöfe sind nicht nur Diener der Kirche, sondern auch des Staates und als solche geistliche Regierungsgehilfen des Regenten.

In dem letzten Kapitel (131–135) sieht Vf. als Hauptanliegen der Josephiner, „die Stellung der Teilkirche innerhalb der Gesamtkirche zu stärken" (131). Als „die Schlüsselstellung zum Verständnis der Theorien josephinischer Kirchenrechtler" stellt er „deren Auffassung von der Wirkkraft der Bischofsweihe" vor, durch die „nicht nur die Weihe-, sondern auch die Jurisdiktionsgewalt ihrem Empfänger verliehen wird" (131). Als rechtmäßige Nachfolger der Apostel folgen die Bischöfe nach Ansicht der Josephiner voll und ganz in die Rechte der Apostel. Die bischöfliche Gewalt ist in dieser Sicht eine durchaus eigenständige, die ohne Einschränkung unmittelbar vom Herrn der Kirche stammt. Insgesamt beurteilt Vf. die verfassungsrechtlichen Theorien der österreichischen Reformkirchenrechtler positiv. Daß sie dennoch zum Scheitern verurteilt waren, sieht er darin begründet, daß sie einerseits in der berechtigten Sorge um den Selbstand des Bischofs und seiner Ortskirche und um das Prinzip der Kollegialität zu einer negativen Einstellung gegenüber dem Petrusamt gelangten und andererseits in der gesuchten Allianz zwischen Kirche und Staat wichtige Rechte der Kirche zugunsten des Staates aufzugeben bereit waren. Aus heutiger Sicht stellt Vf. fest, „daß bei den österreichischen Reformkirchenrechtlern positive Denkansätze zur Neubesinnung auf das bischöfliche Amt vorhanden sind" (135). Kritisch merkt Vf. an, daß die Josephiner die Frage der relativen und absoluten Ordination nicht aufgeworfen haben, der Frage nach der hierarchischen Stufung des bischöflichen Amtes innerhalb der Jurisdiktionshierarchie kaum nachgegangen und auf die besondere Art der Gewalt eines Oberhirten ohne Untergebene nicht eingegangen sind.

Historiker mögen bedauern, daß Vf. die historische Einordnung der josephinischen Kirchenrechtler im allgemeinen wie im einzelnen zu wenig verfolgt hat. Sein vorwiegend systematisches Interesse ließ ihn darüber großzügig hinwegsehen. Die systematischen Ergebnisse seiner Untersuchung sind dadurch wohl auch nicht wesentlich beeinträchtigt. Daß Vf. den Gedanken der josephinischen Kirchenrechtler mit gewissen Sympathien gegenübersteht, ist nicht unberechtigt, wenn man bedenkt, daß einzelne Ansätze der Josephiner auch vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen und weitergeführt, wenn auch noch nicht in allem zu einer endgültigen Lösung gebracht worden sind.

Regensburg Matthäus Kaiser

Holz, Harald: **Thomas von Aquin und die Philosophie.** Ihr Verhältnis zur thomasischen Theologie in kritischer Sicht. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 88 S. kart. DM 12.–

Zum 700. Todesjahr des Thomas von Aquin sind, mehr oder weniger pünktlich, zahlreiche Publikationen in vielen Ländern erschienen. Am stärksten ist dabei die historische, sowohl philosophiehistorische wie theologiehistorische, Forschung repräsentiert, weniger stark, was man systematische Auseinandersetzung nennen könnte. Zwar liegen gewichtige Beiträge vor, in denen mit Hilfe des hl. Thomas kritisch mit einigen Aspekten vor allem der gegenwärtigen katholischen Theologie abgerechnet wird. Doch eine ebenso entschieden kritische Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin selbst fehlt – wenn man von Harald Holz' Buch absieht. So füllt dieses eine empfindliche Lücke im breiten Spektrum der Jubiläumserscheinungen.

Die Kritik H.s kann insofern allumfassend genannt werden, als sie die Gesamtsystematik im Werke des Thomas betrifft. Der Punkt, an dem H. den Hebel ansetzt, ist das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie. H. erkennt Thomas den Rang zu, eine der größten Gestalten selbst der Philosophiegeschichte zu sein, doch hält er dessen Konzeption für überholt, wohl auch für überholungsbedürftig.

Die trotz Überholtseins weiterbestehende Überholungsbedürftigkeit ergibt sich für H. wohl daraus, daß die Auseinandersetzung mit Thomas nicht Schritt mit dem vorwärtsgerichteten allgemeinen Gang der Denkgeschichte gehalten hat, was auch als Erklärung dafür ausreichen würde, daß H.s Unternehmen – soweit ich sehe – wenigstens im Zusammenhang mit dem Thomasjubiläum ziemlich allein da steht.

Der Fluchtpunkt in der Fortschritte machenden Denkgeschichte ist nach H. ein „auf vernünftige Weise emanzipatives Selbstbewußtsein" (59), dem gegenüber die Gesamtposition des Thomas von Aquin durch ein Mißverständnis in der Beziehung zwischen Glauben und Wissen zu Ungunsten des letzteren charakterisiert ist. Dieses Mißverhältnisses wegen spricht H. sogar von einem Semifideismus bei Thomas von Aquin (S. 16). Freilich wird dieses Verdikt wenigstens zum Teil wieder zurückgenommen, als bei Thomas auch „eine jene Einseitigkeit des Semifideismus jedenfalls ansatzweise korrigierende Theorie von der Autonomie menschlicher Vernunfterkenntnis überhaupt" vorliegt (17).

Man ersieht schon daraus, was für das ganze Buch kennzeichnend ist: die Kritik wird einerseits so entschieden, andererseits wieder so behutsam vorgetragen, die Einwände werden oft so weit abgemildert (um nur ein Beispiel zu nennen: in der parallelen Frage der Autonomie des menschlichen Willens wird zugestanden, daß sich nicht nur der Bañezianismus, sondern auch der Molinismus auf Thomas berufen konnte: S. 76 unten), daß man sich vielfach des Eindrucks nicht erwehren kann, die sich trotz Behutsamkeit immer wieder durchsetzende Entschiedenheit in der Kritik könnte letztlich auf einem Unbehagen beruhen, das sich am Ende als mächtiger denn alle vorgebrachten Gründe und Gegengründe erweist. Doch auch dieser Eindruck wäre nicht ganz richtig. Was das Unbehagen letztlich trägt, ist ein Grundeinwand, der sich aus der wohldurchdachten systematischen Prosition H.s ergibt. Insofern ist seine Kritik nicht als rein immanent zu verstehen, was zusammen mit seinem Bestreben, Thomas dennoch auch von innen her gerecht zu werden, das äußere Schwanken erklärt.

Die systematische Position, aus der sich dieser Grundeinwand ergibt, ist historisch nicht ortlos. Sie findet eine Parallele in der Position des Deutschen Idealismus, namentlich Schellings, dem H. gewichtige Studien gewidmet hat. So wie allgemein der Deutsche Idealismus gegen Kant einwenden konnte, daß in der Zweiheit von theoretischer und praktischer Vernunft bei gleichzeitigem Primat der letzteren die von der Aufklärung her notwendige Forderung nach Einsichtigkeit der letzten Prinzipien so lange unerfüllt bleiben mußte, als die Freiheit im Sinne eines unerklärlich Letzten unaufgeklärt blieb, so wendet H. gegen Thomas ein, daß eine als unmittelbar der scientia beatorum und mittelbar der scientia Dei subalterniert konzipierte Wissenschaft per definitionem einer einsichtigen Begründung unfähig bleiben muß.

„Wenn damit das letzte Wort des Thomas zur Sache vorläge" (16) würde dies tatsächlich „Semifideismus" bedeuten. Aber ganz so steht es nach H. wiederum nicht bei Thomas. Die Lehre vom intellectus principiorum, und zwar sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, zeugt dafür, daß bei Thomas die Möglichkeit einer weitergehenden Einholung der Prinzipienforschung in die Domäne der autonomen menschlichen Vernunft durchaus gegeben ist. Nur, daß das Lehrstück des intellectus principiorum im Gesamt des thomasischen Werkes nicht viel mehr als eine unausgefüllte Leerstelle ausmacht.

H. ist also vom selben Bestreben geleitet, das vom Deutschen Idealismus bis – um einen Denker zu nennen, dem er gewiß sich kaum verpflichtet fühlt – Heidegger hin darauf aus war, die schon bei Aristoteles schwach besetzte, nur konturenhaft gezeichnete Stelle des Nus kräftig mit Leben zu erfüllen. Dabei soll diese Stelle gleichzeitig so ausgebaut werden, daß sie nicht nur die bei Thomas nach H. im großen und ganzen geglückte Synthese von Aristotelismus und Platonismus leistet, sondern auch noch diejenige zwischen dieser Synthese und den Offenbarungsgehalten des christlichen Glaubens. In diesem erweiterten Horizont reklamiert nun H. für die Philosophie den Primat wenigstens im Sinne einer universalen methodologischen Reflexion. Ich werde nicht die Fülle an Argumenten und Gedankengängen wiedergeben, an Hand derer Holz seine Kritik untermauert. Die stärkste Seite seines Buches werde ich im folgenden also unberücksichtigt lassen. Stattdessen werde ich mich auf eine kritische Bemerkung beschränken. Dies sei hier als Hinweis auf die Grenzen weniger des Buches wie dieser Rezension ausdrücklich vermerkt. – Die Hinweise auf die in Richtung auf die biblische Offenbarung erweiterte Dimension sind m. E. das Schwächste an diesem wichtigen Buch. Sie bleiben, trotz des Gewichts, das H. dem Thema gibt, wirklich nur Hinweise, die sich im wesentlichen darauf beschränken zu konstatieren, daß dank der jüngsten Bibelforschung die Wirklichkeit der biblischen Welt der Nachwelt niemals so getreu vergegenwärtigt wurde wie in unserer Zeit. Und es ist von der anderen Seite, von der Seite nämlich dessen, was Thomas wirklich geleistet hat, sicherlich unbefriedigend, daß H., soweit ich sehe, das exegetische Schrifttum des Thomas von Aquin nicht berücksichtigt. Gewiß würde sich dadurch am kritischen Bild der Gesamtsystematik des hl. Thomas wenig ändern. Und doch: es besteht kein Zweifel, daß man vor allem ohne den Johannes-Kommentar und den Kommentar zu den Paulusbriefen der reifsten Gestalt der thomasischen Theologie nicht voll gerecht werden kann.

Ich darf in diesem Zusammenhang die vielleicht bedeutendste Erscheinung zum Thomasjahr, J. A. Weisheipl: Friar Thomas D'Aquino. His life, thought and works (New York 1974, Oxford 1975) zitieren (S. 246 der Oxforder Ausgabe): „It (der Johannes-Kommentar) is sublime in its theological profundity, particularly in its discussion of the last discourse of Jesus (Jn. 14–17). Here the trinitarian doctrine expounded by Thomas in the first part of the Summa comes to life vividly; the intensity of God's love for man and the vast extent of Christ's love for his disciples and for us is poured forth line after line with theological accuracy and poetic beauty. Modern biblical studies have, of course, surpassed the work of earlier generations, and there are a number of excellent modern commentaries on the Gospel according to John. Nevertheless no modern work has surpassed or replaced the sublime theological dimensions of Thomas's lectura. It is a mature work for theologians as well as for students of Scripture. The lively classroom presentation can be seen in the brief questions disputed in the course of the commentary, notably on the ‚natural desire' to see God, the immediacy of man's beatific vision of God face to face, the triune unity of the Godhead, and the procession of the Holy Spirit from both Father and Son."

Nun ist das sicher zunächst nur ein Werturteil, aber ein solches, welches sowohl den Grundeinwand als auch weitere sich aus ihm herleitende Punkte in der Kritik H.s berührt. Seine Tragweite mag besser im Lichte eines chronologischen Faktums einleuchten, das für die Lehrentwicklung des Thomas von Aquin von großer Be-

deutung ist. Die neuere Thomas-Forschung (außer Weisheipl wären hier vor allem Eschmann, Lottin, Gauthier und Ramirez zu nennen) hat immer wieder eine wesentliche Vertiefung, aber auch eine signifikante Akzentverlagerung im Lehrgehalt während des letzten Pariser Aufenthaltes des Thomas von Aquin festgestellt. Vertiefung und Verlagerung betreffen nicht zuletzt die Punkte, die H. bei Thomas als im Schatten eines exzessiven Intellektualismus stehend beurteilt und von deren stärkerer Betonung er sich wesentliche Fortschritte im oben angedeuteten Sinne verspricht: Personalität, Relationalität, Individualität und Wille. Nun fallen die bedeutendsten Bibel-Kommentare des Thomas in diese Periode, und sie tragen den Stempel einer qualitativen Entwicklung in Richtung auf eine stärkere Gewichtung dieser Begriffe (vgl. die zusammenfassenden Hinweise bei Weisheipl S. 244f)[1].

Wie gesagt, eine stärkere Berücksichtigung dieser Schriften würde am Grundsätzlichen der systemtheoretischen und emanzipatorischen Kritik H.s wenig ändern, aber es würde dessen zumeist erfolgreichem Bestreben entgegenkommen, Thomas von Aquin auch von innen her gerecht zu werden.

Damit diese kritische Bemerkung nicht ganz abstrakt bleibt, darf ich einen konkreten Hinweis in einem verwandten, auch für die Bibel-Kommentare relevanten Zusammenhang anfügen: Im Zusammenhang mit der „ungeheuer komplexen Frage", inwiefern „durch solche Autoren wie Thomas" „ein genuiner ‚Zuwachs' an ‚Christlichkeit' stattfindet" (S. 22f) äußert Vf. in einer Anmerkung (S. 67, Anm. 8) seine Hoffnung, eine eigene Studie über Umarbeitung und Verschmelzung von Anliegen und Motiven des Neuplatonismus mit dem christlichen Glaubensgut bei Augustin vorzulegen. Augustin bedeutet „in gewisser Weise einen Bruch mit der schrift-näheren älteren Tradition (z. B. des sog. orthodoxen Subordinatianismus)" (a.a.O.). Auch bei solchen Fragen könnten sich die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin als hilfreich erweisen, so zum Beispiel, wenn er im Prolog des allerdings noch in Orvieto auf Bitten Urbans IV. verfaßten Contra errores graecorum bemerkt, daß vor einer lehramtlichen Entscheidung die Autoren wenig sorgfältig über die so oder so entschiedene Frage zu schreiben pflegen (beispielsweise über das göttliche Wesen vor der arianischen oder über den freien Willen vor der pelagianischen Häresie), woraus sich für Thomas die Notwendigkeit ergibt, die Texte in ihrem historischen Kontext zu sehen, um durch den Buchstaben hindurch zur intendierten Bedeutung zu gelangen.

Ein weiterer Vorzug dieses äußerst inhaltsreichen und äußerst gedrängten Buches ist die Fülle an Information, die es über wichtige Aspekte der jüngeren Thomas-Forschung bietet. Doch seine einzigartige Bedeutung im Rahmen des Thomas-Jubiläums bleibt – wie gesagt – sein wohldurchdachtes und wohlabgewogenes, letztlich aber entschieden kritisches Anliegen. Im übrigen weist die systematische Position H.s große Affinitäten nicht nur zu Schellings metaphysischem Empirismus, sondern auch zu der Stellung des Johannes Duns Scotus in bezug auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie auf. So findet sich bei Duns Scotus vor allem schon die ausdrückliche Ablehnung des Subalternationsschemas. Der Primat kommt bei ihm nicht mehr allein der Theologie, sondern auch der Philosophie zu. Die größere praktische Relevanz der Theologie in Hinsicht auf das Heil erscheint außerdem ausgeglichen durch ihre Angewiesenheit auf die durch die Philosophie vermittelte Einsicht in die Begriffe, die sie nur miteinander verknüpft. Auch der Durchbruch zur Ebene der Individualität bei Scotus, auf der die Probleme von Kontingenz, Freiheit und Geschichte erst akut werden können, wäre hier zu nennen, desgleichen der scotistische Ansatz zur transzendentalen Fragestellung in Gestalt einer Erforschung der der kontingenten Faktizität zugrunde liegenden Möglichkeitsstrukturen – lauter Probleme, die nicht erst in diesem Buch im Vordergrund von H.s systemtheoretischen und philosophiegeschichtlichen Arbeiten liegen. Deshalb kann man nur wünschen, daß sich Vf. eines Tages auch des philosophischen Gehaltes des Werkes Duns Scotus' mit derselben kritischen Eindringlichkeit und umfassenden Sachkenntnis annimmt wie desjenigen im Werke des Thomas von Aquin in diesem Buch. Schon allein wegen der größeren Nähe Scotus' zum Deutschen Idealismus und speziell zu Schelling – denken wir nur an den Einbruch von Scotismus in Schellings Abhandlung über die ewigen Wahrheiten – wären von einer solchen Studie für das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie noch mehr Aufschlüsse zu erwarten.

Münster Fernando Inciarte

[1] Von evangelischer Seite ist jüngst auf die Bedeutung der Trinitätslehre auch schon des I. Teils der Summa Theologiae (q. 28) für die Überwindung des „Identitäts- und Substantialitätsmodells" durch den Relationalitätsgedanken von J. Baur hingewiesen worden („Fragen eines evangelischen Theologen an Thomas von Aquin" in: Thomas von Aquin 1274/1974, hrsg. von L. Oeing-Hanhoff, München 1974, vgl. vor allem S. 172ff). In einem demnächst in den Kongreßakten erscheinenden Vortrag auf dem VI. Internationalen Kongreß für Mittelalterliche Philosophie (Bonn, 29. August – 3. September 1977) habe ich näher darüber gehandelt.

Adler, Leo: **Ludwig Wittgenstein.** Eine existentielle Deutung. – Basel, München: Karger 1976. IX, 110 S. Ln DM 48.–

Die Arbeit verficht die These, der Schlüssel zu Wittgensteins schwer zugänglicher, in Paradoxe verstrickter Gedankenwelt liege in den inneren existentiellen und psychischen Spannungen ihres Urhebers. Er glaubt in seinen beiden Hauptwerken Zeugnisse eines eindeutig auf Desintegration und Destruktion gerichteten Denkens sehen zu müssen, das erst begriffen werden könne, wenn man seine Motivierung durch die Not nicht zu bewältigender Lebensfragen in Betracht nehme. Die im Untertitel angekündigte existentielle Deutung stellt sich genauer gesprochen im wesentlichen als ein Versuch heraus, W.s Philosophie psychologisch, im Rekurs auf eine hereditäre Anlage, eine autistische Grundmotivierung und psychische Übertragungs- und Projektionsmechanismen begreiflich zu machen. Zum Nachweis seiner Berechtigung wäre erforderlich gewesen, daß der Autor den Einfluß dieser psychischen Faktoren auf die Weiterführung der durch die Forschungen Freges, Russells und Moores aufgeworfenen sprachphilosophischen Probleme durch Wittgenstein genau belegte. Vf. hat sich aber damit sehr geringe Mühe gemacht. Seine erstaunliche Beurteilung der Grundthesen des Tractatus, sie seien Selbstverständlichkeiten, zeigt schlagend, wie wenig Aufmerksamkeit er den Sachproblemen gewidmet hat, um die es Wittgenstein zu tun war. Die Thesen sind alles andere als trivial und einleuchtend und konnten nach Sinn und Tragweite erst durch neuere Forschungen klargestellt werden. Im Übergang von der Aussagenanalytik des Tractatus zur Sprachbetrachtung der „Philosophischen Untersuchungen" erblickt Vf. seinem psychologischen Deutungsansatz entsprechend nur einen Wechsel der Methode im Verfolg desselben Ziels: die Philosophie im herkömmlichen Sinn und die Überzeugung von der Existenz einer subjektiven Innenwelt ad absurdum zu führen. Er wird damit aber auch der zweiten Philosophie Wittgensteins nicht gerecht, die nicht nur zersetzen und auflösen will und inzwischen wichtigen Entwürfen für eine soziolinguistische Basistheorie (P. Winch, J. Habermas) als Ausgangspunkt gedient hat. Sie fügt sich also einer Entwicklungslinie des modernen Sprachverständnisses ein, auf die die individuelle Psychographie eines seiner Schrittmacher kein Licht zu werfen vermag.

Salzburg Beda Thum

Uhl, Bernd: **Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947.** – Mainz: Hase & Koehler (1975). 195 S. (Konrad-Adenauer-Stiftung, Beiträge zu Wissenschaft und Politik, Bd 11) kart.

Die mit einem Vorwort von Bruno Heck versehene Arbeit befaßt sich mit den Versuchen von Katholiken in der unmittelbaren Nachkriegszeit, „einen eigenen ‚Dritten Weg' jenseits von Marxismus und Liberalismus bei der Neuordnung Deutschlands zu gehen" (Einleitung), den sie mit dem Begriff „christlicher Sozialismus" bezeichnen wollten. Dabei handelte es sich nicht um eine Wiederbelebung jenes „religiösen Sozialismus" in der Weimarer Zeit, der Christentum und Sozialismus miteinander zu versöhnen trachtete, de facto jedoch den Glauben zu einem Impuls für eine sozialistische Gesellschaftsordnung degradierte, und der im katholischen Raum ohne besondere Resonanz geblieben war. Vielmehr sollte das Wort „Sozialismus" für einen neuen Inhalt beschlagnahmt werden, nämlich für die soziale Verantwortung, die aus dem Evangelium erwächst.

Der erste Teil bietet eine knappe historische Rückblende einerseits auf das Anliegen der christlichen Sozialreform im Spannungsfeld von Sozialismus und Liberalismus, andererseits auf die Wandlungen des Sozialismus und der katholischen Sozialismuskritik in der Zwischenkriegszeit. Vor allem interessieren jene Denker, die sich das Wort „christlicher Sozialismus", das bereits bei Saint-Simon

auftaucht, zur Kennzeichnung ihrer Position zu eigen machten (vorübergehend bei H. Pesch, dann bei Th. Steinbüchel) oder die sich damit auseinandersetzten (z. B. G. Gundlach).

Der zweite Teil behandelt die Position Eberhard Weltys, der in den „Walberberger Gesprächen" für einen „christlichen Sozialismus" plädierte, den „Sozialismus aus christlicher Verantwortung" des Frankfurter Kreises um Walter Dirks sowie die Bemühungen Jakob Kaisers bei der Formierung der „Christlich-Demokratischen Union Deutschlands" in der sowjetischen Besatzungszone. Sehr gut werden die Gründe herausgearbeitet, warum sich diese Bezeichnung im christlich-politischen Raum nicht durchsetzen konnte, weil der Begriff „Sozialismus" für ein System steht, mit dem sich auch „katholische Sozialisten" nicht identifizieren konnten. Dabei hätte auch der Frage nachgegangen werden sollen, daß Welty selbst in seinem nach 1947 erschienenen Schrifttum nicht mehr vom „christlichen Sozialismus" sprach.

Das Buch ist für die Ideengeschichte des christlich-sozialen Denkens gerade auch in der Abgrenzung gegenüber den sozialistischen Zielen sehr aufschlußreich und füllt eine bisher schmerzlich empfundene Lücke.

Augsburg Anton Rauscher

Rademaker, Hans: **Die Weltsichtweisen des Menschen** und Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft oder Die Natur der Welt. Zweite, neugefaßte und erweiterte Auflage von „Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft". – Bonn: Bouvier-Verlag Herbert Grundmann (1976). X, 305 S. kart. DM 28.–

Die erste Auflage des zu besprechenden Werkes unter dem Titel: „Die Welt in der Sicht der wissenschaftlichen Vernunft" (Erscheinungsjahr: 1965) ist nach den Feststellungen des Rez. in der Theol. Revue nicht besprochen worden. Deshalb kann sich die vorliegende Rezension ausschließlich auf die „zweite, neugefaßte und erweiterte Auflage" beschränken.

Zur Beurteilung des Buches empfiehlt es sich, das von demselben Vf. stammende Werk: Hegels „objektive Logik". Eine Einführung. – Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag 1969 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd 58) heranzuziehen, da es eine Hinführung zu dem Grundanliegen des Vf.s in dem obengenannten Werk bedeutet. Danach will er das System der reinen Begriffe des Seins, das Hegels objektive Logik bedeutet, mit Anschauungen auffüllen, m. a. W. mit Hilfe der objektiven Begriffe der Hegelschen objektiven Logik unser heutiges Wissen von der Welt darstellen und auf diese Weise eine objektive („begreifende") Wissenschaft begründen (vgl. a.a.O. S. 27, Anm. 9 u. S. 99). Er meint, die bunte Mannigfaltigkeit der Welt mit den vier Hegelschen Begriffen „Dasein", „Fürsichsein", „Erscheinung" und „Wirklichkeit" weitgehend einfangen zu können (vgl. a.a.O. S. 25, Anm. 1), wobei er auf die Schwierigkeit des Unternehmens hinweist, die in folgenden zwei Momenten liegt: Einmal kann ein Seinsbegriff auf sehr verschiedene Gegenstände und Sachverhalte der einzelnen Seinsbereiche bezogen werden (Beispiel: das „Fürsichsein" der materiellen Individualität, des Lebens, des Bewußtseins und des Selbstbewußtseins), zum anderen Mal kann ein Gegenstand gleichzeitig unter verschiedene Seinsbegriffe fallen – je nach der besonderen Sicht (Beispiel: ein Stein als bloß Daseiendes, als Fürsichseiendes [vgl. a.a.O. 25; 45]).

Als „die für die Erfassung des Seienden bedeutsamste Aussage der Hegelschen Logik" wertet Vf. die Feststellung, daß es „zwei Arten des ‚in das Dasein herausgetretenen Wesens'" gibt, nämlich „schlechthin" („wahrhaft") Wirkliches (das, „was der Idee gemäß ist", dem Begriff entspricht) und „tatsächlich Daseiendes, welches bloß Erscheinung ist" (das Zeitliche, Vergängliche, ein „Faules, das wohl scheinen kann, aber nicht an und für sich wirklich ist"; vgl. a.a.O. 93, insbes. Anm. 152).

Wie die bereits erwähnte „Auffüllung" der reinen Begriffe des Seins mit Anschauungen vor sich geht, mag an einem Beispiel aus dem zu besprechenden Werk erläutert werden. Vf. betrachtet ein Neutron als eine „bloße Erscheinung" eines Wesens, während er in einer Amöbe ein „Wirkliches", eine „Einheit von einem Wesen und seiner Erscheinung", sieht (190, Anm. 3).

Zum Verständnis der Gliederung seines Werkes ist die Grundaussage des Vf.s zu berücksichtigen, wonach das Bild, das wir uns von der Welt machen, von unserer „Sichtweise" abhängt (3). Da bei dieser Denken und Seiendes zu berücksichtigen sind, müssen beide erfaßt werden, und zwar – nach Meinung des Vf.s – zweifach-komplementär. „Die eine Sichtweise ist die bestimmtheitsmäßige Betrachtung des Denkens und des Seienden" (wobei Vf. – abweichend von Hegel – den Begriff „Bestimmtheit" auf den ganzen Bereich des Seienden bezieht), die andere ist die „substanzmäßige Betrachtung" des menschlichen Denkens (vom Vf. aufgefaßt als „ein substanzielles Verhältnis des Bewußtseins zu seinen Gedanken", unter Berufung auf M. Wundt als „das sich selber durchsichtig gewordene Sein") und des Seienden (11–12).

Als Hauptgegenstand des Buches nennt Vf. die Stufung sowohl des menschlichen Denkens als auch des Seienden „aufgrund und als Ergebnis ihrer Entwicklungsgeschichte". Diese Stufung erfolgt „in der Figur eines begrifflichen Dreischritts", den Vf. als „eine dialektische Entwicklung von Gegensätzlichem" bezeichnet, wonach sich die Entwicklung in der ersten Stufe als Ungeschiedenheit von Gegensätzlichem, in der zweiten Stufe als Geschiedenheit eines Etwas oder Wesens von seinem Gegensätzlichen, in der dritten Stufe als Verbundenheit eines Etwas oder Wesens mit seinem von ihm geschiedenen Gegensätzlichen darstellt.

Das Gegensätzliche tritt uns im Bereich des menschlichen Denkens „bestimmtheitsmäßig" als Ich und Welt, Subjekt und Objekt, „substanzmäßig" als Bewußtsein und Gedanke, Denken und Begriff, im Bereich des Seienden „bestimmtheitsmäßig" als Sein und Nichtsein, Etwas und Anderes, „substanzmäßig" als Wesen und Schein, Kraft und Äußerung entgegen (13–14).

Es ist unmöglich, den bestimmtheitsmäßigen und substanzmäßigen Dreischritt, so wie ihn Vf. in der geschichtlichen Entwicklung der Welt und in der zu beobachtenden Stufung der gegenwärtigen Welt verwirklicht sieht, in allen Einzelheiten nachzuzeichnen. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich nach der Meinung des Vf.s im ersten Dreischritt (innerhalb des „reinen Seins") um ein Werden des Seins, im zweiten Dreischritt (im Bereich des „Bewußtseins") um ein Innewerden des Seins oder Werden des Bewußtseins (als „Besonderung des Seins"), im dritten Dreischritt (im Bereich des „Selbstbewußtseins") um ein Innewerden des Bewußtseins oder Werden des Selbstbewußtseins (als „Besonderung des Bewußtseins") handelt (260). Zur Veranschaulichung wird eine Fülle von Beobachtungen und Ergebnissen aus dem Wissenschaftsgebiet der Physik, der Entstehung und Entwicklung des Lebens, der Zoologie und der Anthropologie im weitesten Sinne herangezogen.

Im Schlußbericht („Ergänzende Betrachtung über das größere Ganze der Welt") wird – abweichend von Hegel (vgl. 283, Anm. 59) – ein letzter Dreischritt angeschlossen, der vom Vf. in der ersten Stufe dargestellt wird als „das Paradies oder das in sich scheinende Weltwesen" (aufgefaßt als „immateriell-urbildlich" [265, Anm. 4 u. 271, Anm. 21], als „unkörperliche Welt außerhalb von Gott", als „real präexistierend" [267]), in der zweiten Stufe als „die Erde oder die bloß erscheinende Welt" (unter Fortbestand der ersten Stufe als „Grundlage für das weitere Werden und Wirken der Welt", als „System der reinen Begriffe des Seienden" [268; 273]), in der dritten – künftigen – Stufe als „der Neue Himmel und die Neue Erde oder die wirklichseiende Welt" (als „durch Christus neu gemacht", als das abgeschlossene „Setzen dessen, was an sich ist", als „vollkommene Realisierung der Idee", als „im Sinne der ontologischen Logik wirklich, indem das Wesen der Welt die Erscheinungen durchdringt und mit ihnen eine vollkommene Einheit bildet" [280; 283]).

Was meint Vf. selbst über seine wissenschaftliche Leistung in dem hier zur Besprechung gelangten Werk? Er bringt – wie er sagt – lediglich „Tatsachenfeststellungen der Wissenschaft" („Ergebnisse geschichtlich langwährenden menschlichen Forschens und Denkens") mit „Seinsbegrifflichkeiten der Philosophie" (insbesondere der Hegelschen Logik) zusammen. Er glaubt, damit einem Anliegen und einer Aufgabe des heutigen Menschen gerecht zu werden, nämlich der „Erstellung eines wissenschaftlichen Vernunftbildes der Welt, welches, da sich die Vernunft auf die Natur der Sache richtet, auch als Bild der Natur der Welt bezeichnet werden kann" (Vorwort 1).

Man legt das Buch nach der Lektüre mit zwiespältigen Gefühlen aus der Hand. Rez. ist der Meinung, daß es sich um eine stattliche Sammlung bereits bekannter Fakten handelt, nämlich um die übersichtliche Darstellung von Ergebnissen und Beobachtungen insbesondere aus dem Wissenschaftsbereich der Entstehung und Entwicklung des Lebens und der Tierpsychologie, ferner um eine anziehende Schilderung idealen Menschentums.

Vf. spricht in diesem Zusammenhang von der Herrschaft der Vernunft über eine der Weisheit bare Wissenschaft (254, Anm. 108), von der Besinnung auf die Weisheit, die Ziel und Grenzen menschlichen Wirkens vorschreibt (254, Anm. 108), von der vorbildlichen Verkörperung des Menschen als Gemeinschaftswesen durch das Erwecken selbst-, pflicht- und wesensbeherrschter Kraft, von vernunftbestimmtem Wollen sowie – im Anschluß an Braestedt – vom Kampf des Menschen mit sich selbst im Namen jener Werte, die über die materielle Welt hinausreichen und dem Menschen eine neue Wirklichkeit schenken (256, Anm. 111; 257), wobei Vf. diese Entwicklung des geistigen Selbst abhängig sein läßt von dem „Bemühen des Menschen, in der objektiven Rangordnung aufzusteigen" (150). Goldene Worte, welche die tiefen Nöte der Zeit zum Ausdruck bringen und einen Weg zu ihrer Überwindung zeigen. Im Hinblick darauf kann die Lektüre dieses Buches empfohlen werden.

Starker Widerspruch ist aber gegen den Schlußabschnitt zu erheben. Vf. setzt aufgrund seiner besonderen Spekulationen „eine real präexistierende Welt" voraus und findet seine Auffassung durch den biblischen Weltschöpfungsbericht bestätigt (263).

Die Erzählung vom Paradies bezieht sich nach seiner Meinung auf die von ihm vorausgesetzte „real präexistierende Welt". Das hört sich dann so an: „... Den Menschen des Paradieses fehlte unsere irdische Realität. Gleiches gilt für die Welt des Paradieses, der noch die Realität fehlt, Dornen und Disteln zu tragen." ... „Das Paradies war eine ideale Welt bei Gott" (264). „Erst damit, daß der Mensch vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, war er Bild Gottes und erst damit war er fertig" (269, Anm. 17). Vf. versteht die Vertreibung aus dem Paradies nicht als „Heraustreten des Menschen aus dem Naturzustand der Unschuld" (270, Anm. 19). „Der gegenteiligen Auffassung, das Paradies habe auf der Erde – zwischen Euphrat und Tigris – gelegen, steht schon die Bibelstelle 1. Mo. 3,24 offenkundig entgegen, daß seit der Vertreibung der Menschen aus dem Paradies an seinem Eingang Engel stehen, die den Eintritt in das Paradies verwehren. (Vf. denkt es als fortbestehend; s. o.) Ferner müßte, da der Mensch in der Naturgeschichte erst vor etwa 1 Million Jahren auf unserer Erde aufgetreten ist, damals die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies erfolgt sein und müßte die Erde erst seit dieser Zeit ‚Dornen und Disteln' tragen, was naturwissenschaftlich unhaltbar wäre" (264, Anm. 3). Vf. spricht dann noch im Anschluß an M. Landmann und seine „philosophische Auslegung der Schrift" von einer paradiesischen und nachparadiesischen Schöpfung (vgl. 265, Anm. 3). Nach Meinung des Vf.s erwartet das „neuzeitliche Denken von einer höheren Theologie ein begreifendes Erzeugen und erschöpfendes Konstruieren der in den biblischen Schriften enthaltenen Lehren" (268).

Rez. will versuchen, vom zuletzt angeführten Satz aus dem vom Vf. erneut aufgeworfenen Problem der Schriftauslegung und -deutung näherzukommen. Der Mensch von heute erwartet doch wohl eine sorgfältige Erhebung des Literalsinnes der Bibelworte, eine genaue Bestimmung der „literarischen Art" der Schöpfungs- und Sündenfallerzählung und die Berücksichtigung außerbiblischer Schöpfungsberichte, da sie zur Erhellung mancher Züge des Genesisberichtes beitragen, so wie es neuerdings Claus Westermann in seinem Genesiskommentar ausführlich getan hat. Was Vf. betreibt, ist nach einem geistreichen Wortspiel des längst verstorbenen Professors für AT Alfons Schulz nicht Exegese, sondern Eisegese.

Hinzu kommt folgendes: Für den Katholiken ist der letzte Garant für das rechte Verstehen des Bibelwortes das kirchliche Lehramt. Eine solche Auffassung, wie sie Vf. hinsichtlich der Paradieseserzählung vertritt, kennt es nicht.

Vf. nimmt die Hegelsche Begrifflichkeit als Ausgangspunkt für sein Werk, steht also von vornherein unter einem gewissen Zwang. In bezug auf den letzten in der „ergänzenden Betrachtung" ausgeführten Dreischritt geht er aber, wie er ausdrücklich (283, Anm. 59) zugibt, über Hegel hinaus, hält sich jedoch im großen Rahmen seiner Begrifflichkeit. Vf. führt die Dreistufigkeit der Weltschöpfung, deren erste Stufe die real präexistente Welt und deren zweite die gegenwärtige „Dornen und Disteln tragende Welt" darstellt, auf den „Plan und ewigen Willen Gottes" zurück (270, Anm. 17). Das ergibt sich für den Vf. „aus der ontologischen Konzeption des Zusammenhangs der in drei Stufen werdenden Welt" (270, Anm. 17). Woraus schöpft Vf. seine Kenntnis von dem „Plan und ewigen Willen Gottes"? Steht Gott etwa unter dem Zwang der „ontologischen Konzeption"? Hier müßte eine tiefschürfende Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik einsetzen, wie sie Bernhard Lakebrink in seinem Buch: „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik" vorgenommen hat, was jedoch den Rahmen einer kurzen Besprechung durchaus sprengen würde. Ferner müßte auf dem Fundament der Exegese des AT und NT sowie der katholischen Dogmatik Gottes Wesen und sein Verhältnis zur Welt, seiner Schöpfung, erörtert, sodann die vieldiskutierte Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Natur zum Übernatürlichen, schließlich die Erlösungslehre in ihren Grundzügen dargestellt werden, um den Schlußabschnitt in dem Werk des Vf.s in allen Einzelheiten (die hier übergangen werden mußten) einer begründeten Kritik zu unterziehen. Dann würden auch die Ausführungen über die „verklärte" Welt im rechten – religiösen – Licht erscheinen; denn die „Verklärung" muß in den religiös und ethisch bestimmten Gesamtkontext des Katholizismus eingeordnet werden.

Folgende – teilweise auffällige, sich ständig wiederholende – Druckfehler sind zu vermerken. S. 2, Anm. 3, S. 11 u. S. 15 muß es „komplementär" (statt „komplimentär"), S. 4, Anm. 5 „Komplementarität" (statt „Komplimentarität") heißen. Sollte Unklarheit über das zu Grunde liegende lateinische Wort bestehen? S. 131 ist „Zuständlichkeiten" (statt „Zuständigkeiten"), S. 177 „kategorisch" (statt „kathegorisch"), S. 199 „Schicht" (statt „Sicht"), S. 274, Anm. 25 „kumulativ" (statt „kummulativ"), S. 286 „zwischen den Erscheinungen" (statt „Erscheinung") zu lesen.

Freiburg i. Br. Alfred Krömer

Spaemann, Heinrich: **Die Strickleiter** oder Aufstiege zum Osterfest. Meditationen. – München: Kösel 1977. 72 S. kart. DM 8.80

In Meditationen über die Bergpredigt und in biblischen Betrachtungen, die das Osterfest umkreisen, will Vf. den Leser hinführen zum „endzeitlichen Fest ohne Ende". Er zeigt, wie Jesus in seinem Leben und seiner Predigt „Gottes Gefährtenschaft in jede Armut der Welt hineintragen" will (15). „Wer diese Wüste leidend durchschreitet, ist ein von ihm zu Gott hin Mitgenommener" (16). Mit der Seligpreisung der Armut geht es nicht etwa „nur oder in erster Linie um materielle Armut, sondern um engagierte Offenheit für wesentlichere und bleibende Reichtümer, als einer sie sich hier mit Geld und Intelligenz verschaffen kann" (24). – Das „Gedächtnis" der göttlichen Heilstaten in Christus Jesus „ist eucharistisch für eine kurze Stunde Vergegenwärtigung von Geschehenem und darin zugleich Einholung von Zukunft, Aufleuchten von Ziel, aber darin nun auch wieder Aufbruch nach vorn. Es kann und will den Weg nicht ersparen, sondern neu auf den Weg bringen..." (59). Das bedeutet aber, daß wir nicht „im Zynismus der ‚Gnade'", Christi „Gedächtnis feiernd, ihn sich selbst überlassen in jenen Menschenbrüdern, die auch weiterhin einer gnadenlosen Welt überantwortet sind" (60).

Unsere Lebenszeit ist „eine von oben uns zugeworfene Strickleiter, um aus den Befangenheiten und Gefangenheiten der Jetztwelt ins Freie und Weite der in und durch Christus sich öffnenden Zukunft auszubrechen, mit ihrer Verwirklichung Ernst zu machen" (61).

Beverungen Oda Hagemeyer

Balthasar, Hans Urs von: **Der dreifache Kranz.** Das Heil der Welt im Mariengebet. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1977. 95 S. kart. DM 8.–

Bei dem Mariengebet geht es hier speziell um das Rosenkranzgebet. Marias Ja-Wort zu Gott ist uns voraus und gehört zu den Bedingungen, daß Gottes Wirklichkeit zu uns gelangt. Die in ihr gestiftete Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit durch Jesu Menschwerdung ist die Grundlage der Gemeinschaft, die uns als Kinder Gottes miteinander verbindet, als Kirche Gottes. Darum ist das Rosenkranzgebet aus der Engführung zu befreien und mit der Fülle der Heilsgedanken und Heilstaten Gottes zu nähren. So wie das Jesusgebet der Ostkirche hat auch das Rosenkranzgebet seinen Wert und seine Bedeutung für manchen Christen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Rahner, Karl: **Erfahrung des Geistes.** Meditation auf Pfingsten. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1977. 63 S. kart. DM 7.80

Wie schon so manches Mal, mahnt auch hier R. zur Einhaltung eines gesunden Mittelwegs im Frömmigkeitsleben. Geisterfahrung geschieht auch dort, wo normales Leben sich vollzieht. Wir müssen hellhörig werden für solche Erfahrungen in unserem Alltag. „Transzendentale Erfahrung ist, auch wenn und wo sie vermittelt ist durch einen konkreten, kategorialen Gegenstand, immer auch Gotteserfahrung mitten im Alltag" (31). Sie „ist aber im Alltagsgeschäft des Menschen nur unthematisch gegeben, verdeckt und überlagert durch die Beschäftigung mit den konkreten Wirklichkeiten..." (34). Ja, eine solche Geisterfahrungsgnade ist so beschaffen, daß sie „über die Grenzen des verbalisierten und institutionalisierten Christentums in geheimnisvoller Weise hinauswirkt und an dem österlichen Geheimnis Jesu auch dort noch Anteil gibt, wo ein Mensch, der seinem Gewissen treu ist, noch nicht von der expliziten Botschaft des Christentums in überzeugender Weise erreicht und durch die Sakramente geprägt ist" (50). Diesen Kelch des Heiligen Geistes „trinkt nur der, der langsam ein wenig gelernt hat, in der Leere die Fülle, in dem Untergang den Aufgang, im Tod das Leben, im Verzicht das Finden herauszukosten" (53f).

Eine notwendige Klarstellung angesichts des heutigen fast hektischen Trends zu den okkultesten Meditationspraktiken oder charismatischen Erfahrungen.

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

Knutson, Kent S.: Gospel, church, mission. (With a biographical sketch by E. Clifford Nelson.) – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publ. House (1976). 160 p.; p. 140–160: Bibliography of Kent S. Knutson material.

Studia historico-ecclesiastica. Festgabe für Luchesius G. **Spätling** O.F.M. Hrsg. von Isaac Vázquez, O.F.M. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1977. XXII, 799 p. = Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani XIX; Lire 23 000.

Prenter, Regin: Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1978). 291 S.; kart. DM 39,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Brüggeman, Walter: The land. Place as gift, promise, and challenge in biblical faith. – Phil: Fortress Pr. (1977). XVIII, 203 p. = Overtures to biblical theology; $ 5,50.

Gowan, Donald E.: Bridge between the Testaments. A reappraisal of Judaism from the Exile to the birth of Christianity. – Pittsburgh, Penns.: The Pickwick Pr. 1976. XX, 514 p., 37 tabl. = Pittsburgh theological monograph series XIV; $ 9,50.

Schneidau, Herbert N.: Sacred discontent. The Bible and Western tradition. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1977). XIII, 331 p.; $ 5,95.

Sánchez Bosch, Jorge – Antonio Cruells Vinas: La Biblia en el libro español. – Barc: Instituto Nacional del Libro Español 1977. XX, 199 p.

2. Altes Testament

Studien zum Pentateuch: Walter **Kornfeld** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Georg Braulik. Mit Beitr. von G. Braulik ... – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1977. 272 S., 1 Ill.; kart. DM 40,00; [enth.:] S. 9–24: Kutsch, Ernst: Die Paradieserzählung **Genesis 2–3** und ihr Verfasser; S. 25–35: Gross, Heinrich: Glaube und Bund. Theologische Bemerkungen zu Genesis **15**; S. 37–58: Cazelles, Henri: Rédactions et traditions dans l'**Exode**; S. 59–68: Schubert, Kurt und Ursula: Die Errettung des Mose aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der frühchristlichen und jüdisch-mittelalterlichen Kunst; S. 69–90: Schreiner, Josef: Exodus **12,21–23** und das israelitische Pascha; S. 91–98: Grelot, Pierre: Quatre cents trente ans ‹Exode 12,34›: A propos de la chronologie sacerdotale du Pentateuque; S. 99–110: Lohfink, Norbert: Die These vom „deuteronomischen" Dekaloganfang – ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik; S. 111–132: Dexinger, Ferdinand: Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner; S. 135–141: Sauer, Georg: Israels Feste und ihr Verhältnis zum Jahweglauben; S. 143–164: Füglister, Notker: Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von **Leviticus 17,11**; S. 165–195: Braulik, Georg: Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von **Deuteronomium 4,5–8**; S. 197–211: Zimmerli, Walther: Der **„Prophet"** im Pentateuch; S. 213–225: Scharbert, Josef: **Ehe** und Eheschließung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten; S. 227–242: Gamberoni, Johann: Das „Gesetz des Mose" im Buch **Tobias**; S. 243–257: Haag, Herbert: Typologisches Verständnis des Pentateuch?

Gilbert, Maurice, SJ: «Une seule chair» ‹**Gn 2,24**›. – NRTh, A. CX = T. C, 1978, 66–89.

Williams, A. J.: The relationship of Genesis **3,20** to the Serpent. – ZAW LXXXIX, 1977, 357–374; p. 374–387: Kearney, Peter J.: Creation and liturgy: The P. redaction of **Ex 25–40**; p. 387–399: Davies, Douglas: An interpretation of sacrifice in Leviticus.

Houtman, C.: ... Opdat wij niet over geheel de aarde verspreid worden. Noties over Genesis **11,1–9.** – NThT XXXI, 1977, 102–120.

Nordheim, E. von: König und Tempel. Der Hintergrund des Tempelbauverbotes in **2 Samuel VII.** – VT XXVII, 1977, 434–453; p. 454–474: Schmitt, Arnim: Die Totenerweckung in **1 Kön. XVII 17–24.** Eine form- und gattungskritische Untersuchung.

Langlamet, J., OP: Absalom et les concubines de son père. Recherches sur **II Sam. XVI. 21–22.** – RB LXXXIV, 1977, 161–209.

Schmidt, Ludwig: Die Berufung Jeremias ‹**Jer 1,4–10**›. – Theologia viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 189–209.

Roberts, J. J. M.: Of signs, prophets, and time limits: A note on **Ps 74:9.** – CBQ XXXIX, 1977, 474–481; p. 482–496: Murphy, Roland E.: Towards a commentary on the Song of Songs.

Bartina, Sebastián: La Sabiduría en **Proverbios 8, 22–36.** – EstB XXXV, 1976, 5–21.

Sawyer, John F. A.: From Moses to Patmos. New perspectives in Old Testament study. – Lo: SPCK (1977). IX, 149 p.; £ 3,50.

Hentschel, Georg: Jakobs Kampf am Jabbok ‹Gen 32,23–33› – eine genuin israelitische Tradition? – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt ..., Leipzig 1977, 13–37; S. 39–47: Rücker, Heribert: Das „heilige Volk" als Moralprinzip im Deuteronomium; S. 49–60: Reindl, Joseph: Der Finger Gottes und die Macht der Götter. Ein Problem des ägyptischen Diasporajudentums und sein literarischer Niederschlag; S. 61–96: Lubsczyk, Hans: Der Bund als Gemeinschaft mit Gott. Erwägungen zur Diskussion über den Begriff „berit" im Alten Testament.

Drewermann, Eugen: Strukturen des Bösen. Teil II: Die jahwistische Urgeschichte in psycholoanalytischer Sicht. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. XXXIV, 679 S., 9 Abb. = Paderborner theologische Studien V; kart. DM 68,–.

Tengström, Sven: Die Hexateucherzählung. Eine literaturgeschichtl. Studie. – (Lund:) Gleerup; (Lund: Liber Läromdel) (1976). 187 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series VII.

Rösel, Hartmut: Studien zur Topographie der Kriege in den Büchern **Josua** und **Richter**. – ZDPV XCI, 1975, 159–190; XCII, 1976, 10–46.

Renaud, B.: La formation du livre de **Michée.** Tradition et actualisation. – P: Gabalda 1977. XX, 465 p. = Études bibliques.

Becker, Joachim, SSCC: Die kollektive Deutung der **Königspsalmen.** – ThPh LII, 1977, 561–578.

Illman, Karl-Johan: Thema und Tradition in den **Asaf-Psalmen.** – Åbo: Åbo Akademi 1976. 81 S. = Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut XIII.

Williamson, H. G. M.: Israel in the Books of **Chronicles.** – Cambr, Lo, NY, Melb: Cambridge Univ. Press (1977). XI, 170 p.; £ 7,–.

Smitten, Wilhelm Th[eodor] in der: Einführung in die alttestamentliche Geschichte Israels. – Bern: Lang; Ffm, Mchn: Lang: 1976. 76 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 67; sfr 18,–.

Robertson, David: The Old Testament and the literary critic. – Phil: Fortress Pr. (1977). 87 p.; $ 3,25.

Christ, Hieronymus: **Blutvergießen** im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dām. – Bas: Reinhardt 1977. 236 S. = Theologische Dissertationen XII; kart. sfr 29,80. [Diss., Basel]

Ahlberg, Sture: **Messianism** i staten Israel. En studie om Messiastankens nutida förelomst, form och funtion bland ortodoxa judar. – Stockh: (Almqvist & Wiksell) 1977. 167 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XIV; scr 60,– [Diss., Stockholm]

Bächli, Otto: **Amphiktonie** im Alten Testament. Forschungsgeschichtliche Studie zur Hypothese von Martin Noth. – Bas: Reinhardt 1977. XII, 192 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderheft VI; kart. DM 54,–.

3. Neues Testament

God's Christ and his people. Studies in honour of Nils Alstrup **Dahl.** Ed. by Jacob Jervell and Wayne A. Meeks. – Oslo, Bergen, Tromsö: Universitetsforlaget (1977). 295 p.; ncr 120,–; [cont. e.a.:] p. 11–17: A select bibliography of the published writings of Nils Alstrup Dahl, compiled by Halvor Moxnes; p. 18–28: Delling, Gerhard: Die Bezeichnung „Söhne Gottes" in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit; p. 29–42: Schweizer, Eduard: Towards a Christology of Mark?; S. 43–50: Funk, Robert W.: The narrative parables: The birth of a language tradition; p. 51–70: Hahn, Ferdinand: Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f; 6,35; 7,37–39; p. 71–86: Lindars, Barnabas: The passion in the Fourth Gospel; p. 87–106: Jervell, Jacob: Das Volk des Geistes; p. 107–121: Barrett, Charles K.: Paul's address to the Ephesian elders; p. 122–131: Stendahl, Krister: Glossolalia and the charismatic movement; p. 132–140: Sanders, James A.: Torah and Paul; p. 141–157: Keck, Leander A.: The function of Rom 3:10–18. Observations and suggestions; p. 158–174: Sampley, J. Paul: Societas Christi: Roman law and Paul's conception of the Christian community; p. 175–191: Bjerkelund, Carl J.: „Vergeblich" als Missionsergebnis bei Paulus; p. 192–208: Francis, Fred O.: The christological argument of Colossians; p. 209–221: Meeks, Wayne A.: In one body: The unity of humankind in Colossians and Ephesians; p. 222–232: Malherbe, Abraham J.: The inhospitality of Diotrephes; p. 233–247: Smith, Jonathan Z.: The temple and the magician.

Schmithals, Walter: Die Heilung des Epileptischen **Mk. 9,14–29.** Ein Beitrag zur notwendigen Revision der Formgeschichte. – Theologia viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 211–233.

Prete, Benedetto: Un'aporia giovannea: il testo di **Giov. 12,3.** – RBibl XXV, 1977, 357–373.

Osten-Sacken, Peter von der: Gottes Treue bis zur Parusie. Formgeschichtliche Beobachtungen zu **1 Kor 1 7b–9.** – ZNW LXVIII, 1977, 176–199.

Berger, Klaus: Zur Diskussion über die Herkunft von I Kor. **II 9.** – NTSt XXIV, 2, 1978, 271–283.

Spicq, Ceslas: L'Epitre aux **Hébreux.** – P: Gabalda 1977. 235 p. = Sources bibliques; F 120,–.

Demarest, Bruce A.: Hebrews **7:3.** A crux interpretum historically considered. – EvQ XLIX, 1977, 141–162.

Zumstein, Jean: La condition du croyant dans l'Evangile selon **Matthieu.** – Frb/S: Ed. Universitaires; (Gö:) Vandenhoeck & Ruprecht 1977. 467 p. = Orbis biblicus et orientalis XVI; geb. sfr 54,–.

Christian, Paul: Was heißt für Mattäus: „in meinem Namen versammelt" ‹Mt 18,20›? – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt ..., Leipzig 1977, 97–105; S. 107–147: Schürmann, Heinz: „... und Lehrer". Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter; S. 149–164: Trilling, Wolfgang: „Implizite Ekklesiologie".

Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche"; S. 165–189: Wanke, Joachim: Der verkündigte Paulus der Pastoralbriefe.

Nadorni, Enrique: La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San **Marcos**. – Buenos Aires: Ed. de la Facultad de Teología de la U.C.A. Editora Patria Grande (1977). 254 p. = Teología. Estudiós y documentos.

Polag, Athanasius: Die Christologie der **Logienquelle**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag 1977. IX, 213 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament XLV; Lw. DM 42,– [Diss., Trier, Überarb.]

Hoppe, Rudolf: Der theologische Hintergrund des **Jakobus**briefes. – (Wü:) Echter-Verlag (1977). 170 S. = Forschung zur Bibel XXVIII; DM 24,– [Diss., Freiburg/B]

Kappen, Sebastian: Jesus and freedom. – Maryknoll, N. Y.: Orbis Books (1977). VIII, 178 p.; $ 8,95.

Caragounis, Chrys C.: The Ephesian mysterion. Meaning and content. – (Lund:) Gleerup; (Lund: Liber Läromdel) (1977). XI, 199 p. = Coniectanea biblica. New Testament series VIII.

Langbrandtner, Wolfgang: Weltferner Gott oder Gott der Liebe? Der Ketzerstreit in der johanneischen Kirche. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung mit Berücksichtigung der koptisch-gnostischen Texte aus Nag-Hammadi. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang 1977. IX, 428 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie VI; sfr 75,– [Diss., Heidelberg]

Haacker, Klaus: Paulus und das Judentum. – Judaica XXXIII, 1977, 161–177.

Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique. [Par] Groupe d'Entrevernes. Avec une étude de Jacques Geninasca. Postface de Algirdas Julien Greimas. – P: Ed. du Seuil (1977). 246 p.; F 45,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Hammer, Karl: Kontinuität und Diskontinuität in der Kirchengeschichte. – ThZ XXXIV, 1978, 14–28.

Benz, Ernst: Akzeleration der **Zeit** als geschichtliches und heilsgeschichtliches Problem. – Mz: Akademie der Wiss. u. d. Literatur; Wiesb: Steiner [in Komm.] 1977. 53 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Jg. 1977, 2; geh. DM 15,00.

Weitzmann, Michael: The tradition of **manuscripts**: A new approach. – HeythrJ XIX, 1978, 28–45.

Thunberg, Lars: 'Det soliga bytet'. Frälsningsschema och frälsarbild i teologihistorien. – Upps, Sto: Almqvist & Wiksell 1977. 421 p. = Studia doctrinae christianae Upsaliensia XVI.

Cooke, Bernard: Ministry to Word and Sacraments. History and theology. – Phil: Fortress Press 1976. IX, 677 p.; $ 25,–.

Weitlauf, Manfred: Zur Entstehung des **„Denzinger"**. – ZKG LXXXVIII, 1977, 247–263.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Le diocèse de **Rouen-Le Havre**. Sous la direction de Nadine J. Chaline. – P: Beauchesne 1976. 332 p. = Histoire des diocèses de France V.

Geschichte der Kirche. Bd. V, 2: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. Der Katholizismus in der angelsächsischen Welt. Der Katholizismus in Lateinamerika. Von den Missionen zu den Jungen Kirchen. Die katholischen orientalischen Kirchen. [Von] R. Aubert [u. a.] – Zü, Eins, Köln: Benziger 1977. 370 S., zahlr. Taf.; DM 85,–.

Schwaiger, Georg: Päpstlicher **Primat** und Autorität der allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 171 S.; kart. DM 18,–.

Müller, Gerhard: Die Rechtfertigungslehre. Geschichte u. Probleme. – Gü: Mohn 1977. 128 S. = Studienbücher theol. Kirchen- u. Dogmengesch.; Ppb. DM 19,80.

Brandt, Theodor: Kirche im Wandel der Zeit. Teil I: Von Paulus bis Luther. – Wup: Brockhaus 1977. 244 S.; kart. DM 19,80.

3. Alte Kirchengeschichte

Bringmann, Klaus: Christentum und römischer Staat im **ersten** u. **zweiten Jahrhundert** n. Chr. – GWissUnt XXIX, 1978, 1–18.

Baumeister, Th.: Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums. – ZKG LXXXVIII, 1977, 145–160.

Cantalamessa, Raniero: Ostern in der alten Kirche. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 240 S. = Traditio Christiana IV; geb. sfr 60,–.

Pallas, D.: Les monuments paléochrétiens de **Grèce** découverts de 1959 à 1973. – R: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1977. 331 p., 203 ill. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane V; Lire 16 000.

Donner, Herbert u. Cüppers, Heinz: Die Mosaikkarte von **Madeba**. Teil I: Tafelband. – Wiesb: Harrassowitz 1977. 169 S.; Lw. DM 168,–.

Gamba, Giuseppe Giov.: La testimonianza di S. **Ireneo** in «Adversus Haereses III, 1,1» e la data di composizione dei quattro Vangeli canonici. – Sales XXXIX, 1977, 545–585.

Tremblay, Réal: La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon. – Mstr: Aschendorff 1978. 185 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLI; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Unnik, W. C. van: The authority of the presbyters in Irenaeus' works. – God's Christ and his people. Studies in honour of Nils A. Dahl, Oslo (1977), 248–260; p. 261–264: Smith, Morton: A rare sence of προκόπτω and the authenticity of the letter of **Clement** of **Alexandria**; p. 265–295: Martyn, J. Louis: Clementine recognitions 1,33–71, Jewish Christianity, and the Fourth Gospel.

Hammerschmidt, Ernst: Äthiopische Handschriften vom **Tānāsee**. II: Die Handschriften von Dabra Māryām und von Rēmā. – Wiesb: Steiner 1977. 206 S., 1 Kt. = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Lw. DM 94,–.

Aziza, Claude: **Tertullien** et le Judaïsme. – [P:] "Les Belles Lettres" 1977. V, 327 p. = Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Nice XVI; F 100,– [Diss., Nizza]

Apostoloppulou, Georgia: Die Dialektik bei **Klemens** von **Alexandria**. Ein Beitrag zur Geschichte. – Ffm, Bern, Las Vegas: Lang (1977). 143 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 29.

Die alten lateinischen **Thomasakten**. Hrsg. von K. Zelzer. – B: Akademie Verl. 1977. LVIII, 114 S. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur CXXII; kart. DM 33,–.

Baldwin, B.: Four problems in **Agathias**. – ByZ LXX, 1977, 295–305.

Luz, Ulrich: Der dreiteilige Traktat von **Nag Hammadi**. – ThZ XXXIII, 1977, 384–392.

Doignon, Jean: Tobie et le poisson dans la littérature et l'iconographie occidentales ‹IIIe–Ve siècles›. Du symbolisme funéraire à une exégèse christique. – RHR CXC, 1976, 113–126.

Dolbeau, François: Passion de S. **Cassien** d'**Imola** composée d'après Prudence par Hucbald de Saint-Amand. – RBén LXXXVII, 1977, 238–256.

Tolotti, Francesco: Ricerca dei luoghi venerati nella Spelunca Magna di **Pretestato**. – RivAC LIII, 1977, 7–102; 44 fig., 3 tav.

Wortley, John: The passion of saint **Crescentius** ‹BHG 2087›. – AnBoll XCV, 1977, 241–246; p. 255–260: Gaiffier, Baudouin de: La passion de saint **Therenus** ‹BHL 8129›; p. 261–268: Moraux, Paul: Manuscrits de **Souméla** conservés à Ankara.

Rudolph, Kurt: **Simon**–Magus oder Gnosticus? – ThR N. F. XLII, Religion: – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 436 S.; Lw. DM 45,–.

Rudolph, Kurt: **Simon** – Magus oder Gnosticus? – ThR N.F. XLII, 1977, 279–359.

Guyon, Jean: Stèles funéraires d'*Equites Singulares* trouvées au cimetière *Inter Duas Lauras*. – RivAC LIII, 1977, 199–224; 13 fig.

Krautheimer, Richard: Corpus Basilicarum christianarum Romae. Vol. I: Le basiliche cristiane antiche di Roma. ‹**Sec. IV–IX**›. – R: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1977. XVIII, 327 p., 168 ill., 40 tav. = Monumenti di Anitichità cristiana. Serie II; Lire 40 000.

Corpus Basilicarum christianarum Romae. Vol. V: The early Christian basilicas of Rome. ‹IV–IX cent.›. Di R. Krautheimer, Sp. Corbett, W. Frankl. – R: Pont. Ist. di Archeologia Cristiana 1977. IX, 292 p., 231 ill. e 8 tav. = Monumenti di Antichità Cristiana. Serie II; Lire 40 000.

Beck, Hans-Georg: Kirche u. theologische Literatur im **byzantinischen** Reich. – Mchn: Beck 1977. XVI, 835 S. = Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 2,1; Lw. DM 98,–.

Zizioulas, John D.: Verité et communion dans la perspective de la pensée **patristique grecque**. – Irénikon L, 1977, 451–510.

Conciles Gaulois du IVe siècle. Texte latin de l'Edition C. Munier. Introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet. – P: Les Éditions du Cerf 1977. 164 p. = Sources chrétiennes CCXLI.

Gregorius ‹Nyssenus›: Über das Wesen des christl. Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingel., übers. u. mit Anm. vers. von Wilhelm Blum. – Stu: Hiersemann 1977. 169 S. = Bibliothek der griechischen Literatur VII. Abt. Patristik.

Madec, Goulven: Verus philosophus est amator Dei. S. Ambroise, S. Augustin et la philosophie. – RSPhTh LXI, 1977, 549–566.

Bonamente, Giorgio: "Fidei commissum" e trasmissione del potere nel "De obitu Theodosii" di **Ambrogio**. – VChr XIV, 1977, 273–280.

Ricci, Maria L.: Precisazioni intorno alle fonte di Sant' **Ambrogio**, De Virg. 18, 115. – VChr XIV, 1977, 291–299.

Gamber, Klaus: Zur Liturgie des **Ambrosius** von Mailand. Kritik an einem Buch von J. Schmitz. – ZKG LXXXVIII, 1977, 309–329.

Hensellek, Werner: De utilitate credendi: Werksindex. Bearb. von Werner Hensellek u. Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak. – Wien: Verlag der Österr. Akad. d. Wiss. 1977. [20], 258 S. = Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon A XIV = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Beih. III.

Verhees, Jacques: Die Bedeutung des Geistes Gottes im Leben des Menschen nach **Augustinus'** frühester Pneumatologie ‹bis **391**›. – ZKG LXXXVIII, 1977, 161–189.

Basevi, Claudio: San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Criterios exegéticos propuestos por S. Agustín en el "De Doctrina Christiana", en el "Contra Faustum" y en el "De consensu Evangelistarum". – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1977. 380 p. = Colección teológica de la Universidad de Navarra XIV; pes 1300.

Bourassa, François: Théologie trinitaire chez saint Augustin. – Gr LVIII, 1977, 675–725.

Sieben, Hermann-Josef, SJ: Der Psalter und die Bekehrung der Voces und Affectus. Zu Augustinus, Conf. IX, 4.6 und X, 33. – ThPh LII, 1977, 481–497.

Kurz, Rainer: Augustinus, sermo Morin Guelf. 3 ‹sermo 218 C› und epist. 173 A. Zwei neue Handschriften in Deutschland. – RBén LXXXVII, 1977, 213–229.

Gebremedhin, Ezra: Life-giving blessing. An inquiry into the eucharistic doctrine of **Cyril of Alexandria**. – Upps: Almqvist & Wiksell 1977. 124 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XVII.

Simonetti, Manlio: Note sul commento di Cirillo d'Alessandria ai Profeti minori. – VChr XIV, 1977, 301–330.

Cuscito, Giuseppe: Testimonianze epigrafiche sullo scisma **Tricapitolino**. – RivAC CIII, 1977, 231–256; 3 fig.

4. Mittelalter und Neuzeit

850 Jahre Kloster **Walkenried**. Von Nicolaus Heutger. – Hild: Lax 1977. XII, 166 S., 71 Taf.

Kausch, Winfried: Geschichte der theol. Fakultät **Ingoldstadt** im 15.

u. 16. Jahrhundert. **1472–1605.** – B: Dunker u. Humbolt 1977. 255 S. = Ludovico Maximilianea. Forschungen IX. [Diss., München]

Verzeichnis der kath. **Kirchenbücher** u. Elenchen der Diözese **Mainz** sowie der Elenchen des ehem. Erzbistums Mainz. Bearb. v. Barbara Günther. – Koblenz: Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz 1977. XII, 215 S., 1 Kt. = Veröffentl. der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz XXIIX; kart. DM 21,–.

Zach, Christa: Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewußtsein im **15.** bis **18.** Jahrhundert. – Wiesb: Harrassowitz 1977. 223 S., 3 Kt. = Schriften zur Geistesgeschichte im östlichen Europa XI; kart. DM 57,– [Diss., München]

5. Mittelalter

Fransen, Paul-J.: Les extraits d'Ephrem latin dans la compilation des XII Pères de **Florus** de **Lyon**. – RBén LXXXVII, 1977, 349–371.

Dagens, Claude: Saint **Grégoire** le **Grand**. Culture et expérience chrétiennes. – P: Études Augustiniennes 1977. 475 p.; F 210,–.

Salvatore, Mariarosaria: Fibule con iscrizione dall'Italia meridionale. – VChr XIV, 1977, 339–358.

Schleidgen, Wolf-R.: Die Überlieferungsgeschichte der Chronik des **Regino** von **Prüm**. – Tr: Bistumsarchiv 1977. XXVI, 169 S. = Quellen u. Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XXXI.

MartíBonet, José: Roma y las Iglesias particulares en la **concesión del Palio** a los obispos y arzobispos de Occidente. – Barc: Herder 1976. XXIII, 241 p. = Col. San Paciano XXI; pes 750.

Stüber, Karl: Commendatio animae. **Sterben** im **Mittelalter**. – Bern, Ffm: Lang 1976. 253 S. = Geist u. Werk der Zeiten XLVIII.

Vita sancti **Annonis** archiepiscopi Coloniensis. Einführung von H. Knaus. – Dmst: Gerstenberg 1977. 154 S., Ill. = Facs. textuum manuscriptorum I; Werkstoff DM 99,–.

Benz, Karl J.: Kaiser **Konrad II.** und die Kirche. – ZKG LXXXVIII, 1977, 190–217.

Vogt, Gabriel: Der selige **Egbert.** Abt von Münsterschwarzach 1046/47–1076/77. Persönlichkeit u. Werk d. fränk. Reformabtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Abtei Münsterschwarzach im Jubiläumsjahr 1976/77. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1977. 83 S.

Clucas, L. M.: Eschatological theory in Byzantine hesychasm: A parallel to **Joachim da Fiore**? – ByZ LXX, 1977, 324–346.

Magdalino, P.: A neglected authority for the history of the Peleponnese in the early thirteenth century: **Demetrios Chomatianos,** Archbishop of Bulgaria. – ByZ LXX, 1977, 316–323.

Kejř, J.: Hermanni de Praga Concordantia Decretalium cum Decretis. Studia Gratiana XX = Mélanges G. Fransen II, R 1976, 1–15; p. 17–63: Kerner, M. – F. Kerff – R. Pokorny – K. G. Schon – H. Tills: Textidentifikation und Provenienzanalyse im Decretum Burchardi; p. 65–71: Kloczowski, J.: Un cas de visite dans une province de l'ordre des frères prêcheurs à l'époque Post-Tridentine: Damien de Fonseca en Pologne ‹1617–1619›; p. 73–109: Kuttner, S.: A forgotten definition of justice; p. 111–133: Landau, P.: Alttestamentliches Recht in der „Compilatio Prima" und sein Einfluß auf das kanonische Recht; p. 135–156: Lefebvre, Ch.: Les gloses à la «Compilatio 1a» du Ms. Pal. Lat. 652 de la Bibliothèque Vaticane; p. 157–186: Maffei, D. – F. Liotta – M. Ascheri: Le Foderine di registri del l'Archivio di Stato di Siena; p. 197–200: Metz, R.: L'entrée des mineurs dans la vie religieuse et l'autorité des parents d'après le droit classique; p. 201–229: Mingroot, E. van: Acta Synodi Attrebatensis ‹1025›: Problèmes de critique de provenance; p. 231–240: Mordek, H.: Bemerkungen zum mittelalterlichen Schatzverzeichnis von Porto/Rom; p. 241–251: Munier, Ch.: La contribution d'Origène au Décret de Gratien; p. 253–268: Ourliac, P.: Sur un manuscrit du Décret de Gratien; p. 269–287: Padoa Schioppa, A.: Delitto e pace privata nel pensiero dei legisti bolognesi. Brevi note; p. 289–308: Picasso, G. G., OSB: Testi canonistici nel Liber de Honore Ecclesiae di Placido di Nonantola; p. 309–322: Reynolds, R. E.: Ivonian opuscula on the ecclesiastical officers; p. 323–337: Somerville, R.: The Council of Clermont and the First Crusade; p. 339–359: Stickler, A. M.: Ursprung und gegenseitiges Verhältnis der beiden Gewalten nach den Miniaturen des Gratianischen Dekrets; p. 361–377: Tierney, B.: A scriptural text in the Decretales and in St. Thomas: Canonistic exegesis of Luke 22–32; p. 379–396: Vetulani, A.: Manuscrits canoniques médiévaux de la Bibliothèque Publique de Leningrad; p. 397–436: Vismara, G.: «Leges» e «Canones» negli atti privati dell'alto medioevo: Influssi provenzali in Italia; p. 437–451: Vogel, C.: Le «caractère inamissible» de l'ordre d'après le Décret de Gratien; p. 453–495: Weigand, R.: Bazianus- und B.-Glossen zum Dekret Gratians.

Freed, John B.: The Friars and German society in the thirteenth century. – Cambridge, Mass.: The Mediaeval Academy of America 1977. XVI, 280 p. = The Mediaeval Academy of America. Publication LXXXVI.

Malottki, Hans von: Heinrich von **Leiningen,** Bischof von **Speyer** und Reichskanzler. Ein Beitrag zur Geschichte der dt. Reichskanzlei u. des Bistums Speyer im **13. Jh.** – Kallmütz: Lassleben 1977. X, 325 S. = Münchener historische Studien. Abt. Geschichtl. Hilfswissenschaften XIV; kart. DM 58,–.

Wendelborn, Gert: **Franziskus** von Assisi. Eine historische Darstellung. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1977. 362 S., Ill.; Lw. DM 28,–.

Potestà, Gian Luca: Un secolo di studi sull'«Arbor vitae»: Chiesa ed escatologia in Ubertino da Casale. – CollFr XLVII, 1977, 217–267; p. 269–295: Peter, Celestine, OFMCap: Capuchin Mission in Pondicherry; p. 297–316: D'Alatri, Mariano, OFMCap: Gli insediamenti francescani del Duecento nella custodia di Campagna; p. 317–347: Gagnan, Dominique, OFMCap: L'âme de François d'Assise sous le prisme de la psychanalyse d'après Eloi Leclerc; p. 349–363: Sensi, Mario, Le clarisse a Foligno nel secolo XIII.

Iserloh, Erwin: Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit. – Wiesb: Steiner 1977. 35 S. = Institut für Europ. Geschichte Mainz. Vorträge LXIX; kart. DM 6,40.

Fischer, Konrad: De Deo trino et uno. Das Verhätlnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre **Bonaventuras.** – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1978. 364 S. = Forschungen zur systematischen u. ökumenischen Theologie XXXVIII; kart. DM 64,– [Diss., Heidelberg]

Tukay, Heinrich: Die Kirchenpatrozinien im mittelalterlichen Archidiakonat **Oppeln**. Ein Beit. zur schlesischen Kirchengeschichte. – Köln, Wien: Böhlau 1976. XXXVI, 294 S. [Diss., Münster]

Zmyslony, Monika: Die Bruderschaften in **Lübeck** bis zur Reformation. – Kiel: Mühlau 1977. 256 S. = Beiträge zur Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte VI. [Diss., Kiel]

Gutiérrez, David: Los **Agustinos** en la edad media 1357–1517. – R: Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini 1977. VI, 277 p. = Historia de la Orden de San Agustín I, 2.

Amtmann, Radegunde: Die **Bußbruderschaft**en in **Frankreich.** – Wiesb: Steiner 1977. XX, 528 S., Ill.; kart. DM 36,– [Diss., Köln]

Krüger, Hans-J.: Zu den Anfängen des Offizialats in Trier. – AMrKG XXIX, 1977, 39–74.

Ettlin, Erwin: Butterbriefe. Beiträge und Quellen zur Geschichte der **Fastendispensen** in der Schweizerischen Quart des Bistums **Konstanz** im Spätmittelalter. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 213 S. = Europ. Hochschulschriften III, 92; kart. sfr 38,–.

Feld, Helmut: Die Anfänge der modernen biblischen Hermeneutik in der spätmittelalterlichen Theologie. – Wiesb: Steiner 1977. 106 S. = Institut für europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXVI; kart. DM 16,40.

Miscellanea Marciana di Studi **Bessarionei** ‹a coronamento del V Centenario della donazione nicena›. – Padova: Ed. Antenore 1976. XX 547 p., 26 tav. = Medioevo e umanesimo XXIV; Lire 30 000; [cont.:] p. XIII–XX: Gasparrini Leporace, T.: L'ordinamento della Biblioteca Nicena (tav. II); p. 1–19: Bernardinello, S.: Un autografo del Bessarione: Vindobonensis philosophicus graecus 64 (tav. III–IV); p. 21–34: Browning, R.: Il codice Marciano gr. XI. 31 e la schedografia bizantina; p. 35–54: Di Domenico, L.: Stralci da interfogli e giunte inedite morelliane sull'uso fatto di codici niceni (tav. V); p. 55–68: Dujčev, I.: Marciano byzantino-slava; p. 69–82: Enepekides, P. K.: Die Wiener Legation des Kardinals Bessarion in den Jahren 1460–1461, unter Berücksichtigung der neuentdeckten urkundlichen Quellen in Wien; p. 83–93: Fano, F.: Una traccia prossima alla prima origine della raccolta di musiche vivaldiane conservata alla Biblioteca Nazionale di Torino (tav. VI–VII); p. 95–101: Fedalto, G.: Una pergamena bessarionea (tav. VIII); p. 103–118: Finazzi, M.: La donazione della raccolta di codici greci di Giacomo Gallicio alla Repubblica di Venezia (tav. IX); p. 119–136: Gill, J.: The sincerity of Bessarion the unionist; p. 137–155: Grégoire, R.: Les manuscrits bibliques latins de la Bibliothèque Marciana de Venise; p. 157–160: Halkin, F.: Le Marcianus gr. 494 et l'hagiographie byzantine; p. 161–174: Irigoin, J.: L'Hippocrate du cardinal Bessarion ‹Marcianus graecus 269 [533]›; p. 175–185: Irmscher, J.: Bessarion als griechischer Patriot; p. 187–199: Kriaras, E.: Giovanni Meursio, Giacomo Pontano, Leone Allacci e una lettera del card. Bessarione in greco volgare; p. 201–211: Kristeller, P. O.: Il codice Plimpton 187 della Columbia University Library e gli scritti di Lauro Quirini sulla nobiltà; p. 213–220: Leroy-Molingen, A.: Le Marcianus gr. II, 21, et sa famille; p. 221–231: Levi D'Ancona, M.: Il cardinale Bessarione e due miniatori sconosciuti; p. 233–238: Malingrey, A.-M.: Les Marciani gr. 105, 106 et 107 dans la tradition manuscrite des homélies «Sur l'incompréhensibilité de Dieu»; p. 239–261: Mariutti de Sánchez Rivero, A.: Lettera giunta a Siviglia dalla «Nueva España» appena scoperta (tav. X–XI); p. 263–318: Mioni, E.: Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori (tav. XII–XVIII); p. 319–323: Nasalli Rocca, E.: Una sosta del cardinale Bessarione a Piacenza ‹1472›; p. 325–332: Raes, A.: Le cardinal Bessarion, abbé commendataire de l'abbaye de S. Jean l'Evangéliste à Ravenne; p. 333–352: Ravalli Modoni, G. A.: Bessarione e Ferrara. Appunti (tav. XIX); p. 353–356: Rhodes, D. E.: Il cardinal Bessarione e Senofonte; p. 357–370: Richard, M.: Le commentaire du codex Marcianus gr. 23 sur Prov. XXX, 15–33; p. 371–379: Saffrey, H. D.: Un exercice de latin philosophique, autographe du cardinal Bessarion (tav. XX); p. 381–385: Talbot Rice, D.: An enamel book cover in the Library of St Mark's, Venice; p. 387–406: Thillet, P.: Insertions d'onciales et abbréviations dans le cod. Venetus Marcianus gr. 258 (= 668); p. 407–414: Thiriet, F.: L'importance de la Chronique de Niccolò Trevisan; p. 415–433: Tsirpanlis, Z. N.: Una fonte della storia religiosa di Creta veneziana nella Biblioteca di S. Marco ‹Marc. lat. IX 179, colloc. 3284›; p. 435–451: Vianello, N.: I libri del Petrarca e la prima idea di una pubblica biblioteca a Venezia (tav. XXI–XXIII); p. 453–467: Zamboni Presti, S.: Il farmaco dell'inviolabilità (Redazioni marciane inedite); p. 469–510: Pezzali, A.: Il fondo orientale della Biblioteca Nazionale Marciana (tav. XXIV–XXVI).

Das Leben des Heiligen **Wolfgang.** Nach dem Holzschnittbuch des Joh. Weissyemburger aus dem Jahre **1515.** Hrsg. v. Hans Bleibrunner. – Landshut: Isar-Post 1976. 124 S.

6. Gesamte Neuzeit

Theologen und Theologie an der Universität **Tübingen.** Beiträge zur Geschichte der Evangel.-Theol. Fakultät. Hrsg. von Martin Brecht. – Tü: Mohr 1977. VIII, 406 S. = Contubernium XV.

Stella, Pietro: Da Molin Giovanna, Sponsali, Stagionalità e cicli ebdomadari delle nozze in Italia tra '500 e '800. Primi risultati di ricerche sul rapporto tra mentalità e demografia. – Sales XXXIX, 1977, 587–631.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Protestantische Kirchengeschichtsforschung im Rahmen der bayerischen Historiographie. – Zeitschrift für bayer. Landesgeschichte XL, 1977, 553–623.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Reformation. Katalog der Sammlung E. Stickelberger f. d. Folger Shakespeare Library, Washington, D. C. Bearb. v. A. u. T. Seebaß u. V. Tammann-Bertholet. – Bas: Haus d. Bücher 1977. 239 S.

Kaňák, Miloslav: Der Ketzer von Oxford. Leben und Wirken John **Wiklif**s. (Übers. aus dem Tschech. v. K. C. Sygusch.) – B: Evangl. Verl. Anstalt 1977. 142 S.

Baumann, Richard: **Luther**s Eid und Bann. – Aschffbg: Pattloch 1977. 340 S.

Wurtsbacher, Ingrid: Das Reichsrecht u. die Rechtswirklichkeit im Fall Dr. Martin Luther am Beispiel des Repräsentanten Kursachsens Friedrich III. – Bern, Ffm: Lang 1976. 200 S. = Europäische Hochschulschriften III, 74; brosch. sfr 38,–.

Baur, Jörg: Wahrheit der Väter – Hilfe für morgen. 400 Jahre **Konkordienformel**. – Stu: Calwer 1977. 32 S.; kart. DM 2,90.

Schwarz, Reinhard: Die apokalyptische Theologie Thomas **Müntzers** u. der Taboriten. – Tü: Mohr 1977. 142 S. = Beiträge zur historischen Theologie LV; kart. DM 29,–.

Obermann, Heiko A.: The Gospel of social inrest: 450 years after the so-called **"German peasants' war"** of **1525**. – HThR LXIX, 1976, 103–129.

Friedlein, Oskar: Die pfälzischen Katholiken des Bistums Würzburg in den Oberämtern Mosbach und Boxberg vom Beginn der pfälzischen Reformation bis zum Jahre 1716. – WDGB XXXIX, 1977, 19–121.

Lindberg, Carter: "There should be no beggars among Christians": Karlstadt, Luther, and the origins of Protestant poor relief. – ChH XLVI, 1977, 313–334.

Rott, Jean: Correspondance de Martin **Bucer**. Liste alphabétique des correspondants. – Strasb: Palais Universitaire 1977. 100 p. = Association des publications de la Faculté de théologie protestante de l'Université des sciences humaines de Strasbourg. Bulletin I.

Neuser, Wilhelm H.: Die reformatorische Wende bei **Zwingli**. – Neuk: Neukirchener Verl. 1978. 160 S., 2 Abb.; Ppb. DM 29,–.

Doppler, Caecilia: Reformation und Gegenreformation in ihrer Auswirkung auf das **Steyrer** Bürgertum. – Wien: Verl. der Wissenschaftl. Gesellsch. Österreichs 1977. 276 S. [Diss., Wien]

Gordon, Walter M.: A scholastic problem in **Thomas More**'s controversy with John Frith. – HThR LXIX, 1976, 131–149.

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Iohannes **Gropper** expurgado por la inquisición española. – ScriptVict XXIV, 1977, 197–218.

Maron, Gottfried: Das Schicksal der katholischen Reform im **16. Jh.** – ZKG LXXXVIII, 1977, 218–229.

Johanniterorden. Schlesische Genossenschaft. Protokolle der General-Visitation 1609/10 der Schles. Malteser-Ordens-Kommenden. Mit Einarbeitung d. Visitationen von 1536 u. 1588. Hrsg. u. bearb. v. Helmut Richter Bd. I–II. – Ganderkesee: Selbstverl. 1977. 161 Bl., 192 Bl.

8. Neuere Zeit

Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Tiempos recios. Inquisición y heterodoxías. Prólogo de Marcel Bataillon. – Salam: Ed. Sígueme 1977. 278 p. = El Peso de los Días II; pes 490.

Milward, Peter: Religious controversies of the Elizabethan age. A survey of printed sources. With a foreword by G. R. Elton. – Lincoln, Lo: Univ. of Nebraska Pr. (1977). XV, 202 p.; $ 21,–.

Valentin, Jean-M.: Le theâtre des **Jésuites** dans les pays de langue allemande ‹**1554–1680**›. Salut des âmes et ordre des cités. T. I–III. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1978. 1532 p.; Ppb. sfr 180,–.

Jones, J. A.: Pedro de **Valencia**'s defence of Arias **Montano**. The expurgatory indexes of **1607** ‹Rome› and **1612** ‹Madrid›. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XL, 1978, 121–136.

Nuntius Pietro: **Francesco Montoro** ‹**1621** Juli – **1624** Oktober›. Bearb. von Klaus Jaitner. – Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1977. 62, 929 S. = Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur VII 1,2.

Ritter, Joachim-Friedrich: Friedrich von **Spee. 1591–1635.** Ein Edelmann, Mahner u. Dichter. – Tr: Spee-Verl. 1977. 203 S.; Lw. DM 29,80.

Jürgensmeier, Friedhelm: Johann Philip von **Schönborn** ‹1605–1673› und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts. – Mz: Selbstverlag der Gesellsch. für Mittelrhein. Kirchengeschichte 1977. XXXIX, 354 S. = Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinisch. Kirchengeschichte XXVIII. [Diss., Mainz]

Hersche, Peter: Der Spätjansenismus in Österreich. – Wien: Verl. der Österreich. Akad. der Wissenschaften 1977. 451 S. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte Österreichs VII = Schriften des Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds XI; Lw. DM 80,–.

Bienert, Wolfgang A.: Ketzer oder Wahrheitszeuge. Zum Ketzerbegriff Gottfried **Arnold**s. – ZKG LXXXVIII, 1977, 230–246.

Tuscher, Franz: Das Reichsstift **Roggenburg** im **18.** Jahrhundert. – Weißenhorn: Konrad 1976. 195 S.

Reinhold, Karl Leonhard: Schriften zur Religionskritik u. Aufklärung, **1782–1784.** Hrsg. v. Zwi Batscha. – Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi 1977. 440 S. = Bibliothek der Aufklärung I.

Faust, Ulrich: Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried **Herder**. – Mstr: Aschendorff 1977. XII, 252 S. = Aevum Christianum XII; Pp. DM 64,–.

Díaz de Cerio, F., SJ: Notas sobre el **jansenismo español** en **1820–1825**. – ScriptVict XXIV, 1977, 169–196.

O'Brien, Charles H.: **Jansenists** and enlightenment. The attitude of "Nouvelles ecclésiastiques" toward Josephinist religious toleration. – ThZ XXXIII, 1977, 393–407.

Lubrich, Hans E.: Geistl. Schulaufsicht u. Religionsunterricht in **Minden-Ravensburg. 1754–1894.** – Blf: Luther-Verl. 1977. 242 S. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte III. [Diss., Münster]

Isler, Jean: Das Gedankengut der Aufklärung und seine revolutionäre Auswirkung in **Görres'** Frühschriften ‹**1795–1800**›. – HJ XCVI, 1976, 1–57; S. 58–92: Raab, Heribert: Europäische Völkerrepublik und christliches Abendland. Politische Aspekte und Prophetien bei Joseph Görres; S. 123–147: Bäumer, Remigius: Görres und **Wessenberg.** Zur Kritik von Görres an den kirchenpolitischen Vorstellungen Wessenbergs.

Groot, Aart de: Samuel **Nethenus** und die Labadisten. – NThT XXXII, 1978, 12–30.

Brandmüller, Walter: Ignaz v. **Döllinger** am Vorabend des I. Vatikanums. Herausforderung und Antwort. – St. Ottilien: Eos-Verl. 1977. 234 S. = Kirchengeschichtliche Quellen u. Studien IX; DM 68,–.

Bäumer, Remigius: Die Badische Regierung, die Freiburger Theologische Fakultät und das I. Vatikanische Konzil. – FreibDA XCVII, 1977, 237–278.

Gatti, Isidoro Liberale, OFMConv: I frati Minori Conventuali ‹Cordeliers› nel quartiere di Belleville a Parigi ‹1874–1880›. – MF LXXVII, 1977, 415–511; p. 512–517: Gach, Piotr: Franziskaner im Mittelalterlichen Polen.

Akten zur **preußischen** Kirchenpolitik in den Bistümern Gnesen-Posen, Kulm u. Ermland. **1885–1914.** Aus d. Polit. Archiv d. Auswärtigen Amtes. Bearb. v. Erwin Gatz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1977. XCV, 283 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, 21.

Die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland. Quellen zu ihrer Geschichte **1887–1914.** Hrsg. v. Jörg Ohlemacher. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1977. 125 S. = Texte zur Kirchen- u. Theologiegeschichte XXIII; kart. DM 24,–.

Hörnscheid, J. u. M. Schwabe: Kurzgefaßtes Verzeichnis der Korrespondenz Adolf v. **Harnack**s. – ZKG LXXXVIII, 1977, 285–301.

9. Neueste Zeit

Slenczka, Hans: Die evangelische Kirche von **Kurhessen-Waldeck** in den Jahren von 1933 bis 1945. – Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1977. 283 S.; kart. DM 54,–.

Evangelische Kirche der Altpreußischen Union. Kirchenprovinz Rheinland. Bekenntnissynode. Briefe zur Lage der Evangel. Bekenntnissynode im Rheinland: Dez. **1933 – Febr. 1939.** Hrsg. v. Joachim Beckmann. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1977. XI, 753 S.

Miccoli, Giovanni: Kirche und Faschismus in **Italien.** Das Problem einer Allianz. – Wiesb: Steiner 1977. 46 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXII.

Graham, Robert A., SJ: Il Vaticano nella guerra psicologica inglese 1939–1945. La storia dei «sib», cioè delle «bugie autorizzate». CivCatt CXXIX, I, 1978, 113–133.

Boyens, Armin: Das Ende des Lutherischen Weltconvents. Die Krise des **Weltluthertums** während des zweiten Weltkriegs u. ihre Bewältigung. – ZKG LXXXVIII, 1977, 264–284.

Sommer, Norbert: Das kommunistische Nachkriegs-**Vietnam**. Die innere Lage u. die Situation der Religionsgemeinschaften. – HerKorr XXXII, 1978, 87–95.

Quaas, Michael: Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika. Ein Beitrag zur histor. Entwicklung u. Gegenwartsproblematik des Verhältnisses von Staat u. Kirche in den **U.S.A.** – B, Mchn: Dunker u. Humbold 1977. 149 S. = Staatskirchenrechtl. Abhandlungen VI; kart. DM 48,–.

Smith, Brooke Williams: Jacques **Maritain**. Antimodern or ultramodern? An historical analysis of his critics, his thought and his life. – NY, Oxf, Amst: Elsevier (1976). 194 p.

Verfolgte Christen. Berichte aus unserer Zeit. Hrsg. v. Gerd Hamburger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1977. 352 S.; Ppb. DM 29,80.

Bertinetti, Ilse: Paul **Tillich** u. d. Krise der Theologie. – B: Union 1977. 203 S.; brosch. DM 18,–.

Il Movimento Cattolico e la Società Italiana in cento anni di storia. (Atti del «Colloquio sul movimento cattolico italiano» ‹Venezia 23–25 settembre 1974›). – R: Ed. di Storia e Letteratura – Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e di Storia Religiose 1976. 318 p. = Biblioteca di Storia Sociale V.

Wenisch, Bernhard: Zur Theologie Karl **Rahners**. – MThZ XXIIX, 1977, 383–397.

Thimme, Hans: Kirche 1976. Reformation geschieht heute. – Blf: Bechauf 1976. 55 S.

IV. Missionswissenschaft und geschichte

Lagerwerf, L.: Bibliografie van in Nederland en België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1976. – Wereld en Zending VI, 1977, 365–376.

Ahrens, Theodor – Walter J. Hollenweger: Volkschristentum und Volksreligion im **Pazifik**. – Ffm: Lembeck 1977. 124 S. = Perspektiven der Weltmission. Schriftenreihe der Missionsakademie an der Univ. Hamburg IV; DM 9,80.

Bruls, Jean, SAM: Von den Missionen zu den Jungen Kirchen. – Geschichte der Kirche V/2, Eins 1977, 163–212.

Câmara, Hélder: Les conversions d'un évêque. Entretiens avec José de Broucker. – P: Seuil 1977. 203 p. = Traversée du siècle; F 39,–.

Greinacher, Norbert – Ferdinand Klostermann: Freie Kirche in freier Gesellschaft. **Südamerika,** eine Herausforderung für die Kirchen Europas. – Eins: Benziger 1977. 99 S.; DM 11,80.

Pike, Frederick B.: Der Katholizismus in Lateinamerika. – Geschichte der Kirche V/2, Eins 1977, 109–162.

President J. K. **Nyerere** and expatriate missionaries in Tanzania. A memorandum and an interview. – Exchange. Bulletin of Third World Literature (Leiden) N. 17, Sept. 1977, 1–38.

Vermeir, Oscar: De missie van de Trappisten in Belgisch **Kongo**, 1894–1926. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 86 p. [Licentiaatsverhandeling]

Williams, Kenneth M.: Church in **West Malaysia** and **Singapore**, regarding her situation as an indigenous Church. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 248 p.

L'annuncio del Vangelo oggi. Commento all'Esortazione Apostolica di Paolo VI «Evangelii nuntiandi». – R: Pont. Università Urbaniana 1977. XV, 919 p.

Kane, J. Herbert: God and Caesar in Christian missions. – Missiology (Pasadena, California) V, 1977, 411–426.

Boesak, Allan Aubrey: Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht (Farewell to innocence, dt.) – Hbg: Luth. Verlagshaus 1977. XIV, 210 S.; DM 19,80 [Diss., Kampen]

Gensichen, Hans-Werner: Europäische Überlegungen zur lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. – Verbum SVD XVIII, 1977, 189–199.

Schuurman, L.: Nuances in de bevrijdingstheologie. – Wereld en Zending VI, 1977, 304–318.

Baken, Marijke: Sporen van de geest van Medellín in de Boliviaanse Kerk. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 172 p. [Diss., Leuven]

Broadbent, John: Attempts to form an indigenous clergy in the Vicariates Apostolic of Central Oceania and the Navigators' Islands in the 19th century. – Leuv: Katholieke Universiteit 1976. 248 p. [Diss., Leuven]

Femmes et évangélisation. – Mission de l'Eglise. Revue de l'Union Pontificale Missionnaire (Paris/Lyon), n° 38, déc. 1977, 1–46.

Koodapuzha, Xavier: Communion of Churches in the Indian context. – Jeevadhara. A Journal of Christian Interpretation (Kottayam, Kerala) VII, 1977, 341–357.

Nwyia, Paul: Un dialogue islamo-chrétien au IXe siècle. – Axes. Recherches pour un dialogue entre chrétiens et religions (Paris) IX, 1976/77, n° 5 (juin-juillet 1977), 7–22.

Peters, George W.: Evangelisation: total, durchdringend, umfassend (Saturation evangelism, dt.) – Liebenzell: Missionsverlag 1977. 250 S. = Telos 1122.

La question des ministères en Afrique. Dossier. – Spiritus XVIII, 1977, 339–364.

Richard, Jean-Louis, OMI: L'expérience de la conversion chez les Basotho. – R: Univ. Gregoriana Editrice 1977. 236 p. = Documenta missionalia XII; Lire 8000. [Diss., Roma. Univ. Greg.]

Africa Austral. Una evangelización ante el racismo y la guerrilla. – Misiones extranjeras 1977, 511–608.

Petit, J. C.: Bernard **Joinet**, prêtre en pays socialiste. Le soleil de Dieu en Tanzanie. – P: Ed. du Cerf 1977. 164 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Capps, Donald: Psychology of religion. A guide to information sources. [By] Donald Capps, Lewis Rambo, Paul Ranschoff. – Detroit, Mich.: Gale Research Comp. (1976). XII, 352 p. = Philosophy and religion information guide series – Part of the Gale Information Guide Library; $ 18,–.

Shinn, Larry D.: Two sacred worlds. Experience and structure in the world's religions. – Nashv: Abingdon (1977). 205 p.; $ 6,95.

Sherry, Patrick: Religion, truth and language-games. – Lo: Macmillan 1977. X, 234 p., 1 Ill. = Library of philosophy and religion; £ 8,95.

Cazelles, Henri: Impur et sacré à Ugarit. – Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger, St. Augustin 1976, 37–47; S. 77–110: Closs, Alois: Zarathustra unter den „Propheten"; S. 111–144: Gräf, Erwin: Zu den christlichen Einflüssen im Koran; S. 145–153: Höfner, Maria: Ta'lab und der „Herr der Tiere" im antiken Südarabien; S. 155–176: Louis, André: Permanence de rites traditionnels dans les cérémonies du mariage tunisien aujourd'hui; S. 177–217: Pirenne, Jacqueline: La religion des Arabes préislamiques d'après trois sites rupestres et leurs inscriptions; p. 259–308: Ryckmans, Jacques: La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne; S. 317–324: Soden, Wofram von: Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum.

Gardet, Louis: Les hommes de l'**Islam.** Approches des mentalités. – P: Hachette (1977). 445 p. = Le temps et les hommes; F 56,–.

Haldar, J. F.: Early **Buddhist** mythology. With a foreword by D. C. Sircar. – (New Delhi:) Manohar 1977. XIII, 221 p.; $ 12,–.

Cook, Francis H.: Hua-yen Buddhism. The jewel net of **Indra**. – University Park, Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1977). XIV, 146 p. = IASWR series; $ 14,50.

Nattier, Janice J. – Charles S. Prebish: Mahāsāmghika origins: The beginnings of Buddhist sectarianism. – HRel XVI, 3, 1977, 237–272.

Marlière, Michel: Etude d'un groupe de trois monastères bouddhiques sis a Thonburi ‹Thaïlande›. Essai de sociographie bouddhique. – P, Genève: Droz 1977. V, 252 p. = Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'École pratique des Hautes Études II. Hautes Études Orientales VII; sfr 40,–.

Moffitt, John: The Bhagavad Gita as way-shower to the transcendental. – ThSt XXXVIII, 1977, 316–331.

Lokhande, Ajit: Tukārāma, his person and his religion. A religio-historical, phenomenological and typological enquiry. – Ffm: Lang; Bern: Lang 1976. 208 p. = Europäische Hochschulschriften XX, 22; sfr 36,– [Diss., Bonn]

Farber, Walter: Beschwörungsrituale an **Ištar** und **Dumuzi**. Attī Ištar Ša Ḫarmaša Dumuzi. – Wiesb: Steiner 1977. XIV, 267 S., 27 Taf. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission XXX; kart. DM 36,– [Diss., Tübingen]

Pijper, G. F.: Studiën over de geschiedenis van de Islam in **Indonesia**, 1900–1950. – Lei: Brill 1977. VI, 160 p.; 10 ill.; hfl 28,–.

Nestvogel, Claudius: Mircea **Eliades** Auffassung des **Schamanismus.** – Saec XXVIII, 1977, 223–225; S. 226–234: Unzeitig, Detlef: Sibirischer Schamanismus; S. 235–240: Mollenhauer, Gaby: Schamanismus bei den Eskimos.

Tu, Wei Ming: Neo-Confucian thought in action. Wang Yang-ming's youth 1472–1509. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Press (1976). XIII, 222 p.; $ 10,–.

VI. Religionsphilosophie

Amir, Yehoshua: Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus. – EvTh XXXVIII, 1978, 2–19; S. 19–37: Kim, Kyuun-Tschin: Gottes Sein in der Geschichte. G. W. F. **Hegels** Gottesverständnis nach seiner „Vernunft in der Geschichte" und K. Barths Kritik an Hegel.

Bennett, Curtis: God as form. Essays in Greek theology with special reference to Christianity and the contemporary theological predicament. – Alban, N. Y.: State Univ. of New York Press 1976. XIII, 344 p.

Lasker, Daniel J.: Jewish philosophical polemics against Christianity in the Middle Ages. – NY: Ktav 1977; XII, 286 p.; $ 17,50.

Lötzsch, Frieder: Vernunft und Religion im Denken **Kants**. Luthers Erbe bei Immanuel Kant. – Köln, Wien: Böhlau 1976. VI, 281 S. = Böhlau philosophica II; kart. DM 62,–. [Diss., Münster]

Brown, Robert F.: **Schelling**'s treatise on "The Deities of Samothrace". A translation and interpretation. – Missoula, Montana: Scholars Press (1977). VIII, 65 p. = American Academy of religion. Studies in religion XII.

Griffioen, S.: De roos en het kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van **Hegel**. – Assen, Amst: van Gorcum 1976. XXIV, 222 blz. = Bijdragen tot de Filosofie VI.

Ledure, Yves: **Nietzsche** et le polythéisme. Une approche plurielle du divin. – RSPhTh LXI, 1977, 533–548.

Boer, Theo de: Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel **Levinas.** Met een bibliografie door Kees Meerhoff. – Baarn: Amboboeken (1976). 176 blz.; hfl 19,50.

Agosti, Vittorio: Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano. – (Bresc:) Paideia Ed. (1977). 295 p. = Filosofia della religione. Testi e studi I; Lire 5000.

Roberts, Robert: The feeling of absolute dependence. – Journal of Religion LVII, 1977, 252–266.

Brechtken, Josef: Geschichte und Transzendenz oder die Gottesfrage am Ende der Metaphysik. – TPh XXXIX, 1977, 587–609.

Neusch, Marcel: Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu. – P: Le Centurion (1977). 311 p.; F 42,–.

Barnhart, J. E.: Theodicy and the free will defence: Response to Plantinga and Flew. – Religious Studies XIII, 1977, 439–453; p. 455–475: Tomberlin, James E. – Frank McGuinness: Good, evil, and the free will defence; p. 477–483: Purtill, Richard L.: Flew and the free will defence.

Caujolle-Zaslawsky, Françoise: L'interprétation du **scepticisme** comme philosophie du doute religieux. – RThPh Ser. III, A. XXVII, 1977, 81–112.

VII. Fundamentaltheologie

Mann, Erwin: Idee und Wirklichkeit der Offenbarung: Methode u. Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. **Ehrlich** ‹1810–1864›. – Wien: Verband der Wissenschaftl. Ges. Österreichs 1977. V, 236 S.

Strobel, August: Wohin geht der Weg? Wendepunkt und Tendenzen der hermeneutischen Arbeit. – Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theologischen Disziplinen, Stu (1976), 28–74.

Halbfas, Hubertus: **Religion.** – Stu, B: Kreuz Verlag (1976). 238 S. = Bibliothek Themen der Theologie. Ergänzungsband.

Mörth, Ingo: Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1978). 173 S.; kart. DM 24,–.

Creel, Richard E.: Religion and doubt: Toward a faith of your own. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall (1977). XIV, 160 p.; $ 4,95.

Regli, Sigisbert, OFMCap: Überlegungen zum Absolutheitsanspruch des Christentums. – WiWei XL, 1977, 100–124.

Befreiter Mensch. Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung. Hrsg. von Johann Reikerstorfer. – (Wien:) Wiener Dom-Verl. (1976). 199 S.; [enth.:] S. 9–18: Welte, Bernhard: Heilsverständnis und Heilsdifferenz; S. 19–33: Eichinger, Franz: Der entfremdete Mensch; S. 35–51: Krenn, Kurt: Geschichtsphilosophien und Utopien als Formen religiöser Verführung; S. 53–65: Casper, Bernhard: Sprachgeschehen und Heilsgeschichte; S. 67–83: Wurz, Heinrich: Geschichte als Offenbarung im Alten Testament; S. 85–108: Staudinger, Ferdinand: Christus Jesus – Erlöser von Sünde und Tod; S. 109–124: Heintel, Erich: Vom Sinnanspruch des Glaubens; S. 125–168: Pritz, Joseph: Personaler Glaube. Zum theologischen Fortschritt im Selbstverständnis des Glaubens; S. 169–198: Reikerstorfer, Johann: Geschichte und Versöhnung. Zu einem kritischen Begriff der Heilsgeschichte.

Mascall, E[ric] L[ionel]: Theology and the Gospel of Christ. An essay in reorientation. – Lo: SPCK (1977). 254 p.; £ 7,95.
Eicher, Peter: **Offenbarung.** Prinzip neuzeitlicher Theologie. – Mchn: Kösel-Verl. (1977). 599 S.; kart. DM 48,–.
Siegwalt, Gérard: Expérience et révélation. Remarques de méthodologie théologique. – RHPhR LVI, 1976, 525–543.
Potvin, Thomas R., OP: Les exigences de l'intellectus **fidei.** – EglTh VIII, 1977, 369–442.
Vickers, John M.: Belief and probability. – Dordrecht, Boston: Reidel (1976). VIII, 202 p. = Synthese library CIV.
Javelet, Robert: Intelligence de la foi. Exposé de la doctrine catholique. 2e éd. – P: Téqui (1977). 412 p.; F 48,–.
Boutin, Maurice: Idéologies et foi. – LavThPh XXXIII, 1977, 253–277.
Smith, Wilfred Cantwell: Belief and history. – Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia (1977). VI, 136 p. = Richard Lectures for 1974–1975. Univ. of Virginia; $ 12,50.
Wirsching, Johannes: Zum dogmatischen Ort der **Christologie.** Ein fundamentaltheologischer Versuch. – Theologie viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 309–346.
Schüssler, Hermann: Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter. – Wiesb: Steiner 1977. XV, 312 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CXXXVI. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte.
Hebblethwaite, Brian: **Evil,** suffering, and religion. – NY: Hawthorn Books (1976). VII, 115 p.; $ 3,95.

VIII. Dogmatik

Pagé, Jean-Guy: L'appropriation, jeu de l'esprit ou réalisme? – LavThPH XXXIII, 1977, 227–239.
Bourassa, François, SJ: L'**Esprit Saint**, «communion» du Père et du Fils. – ScE XXIX, 1977, 251–281; XXX, 1978, 5–37.
Schoonenberg, P. J. A. M.: Spirit **christology** and Logos christology. – Bijdr XXXVIII, 1977, 350–375.
Verweyen, Hansjürgen: Christologische Brennpunkte. – Ess: Ludgerus Verl. 1977. 140 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XX; kart. DM 12,80.
Espeja, Jesús, OP: Las constantes de la liberación. Reflexiones desde el dogma cristológico. – CTom, A. LXVIII = T. CIV, 1977, 37–65.
Bourgeois, Henri: Libérer Jésus. Christologies actuelles. – P: Ed. Le Centurion (1977). 276 p.; F 45,–.
Flick, Maurizio – Zoltán Alszeghy: Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica. – Bresc: Queriniana (1978). 467 p. = Biblioteca di teologia contemporanea XXXI; Lire 10 000.
Anthropologie als Thema der Theologie. Hrsg. von Hermann Fischer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 212 S.; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 9–19: Fischer, Hermann: Zur Einführung. Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie; S. 21–38: Kamlah, Ehrhard: Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann; S. 39–69: Frey, Christofer: Zur theologischen Anthropologie Karl Barths; S. 71–118: Sauter, Gerhard: Mensch sein – Meinsch bleiben. Anthropologie als theologische Aufgabe; S. 119–129: Härle, Wilfried: Humanität. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik; S. 131–144: Track, Joachim: Erfahrung und Interpretation. Überlegungen zum Verhältnis von Anthropologie und Ethik aus sprachkritischer Sicht; S. 145–164: Wagner, Falk: Der Mensch zwischen Selbstbestimmung und Abhängigkeit. Thesen zum Verhältnis von Anthropologie, Ethik und Gotteslehre; S. 165–202: Herms, Eilert: Die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds. Überlegungen zur möglichen Bedeutung von Theologie für die psychoanalytische Theoriebildung; S. 203–212: Barth, Hans-Martin: Partnerzentrierte Seelsorge als Herausforderung an die Systematische Theologie.
Greshake, Gisbert: Geschenkte Freiheit. Einführung in die **Gnaden**lehre. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1977. 126 S. = Theologisches Seminar; kart. DM 14,80.
Gelpi, Donald L.: Charism and sacrament. A theology of Christian conversion. – Lo: SPCK (1977). X, 258 p.; £ 3,95.
Beißer, Friedrich: **Tod** und **Sünde.** Zur Bedeutung des Zusammenhangs zwischen Sünde und Tod für eine Theologie des Todes. – KuD XXIV, 1978, 1–17.
Gerken, Alexander: Jesus unter uns. Was geschieht in der **Eucharistie**feier? – Mstr: Regensberg 1977. 82 S.
García Extremeño, Claudio, OP: La Eucaristía, memorial del sacrificio de la Cruz. – Studium XVII, 1977, 263–305.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Heyer, Friedrich: Konfessionskunde. Mit Beitr. von Henry Chadwick ... B, NY: de Gruyter 1977. XV, 864 S. = De-Gruyter-Lehrbuch.
Doctoral dissertations on ecumenical themes. A guide for teachers and students. – Gen: World Council of Churches 1977. 70 p.
Lapide, Pinchas: Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis. – (Stu:) Calwer Verlag; (Mchn:) Kösel-Verlag (1977). 91 S.; kart. DM 9,80.
Leith, John H.: An introduction to the reformed tradition. A way of being the Christian Community. – Atlanta: John Knox Press (1977). 253 p., 16 tabl.; $ 10,–.
Halaski, Karl (Hrsg.): Die reformierten Kirchen [An d. Übers. d. ursprüngl. Beitr. waren beteiligt: B. Basdekis ...] – Stu: Evangelisches Verlagswerk 1977. 400 S. = Die Kirchen der Welt XVII; Lw. DM 45,–.
Avis, P. D. L.: 'The true church' in Reformation theology. – ScJTh XXX, 1977, 319–345.
Kallis, A.: Een stap verder op weg naar het panorthodox concilie. De eerste preconciliaire panorthodoxe conferentie. – HCO XXX, 1978, 15–33.
Nissiotis, Nikos A.: Die Aufgabe einer Theologie der Kirche. Einführung in das Thema des zweiten Kongresses der Orthodoxen Theologischen Fakultäten in Athen. – KuD XXIII, 1977, 41–59.
Evdokimov, Paul: Présence de l'**Esprit Saint** dans la tradition **orthodoxe.** – P: Ed. du Cerf 1977. 111 p. = Foi vivante CLXXIX.
Lutz, Heinrich (Hrsg.): Zur Geschichte der **Toleranz** und **Religionsfreiheit.** – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1977. XXIV, 490 S. = Wege der Forschung CCXLVI; Lw. DM 72,–.
Crood, James E., Jr.: A biblical view of religious liberty. – ER XXX, 1978, 32–41; p. 42–49: Potter, Philip: Religious liberty in ecumenical perspective.
Carle, Paul-Laurent: L'œcuménisme de Vatican I à Vatican II. – Divinitas XXI, 1977, 133–190; XXII, 1978, 5–40.
Becker, Werner: Zur Hermeneutik und Rezeption des Ökumenismus-Dekretes. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt ..., Leipzig 1977, 513–541; S. 543–552: Hintner, Dietmar: Zurück nach Rom oder gemeinsam hin zu Christus? Einheit zwischen Römischer Kirche und Orthodoxie im Sprachgebrauch Papst Pauls VI.
Duchrow, Ulrich: Die Identität der Kirche und ihr Dienst am ganzen Menschen. – EvTh XXXVIII, 1977, 409–425; S. 425–443: Hollenweger, Walter J.: „Die Kirche für andere" – ein Mythos; S. 444–459: Lochman, Jan Milič: Die Herrlichkeit Gottes und die Zukunft des Menschen; S. 459–483: Felmy, Karl Christian: Die Grenzen der Kirche in Orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit den Kirchen des Westens.
Hübner, Friedrich: Volkskirche im Feuer ökumenischer Kritik. – (Breklum:) Breklumer Verl. (1976). 279 S.

X. Moraltheologie

Stack, George J.: **Kierkegaard's** existential ethics. – University/Alabama: The Univ. of Alabama Press (1977). XIV, 237 p. = Studies in the humanities XVI. Philosophy; $ 3,–.
Pacciolla, Aureliano, OCarm: **Frankl** e la morale. – Carmelus XXIV, 1977, 209–242.
Etcheverry, Auguste: La morale en question. – P: Téqui (1977). 238 p.; F 33,–.
Chiavacci, Enrico: La fondazione della norma morale nella riflessione teologica contemporanea. – Rivista di teologia morale X, 1978, 9–38.
Vallery, J.: L'identité de la morale chrétienne. Points de vue de quelques théologiens contemporains le langue allemande. – Louv-la-Neuve: Centre Cerfaux-Lefort 1976. XXXII, 195 p. = Lex spiritus vitae II.
Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik. Alfons Auer [u. a.] Hrsg. von Joseph Sauter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 144 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 9–28: Stoeckle, Bernhard: Normanerkenntnis und Normbestreitung. Bemerkungen zum Ethos der Gegenwart; S. 29–54: Auer: Alfons: Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung; S. 55–82: Gründel, Johannes: Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Normen; S. 83–101: Ruf, Ambrosius, OP: Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen; S. 102–124: Hofman, Rudolf: Was ist Sittlichkeit? Zur Klärung des Begriffs; S. 125–143: Stoeckle, Bernhard: Christlicher Glaube und Ethos der Zukunft.
Delhaye, Philippe: L'option fondamentale en morale. – Studia moralia XIV, 1976, 47–62; p. 121–133: Caffarra, C.: Teologia morale e scienze positive; p. 135–157: O'Riordan, Sean: The teaching of the papal encyclicals as a source and norm of moral theology: a historical and analytic survey.
Teichtweier, Georg: Moral wieder gefragt. Gesellschaft, Gewissen, Norm, Sünde. – Aschffbg: Pattloch (1976). 200 S. = Der Christ in der Welt V, 7a/b.
Rigali, Norbert J.: Toward a moral theology of social consciousness. – Horizons IV, 1977, 169–181.
Ochs, Carol: Behind the sex of God. Toward a new consciousness. – Transcending matriarchy and patriarchy. – Boston: Beacon Press (1977). XIII, 177 p.; $ 9,95.
Gyr, Constantin: Gewissensentscheid in der klinischen **Krankenpflege.** Ein moraltheologischer Beitrag zur Frage der Berufsethik des Krankenpflegepersonals. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1977. 353 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 98; kart. sfr 62,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Bibliographia internationalis spiritualitatis. A Pontificio Instituto Spiritualitatis O.C.D. edita. IX: **1974.** – R: Ed. del Teresianum 1977. XX, 577 p.; Lire 25 000.
Philippart, Guy: Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques. – Turnh: Brepols 1977. 138 p. = Typologie des sources du Moyen Age occidental XXIV/XXV.
Gamber, Klaus: Der **Zeno**-Kult in **Regensburg.** Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums in Bayern. – Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XI, 1977, 7–24.
Thomson, Rodney M.: Geoffrey of Wells. De Infancia sancti Edmundi ‹BHL 2393›. – AnBoll XCV, 1977, 25–42; p. 43–71: Dubois, Jacques: A la recherche de l'état primitif du martyrologe d'**Usuard.** Le manuscrit de Fécamp; p. 72: Halkin, F.: Saint **Thalélée**, anachorète ou martyr?; p. 73–90: Wenger, Antoine: Une homélie inédite

‹de **Sévérien** de **Gabala**?› sur l'Épiphanie; p. 91–100: Straeten, Joseph van der: Le recueil de miracles de S. Martin attribué à Herberne.

Kapfhammer, Günther: S[ank]t **Leonhard** zu Ehren: vom Patron der Pferde, von Wundern u. Verehrung, von Leonhardifahrten u. Kettenkirchen. – Rosenheim: Rosenheimer 1977. 207 S.; Ill. (z. T. farb.) = Rosenheimer Raritäten; Lw. DM 25,–.

Peri, Vittorio: Βιογίλιος = Sapientissimus. Riflessi culturali latino-greci nell'agiografia bizantina. – Italia medioevale e umanistica XIX, 1976, 1–40.

Demm, Eberhard: Zur Rolle des **Wunders** in der Heiligkeitskonzeption des Mittelalters. – AKG LVII, 1975, [ersch. 1977,] 300–344.

Verdeyen, P., SJ: La théologie mystique de **Guillaume** de **Saint-Thierry**. – OGE LI, 1977, 327–366.

S[an] **Antonio** di **Padova** fra storia e pietà. Colloquio interdisciplinare su "il fenomeno antoniano". – Padova: Ed. Messagero 1977. 527 p. = Centro Studi Antoniani I.

Bourgerol, Jacques Guy, OFM: L'aspect original de l'*Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps. – Antonianum LII, 1977, 309–325.

Tillmans, W. G.: De paradijssymboliek als leidraad in de opbouw van het "Cántico Espiritual" van San **Juan** de la **Cruz**. – Bijdr XXXVIII, 1977, 376–414.

Costa, Maurizio, SJ: "Misión" y "Comunidad apostólica" en la Compañía de Jesús. – Manresa XLIX, 1977, 195–213; p. 215–228: García Madariaga, José Ma., SJ: ¿Entra la materia doctrinal como objeto propio del 4.° Voto?; p. 229–248: Iturrioz, Jesús, SJ: Dios en todas las personas. En torno al 4.° Punto de la "Contemplación para alcanzar amor".

Chevallier, Marjolaine: Bibliographie des ouvrages mystiques édités par P. **Poiret**. – Revue d'histoire de la spiritualité XXXVII, 1977, 317–340.

Wickert, Ulrich: Die Heilige, die sich als rückkehrend begreift. Ein Versuch, **Therese** von **Lisieux** zu verstehen. – Theologia viatorum XIII, 1975/76, B (1977), 275–308.

Süssman, Cornelia – Irvin Süssman: Thomas **Merton**. The daring young man on the flying belltower. – NY: Macmillan; Lo: Collier Macmillan (1976). 176 p.

Gutiérrez, Domingo-Javier A.: La Vida común religiosa. Momentos culminantes de su evolución histórica. – Apollinaris L, 1977, 110–148. 378–404.

Metz, Johann Baptist – Karl Rahner: Ermutigung zum Gebet. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 110 S.; kart. DM 10,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Tackett, Timothy: **Priest** and **parish** in the 18th century **France**. A social and political study of the Curés in a Diocese of Dauphiné **1750–1791**. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1977). XIII, 350 p.

Gestalten und Probleme katholischer Rechts- und Soziallehre. Beiträge von Clemens Bauer, Alexander Hollerbach, Adolf Laufs. – Pad: Schöningh 1977. 90 S. = Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft. N.F. XXIX.

Kirche und Katholizismus. **1945–1949**. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad: Schöningh 1977. 167 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 16,–; [enth.:] S. 9–25: Braun, Hans: Demographische Umschichtungen im deutschen Katholizismus nach 1945; S. 26–52: Beutler, Bengt: Die Stellung der Kirchen in den Länderverfassungen der Nachkriegszeit; S. 53–87: Volk, Ludwig: Der Heilige Stuhl und Deutschland 1945–1949; S. 88–108: Gotto, Klaus: Die katholische Kirche und die Entstehung des Grundgesetzes; S. 109–133: Forster, Karl: Neuansätze der gesellschaftlichen Präsenz von Kirche und Katholizismus nach 1945; S. 134–163: Baadte, Günter: Diskussionsbericht.

Églises et groupes religieux dans la société française. Intégration ou marginalisation. Cinquième colloque du Centre de Sociologie du Protestantisme, Strasbourg, 7–9 octobre 1976. – Strasb: CERDIC-Publ. 1977. 329 p. = Université des Sciences Humaines de Strasbourg = Hommes et Eglise VIII = Annuaire du CERDIC 1976; F 75,–.

Clark, Elizabeth – Herbert Richardson: **Women** and religion. A feminist sourcebook of Christian thought. – (NY:) Harper & Row (1977). VIII, 296 p.; $ 5,95.

Ernst, Eldon G.: Without help or hindrance. Religious identity in American culture. – Phil: The Westminster Pr. (1977). 239 p.

Chenu, Bruno: Dieu est noir. Histoire, religion et théologie des **Noirs américains**. – P: Le Centurion (1977). 319 p.; F 48,–.

Henderson, George: A religious foundation of **human relations**: Beyond games. – Norman: Univ. of Oklahoma Press (1977). XI, 305 p.; $ 9,95.

Mockenhaupt, Hubert: Kirche und industrielle Arbeitswelt. Zehn Persönlichkeiten der katholisch-sozialen Bewegung. – Leutesdorf am Rhein: Johannes-Verl. (1977). 166 S.

Betten, Neil: Catholic activism and the industrial worker. – Gainesville: Univ. Pr. of Florida (1976). X, 191 p. = A Florida State University Book; $ 10,–.

Taylor, John V.: Enough is nough. A biblical call for moderation in a consumer-oriented society. – Minneapolis/Minnesota: Augsburg Publ. House (1977). 124 p.; $ 3,50.

Altner, Günter: Das Kreuz dieser Zeit. Von den Aufgaben des Christen im Streit um die **Kernenergie**. – (Mchn:) Kaiser (1977). 82 S.

Atomenergie – Herausforderung an die Kirchen. Texte, Kommentare, Analysen. Hrsg. von Günter Altner unter Mitarbeit von Günter Richter. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1977). 311 S. = Grenzgespräche VII.

Jensen, Ole: Unter dem Zwang des Wachstums. Ökologie und Religion (I vaekstens vold. Økologie og religion, dt.) – (Mchn:) Kaiser (1977). 168 S.; kart. DM 18,–.

XIII. Kirchenrecht

Huizing, Peter: Sacramentum et ius. – Convivium utriusque iuris. Alexander Dordett zum 60. Geburtstag . . ., Wien 1976, 125–129; S. 131–136: Ewers, Heinz: Der Begriff des Ordo publicus im kirchlichen Bereich; S. 137–147: Primetshofer, Bruno: Zur Frage nach dem Normadressaten im kanonischen Recht; S. 149–164: Socha, Hubert, SAC: Grundlegung des Ius Divinum der bischöflichen Apostelnachfolge; S. 165–181: Leitmaier, Charlotte: Die Assenspflicht des gläubigen Katholiken. Einige rechtliche Betrachtungspunkte; S. 185–193: Plöchl, Willibald M.: Joseph Zhishman, der erste Ostkirchenrechtler an der Wiener Juristenfakultät; S. 195–208: Schmitz, Heribert: Der Beitrag der Zweiten Sektion der Apostolischen Signatur zur Lehre vom actus administrativus; S. 209–221: Fransen, Gérard: Les Quaestiones Cusanae, questions disputées sur le mariage; S. 223–241: Strigl, Richard A.: Cautiones fictae, Abgesang auf ein Problem; S. 243–254: Mosiek, Ulrich: Metus ab intrinseco incussus als Ehenichtigkeitsgrund; S. 255–260: Eisenhofer, Heinrich: Zur Rota-Rechtsprechung über das Motu proprio „Causas Matrimoniales"; S. 261–269: Holböck, Carl: Irrwege und Umwege eines Eheprozesses durch 30 Jahre; S. 271–283: Schwendenwein, Hugo: Der Schutz kirchlicher Verschwiegenheitspflichten im kanonischen Prozeß; S. 285–300: Geringer, Karl-Theodor: Die freie Beweiswürdigung im Kollegialgericht; S. 301–315: Neumann, Johannes: Das Lehrbeanstandungsverfahren bei der Deutschen Bischofskonferenz; S. 319–333: Weiler, Rudolf: Religionsfreiheit im sozialistischen Staat? Theorien, Aporien und Überlegungen; S. 335–352: Schima, Johann, jun.: Zur Funktion der kirchlichen Autonomie nach Art. 15 des österreichischen Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte des Staatsbürgers ‹StGG›; S. 353–366: Potz, Richard: Öffentlichkeitsrecht – Verbandstätigkeit – Öffentlichkeitsauftrag. Überlegungen zum Verhältnis von Staat u. Kirche in Österreich; S. 367–380: Gampl, Inge: Österreichisches Staatskirchenrecht 1918 bis 1920; S. 381–397: Schnizer, Helmut: Institutionelle Grenzen vertraglicher Bindungen der Kirche; S. 399–415: Scheuermann, Audomar: Das Bayerische Konkordat 1924 bis 1974; S. 417–451: May, Georg: Verträge deutscher Bischöfe mit der Bundesrepublik Deutschland und den deutschen Bundesländern; S. 453–457: Selb, Walter: Kirchliches Vermögen in der persischen Kirche.

Giacchi, Orio: La norma nel diritto canonico. – EJC XXXIII, 1977, 7–22.

D'Ostilio, Francesco: L'incompatibilità degli Uffici nell'Ordinamento giuridico canonico. – Apollinaris L, 1977, 346–377.

Amore, Agostino, OFM: La canonizzazione vescovile. – Antonianum LII, 1977, 231–266.

Carrillo Aguilar, Alfonso: Problemática de la forma canónica del matrimonio y sugerencias para un "Ius condendum". – REDC XXXIII, 1977, 39–71.

Wirth, Paul: Das Verhalten als Beweismittel in Simulationsverfahren unter bes. Berücks. der Rechtssprechung der S. R. Rota. – OeAKR XXVII, 1976, 145–163.

Timpe, Nikolaus: Zur Frage der Hinführung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt . . ., Leipzig 1977, 639–671; S. 673–688: Löbmann, Benno: Das Ehescheidungsverbot Jesu im Hinblick auf die Eheauffassung in der orientalischen und lateinischen Kirche.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Peitzmeier, Josef: Empirische Anthropologie im Dienste der Seelsorge. Arbeiten zur Pastoralpsychologie von Joseph Peitzmeier. Aus Anlaß seines 80. Geburtstages am 7. Juli 1977 hrsg. und eingel. von Josef Schwermer. – Salzkotten: Meinwerk-Verlag 1977. 200 S.

Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR. (Hrsg. im Auftrag der Berliner Bischofs-Konferenz.) – B: Morus-Verlag (1977). 306 S.

Creating an international **ministry**. Ed. by John E. Biersdorf. – Nashv: Abingdon Pr. (1976). 237 p.

Schnepel, Erich: Charismatische **Gemeinde**. Theorie der Wirklichkeit. – Wupp: Brockhaus (1977). 78 S. = ABC Team A CXXXIV.

Ullrich, Lothar: Ökumene im Bereich der Gemeinde. – Dienst der Vermittlung. Festschrift zum 25jähr. Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt . . ., Leipzig 1977, 533–597; S. 599–619: Friemel, Franz Georg: Zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei oder der Pfarrer als „Chef"; S. 621–636: Egenolf, Hans-Andreas: Die Osterpredigt in der neuen katholischen Predigtliteratur.

Ferrari-Toniolo, Agostino: Mondo e fede oggi. Per l'azione di evangelizazzione e di civilizzazione con la promozione umana. – (R:) Città Nuova Editrice – Pont. Univ. Lateranense (1976). 294 p. = Il fatto religioso nella storia della salvezza IV; Lire 4500.

García Extremeño, Claudio: Evangelización dominicana y sociedad actual. – Studium XVII, 1977, 327–344.

Human life: Problems of birth, of living, and of dying. Ed. by William C. Bier. – NY: Fordham Univ. Press (1977). X, 295 p. = The pastoral psychology series IX.

Riedel, Heinrich: Kampf um die Jugend. Evangelische **Jugendarbeit 1933–1945**. – Mchn: Claudius Verl. (1976). XXII, 381 S., 91 Abb. auf Taf.

Schnatterbeck, Werner: Aspekte kirchlicher Jugendarbeit in der Deutschen Demokratischen Republik. Eine Materialsammlung. – Mchn: Vögel 1977. 112 S. = Politik und politische Bildung.

Doherty, M[ary] Michael: Spiritual dimensions in teaching high school religion. – NY: Alba House, Society of St. Paul (1976). IX, 158 p.; $ 4,95.

Marranzini, Alfredo, SJ: La **catechesi** per il nostro tempo: il V Sinodo dei vescovi. – Rassegna di teologia XVIII, 1977, 521–540.

Angermeyer, Helmut: Die Kategorien der Erfahrung und der Religionsunterricht. – Verstehen und Verantworten. Hermeneutische Beiträge aus den theologischen Disziplinen . . ., Stu (1976), 141–171.

Heine, Susanne: Biblische Fachdidaktik. Neues Testament. Eine didaktische Theorie biblischer Inhalte. Die Methoden biblischer Interpretationen. Lernziel: souveräner Umgang mit der Bibel. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1976). 253 S.

Berg, Horst Klaus: Lernziel: Schülerinteresse. Zur Praxis der **Motivation** im Religionsunterricht. – (Stu:) Calwer Verlag; (Mchn:) Kösel-Verlag (1977). 240 S. = Religionspädagogische Praxis XX.

Stock, Hans: Elementare Theologie als Voraussetzung religionspädagogischer Praxis. – EvE XXIX, 1977, 328–342; S. 342–357: Dienst, Karl: Religionsunterricht u. religiöse Erfahrung; S. 365–376: Pohlmann, Dietmar: Narrative Theologie in gegenwärtigen Lernsituationen; S. 376–386: Ulonska, Herbert: Identität u. Rolle des Religionslehrers in der Phase religiöser Sekundärsozialisation.

Sorger, Karlheinz: Zum Problem der Funktionalisierung biblischer Texte. – Religionspädagogische Beiträge I, 1978, 59–70; S. 71–103: Schnider, Franz: / Werner Stenger: Überlegungen zur Transformation biblischer Texte am Beispiel des Gleichnisses von den Talenten ‹Mt 25, 24–30; Lk 19, 11–27›; S. 104–133: Zirker, Hans: Biblische Fiktionalität und Wahrheit.

Leibundgut, Hektor: Bemerkungen zur Bedeutung der Ethik im problemorientierten Religionsunterricht. – ZevE XXI, 1977, 21–33; S. 34–45: Wegenast, Klaus: Gehorsam in der Familie als Thema des Religionsunterrichts. Kritisches zu zwei Unterrichtsmodellen.

XV, Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik u. kirchl. Kunst)

Jetter, Werner: Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 334 S.

Agrelo, Santiago, OFM: Evolución textual de la oración. «Huius nos, Domine, sacramenti» del sacramentario «**Gelasiano**». – Antonianum LII, 1977, 267–288.

Unterkircher, Franz: Zur Ikonographie und Liturgie des **Drogo**-Sakramentars. Paris, Bibliothèque nationale, Ms. Lat. 9428. – Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1977. 100 S. = Interpretationes ad Codices I; ÖSch 390,–.

Brovelli, Franco: I contenuti dell'avvento nel nuovo Messale **Ambrosiano** – Confronto con il Messale Romano di Paolo VI. – SC CV, 1977, 431–456.

Weißenberger, Paulus, OSB: Eine Brevierhandschrift des **16.** Jahrhunderts aus der Abtei **Neresheim** und ihr Kalendar. – Jahrbuch des Vereins f. Augsburger Bistumsgeschichte XI, 1977, 99–111.

Maxwell, Jack Martin: Worship and reformed theology. The liturgical lessons of Mercersburg. – Pittsburg, Penns.: The Pickwick Press (1976). X, 486 p. = Pittsburgh theological monograph series X; $ 7,50.

Spinks, Bryan D.: Christian worship or cultural incantations? – Studia liturgica XII, 1977, 1–19; p. 20–33: Wainwright, Geoffrey: Christian worship and Western culture; p. 34–45: Faber, Heije: Psychological sidelight upon the liturgy; p. 46–64: Wallwork, Norman: The psalter and the divine office.

Sequeira, A. Ronald: Spielende Liturgie. Bewegung neben Wort und Ton im Gottesdienst am Beispiel des Vaterunsers. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1977). 222 S. = Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica; kart. DM 40,–.

Shepherd, Massey H[amilton]: The psalms in Christian worship. A practical guide. – Minneapolis/Minnesota: Augsburg Publ. House (1976). 128 p.; $ 3,95.

Kretschmar, Georg: Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne. – MD CXXXII, 1977, 7–32; p. 33–54: Gy, Pierre-Marie: La notion chrétienne d'initiation. Jalons pour une enquête; p. 55–78: Wainwright, Geoffrey: L'initation chrétienne dans le mouvement œcuménique; p. 79–102: Clerck, Paul de: L'initiation chrétienne entre 1970 et 1977. Théories et pratiques; p. 103–135: Bourgeois, Henri: L'Eglise est-elle initiatrice?; p. 136–140: Vinck, Honoré: Sur l'âge de la confirmation. Un projet de décret au Concile Vatican I; p. 141–155: Rousseau, André: Hérédités sociales et initiation religieuse.

Kolb, Karl: Wehrkirchen und Kirchenburgen in **Franken.** – Wü: Echter 1977. 174 S., zahlr. Ill., Kt.; Pp. DM 35,–.

Perger, Richard – Walther Brauneis: Die mittelalterlichen Kirchen und Klöster **Wiens**. – Wien, Hbg: Zsolnay 1977. 335 S., 82 Ill. u. graph. Darst. = Wiener Geschichtsbücher XIX/XX; Lw. DM 34,–.

Duby, Georges: Sankt Bernhard, die Kunst der **Zisterzienser** (Saint Bernard, l'art cistercien, dt.). [Aus d. Franz. von Ursula Herr.] – P: Arts de Métiers Graphiques; Genf: Weber 1977. 220 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.), graph. Darst. Kt. = Die großen Erbauer I; Lw. DM 98,–.

Belting, Hans: Die Oberkirche von **San Francesco** in Assisi. Ihre Dekoration als Aufgabe u. die Genese einer neuen Wandmalerei. – B: Mann 1977. 254, 120 S.; zahlr. Ill. (z. T. farb.) graph. Darst.; Lw. DM 99,–.

Triumphkreuz im Dom zu **Lübeck.** Ein Meisterwerk Bernt **Notkes.** Mit Beitr. von Karlheinz Stoll, Ewald M. Vetter, Eike Oellermann. Aufnahmen von Helmut Göbel. – Wiesb: Reichert 1977. 100 S., Ill. (z. T. farb.); DM 18,–.

Schulze, Jörg: Kirchenbauten des **19.** Jahrhunderts im alten **Siegkreis.** – Köln: Rheinland-Verlag; Bonn: Habelt [in Komm.] 1977. 302 S., 160 Ill. u. graph. Darst. = Arbeitshefte / Landeskonservator Rheinland XXI; kart. DM 28,50 [Diss., Aachen]

Kommunale und kirchliche Zentren = Community and church centres. Mit Beitr. von Dieter Brezger . . . – Stu: Krämer 1977. 4, XVI, 116 S., zahlr. Ill. u. graph. Darst. = Architektur-Wettbewerbe XCII; kart. DM 23,50.

Anschriften der Mitarbeiter

Doz. Dr. Wilhelm Averbeck, Kleine Domsfreiheit 3, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7851 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Theolfried Baumeister OFM, Zietenring 18, 6200 Wiesbaden; Prof. DDr. Wolfgang Beinert, Drohnenweg 5, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Kath.-Theologische Fakultät der Universität Augsburg, Hl.-Kreuz-Str. 3, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Rudolf Brummer, Kemptener Str. 23, 8000 München 71; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22 rue des Fleurs, F-31068 Toulouse Cedex 01; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Doz. Dr. Holsten Fagerberg, Luthagsesplanaden 14, S-75225 Uppsala; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, 8700 Würzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei vom Hl. Kreuz, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn; Wiss. Ass. Joachim Herten, Mühlenkamp 23, 4401 Westbevern; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Dr. phil. h. c. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Niels-Steensen-Kolleg, Philippi-Str. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Dr. Dr. Alfred Krömer, Talstr. 31, 7800 Freiburg; Prof. DDr. Josef Lenzenweger, Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien; Prof. Dr. Ekkehard Mühlenberg, Nikolausberger Weg 5 b, 3400 Göttingen; Prof. DDr. Hubert Müller, Hofmühlstr. 5, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8833 Eichstätt; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Doz. Dr. Ernst Ribbat, Julius-Leber-Str. 4, 4400 Münster; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Beda Thum OSB, Erzabtei St. Peter, Postfach 113, A-5010 Salzburg; Dr. Norbert Trippen, Priesterseminar, Eintrachtstr. 166, 5000 Köln; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Dorbaumstr. 86, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, Piazza S. Maria Maggiore 7, Pontificio Instituto Orientale, I-00185 Roma; Prof. Dr. Karl-Heinz Weger SJ, Hochschule für Philosophie, Kaulbachstr. 33, 8000 München 22; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Inland incl. 6 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1978 – Printed in Germany
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.