

1. Fundamentaltheologie

Waldenfels, Hans, *Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte*. 8° (215 S.) Freiburg-Basel-Wien 1970, Herder. 19.— DM. — Das Buch, das „im Dienst der Erwachsenenbildung“ entstanden ist, will „eine Handreichung und Orientierungshilfe sein für all diejenigen, die im ehrlichen Gespräch mit erwachsenen Mitgläubigen in Geduld die heutige Krise mit austragen wollen“ (6). Diesen Zweck erfüllt das Buch sehr gut. Wohltuend ist besonders die positive Grundeinstellung, die in den Darlegungen deutlich wird: Bei aller Offenheit und Bereitschaft zur notwendigen Kritik bemüht sich der Verf. doch vor allem, einen Weg aufzuzeigen, auf dem die einzelnen Fragen bewältigt werden können. Die Antworten werden aus der heutigen Theologie heraus entwickelt, wobei jeweils die zukunftsweisenden Tendenzen herausgearbeitet werden. Deutlich wird auch auf Gefahren gegenwärtiger theologischer Positionen hingewiesen, und zwar keineswegs nur in einer Richtung. — Die behandelten Themen werden aus den sechs Kapitelüberschriften sichtbar: Glaube in moderner Zeit; Gottesglaube in der Krise; Von der Sprache des Glaubens; Glaube an Jesus Christus; Kirchlicher Glaube; Verbindlichkeit und Freiheit des christlichen Glaubens. — Die geistige Mitte des Buches bildet zweifellos das Kapitel über Jesus Christus (95—130). Hier wird mit Recht der Akzent auf das gelegt, was durch Jesu Leben und Sterben und durch Ostern in der Menschheit angestoßen worden ist und was mit dem Begriff der Freiheit (116) umschrieben werden kann. Nach Meinung des Verf. müßte entschieden das verkündet werden, was Jesus „an dieser Welt und für diese Welt getan hat“ (118). Erst von dorthin können Begriffe wie „Menschwerdung Gottes, Offenbarung Gottes, Erlösung“ verständlich werden. — Bei verschiedenen Punkten wünschte man sich natürlich eine weitergehende Diskussion. Ihre Durchführung hätte aber den Rahmen dieser „Orientierungshilfe“ gesprengt.
E. Kunz, S. J.

Ebeling, Gerhard, *Einführung in die theologische Sprachlehre*. Kl. 8° (264 S.) Tübingen 1971, Mohr. 14.80 DM. — Die Krise des Christentums und unserer Zeit überhaupt ist durch den Überdruß am Wort gekennzeichnet. Unser Verhältnis zur christlichen Sprachüberlieferung ist durch den geschichtlichen Wandel im Wirklichkeitsverständnis gestört. Zur Aneignung der christlichen Sprachtradition in ihrem genuinen Sinn scheint es heute eines außerordentlich reflektierten Bildungsvorganges zu bedürfen. Aber wird nicht gerade dadurch aus dem Glauben eine intellektuelle Leistung, die man schon aus Gründen der dazu erforderlichen Begabung und Zeit nicht jedermann zumuten kann? Wenn dieses Dilemma endgültig ist, bedeutet es die Selbstauflösung des christlichen Glaubens. Denn eine Gewißheit für Leben und Sterben darf nicht von solchen Bedingungen abhängig sein; und was soll ein Glaube, der nicht für jedermann verständlich ausgesagt werden kann? Ein damit zusammenhängendes Problem ist die Frage nach dem Praxisbezug des christlichen Glaubens. Auch hier entsteht der Eindruck, daß die für den Glauben erforderliche Reflexion nur zu einer Interpretation, aber nicht zu einer Veränderung der Verhältnisse führt, ja diese verhindert. Gegenüber einem verträumten Christentum, das sich den wirklichen Fragen nicht stellt, könnte man selbst gewaltsamen Ausbrüchen von Unbesonnenheit noch eher recht geben. Doch sind dies falsche Alternativen. Wenn man der Frage, was der Glaube zu sagen hat, vorschnell ausweicht, fällt man dem unzureichenden Wortverständnis, dem man entrinnen will, zum Opfer. G. Ebelings Einführung in theologische Sprachlehre ist ein fundamentaltheologischer Versuch, das Verhältnis von Glaube und Verstehen sowie von Glaube und Wirklichkeit weniger traditionell

theoretisch, sondern erfahrungsbezogener zu bedenken, als es in einer Theologie der Fall ist, die zu den genannten Dilemmata führt. Er sucht einen Ort zu erreichen, wo die Sache des Glaubens in unüberbietbar einfacher Weise zur Geltung kommen kann. Es müßte sich dann allerdings um ein solches Verständnis von Glauben handeln, dem sich zu überlassen nicht gestatten würde, dabei stehenzubleiben. Gemeint ist etwas anderes als eine „Kurzformel“, die man als Schibboleth zu rezitieren hätte, wenn ein mißtrauischer Mitchrist Parole fordert: eher eine Situationsangabe in bezug auf den Glauben. Aber die Bildungsanforderungen des Glaubens würden nicht mehr zu einer Voraussetzung für den Glauben gemacht, sondern sie würden erst aus dem Glauben folgen, so daß der Glaube dann in der Tat humane Bildung und geschichtliches Denken freisetzt und fördert. Es handelt sich dabei um eine für die Theologie Ebelings bestimmende Denkfigur, wonach ein wirkliches Eingehen auf bestimmte Sachverhalte über diese hinausweist. Wer etwa mit Sprache zu tun bekommt, bekommt mit mehr zu tun als mit der Sprache allein. Oder das Wort „Gott“ steht, um zu bestreiten, daß man wirklich von der Welt redet, wenn man nur von der Welt redet. — Der Ort eines solchen Grundverständnisses von Glauben wäre in der *Konvergenz der Sprachlichkeit der vom Menschen erfahrenen Welt und der allein im Wort mitteilbaren Sache des Glaubens* gegeben. Um dies aufzuweisen, entwickelt Ebeling zunächst die Grundzüge einer „Sprachlehre von umfassendstem Horizont“ (188), die die Unterscheidung von Theorie und Praxis transzendiert und auch den Bedenken gegenüber bloßer Sprachlehre standhalten kann, wie sie sich angesichts der traditionellen Formen von Sprachlehre (Grammatik, Rhetorik, Dialektik einerseits, Sprachanalyse und herkömmliche Hermeneutik andererseits) einstellen. Die Struktur einer solchen Sprachlehre ist durch die Grundform sprachlicher Mitteilung („ich / sage / etwas / zu dir“) vorgezeichnet und wird von Ebeling anhand der Stichworte *Ermächtigung* (des Redenden), *Verantwortung* (der Rede in ihrer Situation), *Verstehenszumenung* (in bezug auf die in Rede stehende Sache) und *Verständigung* (mit dem Angeredeten) erläutert. Die Sprache ist das Menschlichste am Menschen. Alle Welterfahrung des Menschen ist letztlich sprachlich vermittelt, so daß zum Beispiel die Kritik an Zuständen direkt nur Kritik an deren Einschätzung sein kann. Am Phänomen der Sprache verdichtete sich die Geschichtlichkeit des Menschen. Verstehen, Verständigung, Frieden können, wenn überhaupt, dann nur auf sprachliche Weise zustande kommen; entsprechend groß ist die Macht der Lüge, dies alles zu verhindern. Das Kriterium rechter Sprache ist Wahrheit und ihr Ziel als Verständigung Liebe. Das eigentliche Vermögen von Sprache besteht darin, Verborgenes gegenwärtig zu machen; im äußersten Fall dasjenige zu sagen, was nur gesagt werden kann und sich überhaupt nicht anders „vorführen“ läßt. Von daher kann der Anspruch der Sprache des Glaubens, noch einmal in einer eigenen Weise von dem zu sprechen, was nur so zur Erfahrung kommen kann, daß es gesagt wird, im Horizont *allgemeiner* Sprachlehre als ein bedenkenswertes und der allgemeinen Erörterung fähiges Thema aufgewiesen werden. — *Theologische* Sprachlehre hat nun die Sprache der Welterfahrung und die des Glaubens auf ihr gegenseitiges Verhältnis hin zu bedenken. Denn die ganze Vielfalt dessen, was von sich aus nicht den Glauben zur Sprache bringt, ist dasjenige, innerhalb dessen die Sprache des Glaubens in mannigfachen Weisen des Aufnehmens und Verwerfens, des Ansprechens und Widersprechens lebendige Gestalt annimmt. Die Sprache des Glaubens kann nur „in, mit und unter“ der Sprache der Welterfahrung gebraucht werden; dagegen wird sie, wenn sie den Kontakt mit der sonstigen Sprache verliert, faktisch zur Sprache des Unglaubens („Religionismus“ als eine Spielart von Säkularismus). Von Jesus her ist das Kriterium der Sprache des Glaubens wie für alle Sprache, aber nun erst recht: Wahrheit und Liebe. Es geht im Glauben, der das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu ist, um nichts anderes als um die an das Wort gebundene *Erfahrung* einer solchen *Wahrheit*, die die *Freiheit* zur *Liebe* gewährt. Diese Gestalt nehmen jene bereits genannten vier Stichworte einer allgemeinen Sprachlehre in der theologischen Sprachlehre an. Theologische Sprachlehre verhält sich zur allgemeinen Sprachlehre ähnlich wie in der Tradition Theologie zur Philosophie. Gegenüber den theologischen Einzelfächern nimmt sie die fundamentaltheologische Aufgabe wahr. Sie will dazu dienen, Verstehenshindernisse zu beseitigen. Je intensiver man dieses meditative Buch liest, um so mehr erfährt man einen Reichtum, den zu bedenken man an kein Ende kommt.

P. Knauer, S. J.

Schillebeeckx, Edward, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. 8° (174 S.) Mainz 1971, Grünewald. 24.— DM. — Ein Buch der Auseinandersetzung und des Dialogs dieser Art war angesichts neuester Denkbewegungen wohl notwendig, die im Raum der Fachtheologie nur zögernd registriert werden. Die Absicht des Verf. mit diesem Versuch kommt im Untertitel deutlicher und zutreffender zur Geltung als in dem Begriff „Glaubensinterpretation“, der hier eher falsche Vorstellungen und Erwartungen wachruft. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis (5 f.) wirkt allerdings durchaus in gleicher Richtung und gibt damit auf die tatsächlichen Ausführungen nur einen recht ungenügenden Hinweis. Diese bestehen im 1. Teil „Glaubensinterpretation und ihre Kriterien“ (7—109) zunächst aus drei verschiedenen Aufsätzen aus den Jahren 1969—70 (20—47; 48—82; 83—109) sowie kurzen einführenden Texten (9—11; 13—19), dann im 2. Teil „Auf dem Wege zu einer kritischen Erweiterung der Hermeneutik“ (111—171) aus einem umfanglicheren 5. Kapitel, das wohl bisher noch nicht veröffentlicht war. Verf. bestimmt seine Absicht in verschiedener Weise; er möchte „einen informativen Überblick . . . bieten“ (23), sich „nur theologisch auf die nicht mehr wegzudenkende Tatsache dieses Pluralismus besinnen“ (49) oder „zuerst mit großer Aufmerksamkeit auf die Welt lauschen . . . um das Material zu sammeln, mit dem wir den Zugangsweg zum Christentum erschließen können“ (107). So versucht er „die schon klassisch gewordene geisteswissenschaftliche Hermeneutik“ (113) zu sehen in ihrer möglichen Relevanz für die Theologie, konfrontiert sie dann aber „mit den ‚kritischen Theorien‘ der sogenannten ‚Frankfurter Schule‘“ (113), da eine „theologische Besinnung auf den Beitrag dieser neuen Strömungen . . . die Theologie zu der Einsicht bringen“ (113) kann, daß Frohbotschaft nicht nur auf gläubige Wirklichkeitsinterpretation, sondern auch auf den Entwurf von Operationsmodellen abzielt für die Praxis, mithin „in der Theologie ein neues Verhältnis zwischen Theologie und Praxis zutage“ (113) tritt. So einheitlich, wie der Versuch sich äußerlich dem ersten Blick präsentiert, ist er also auch nach dem Willen des Verf. nicht, trotz der lobenswerten und erfolgreichen Bemühung, diese verschiedenen Beiträge in *einen* Zusammenhang zu bringen. Damit ist zumindest die oft beziehungslose Vielfalt gewisser Sammelbände umgangen und andererseits eine handgreifliche Illustration für einen Pluralismus gelungen, der aufgrund verschiedener Voraussetzungen zu unterschiedlichen Theologien kommt. Verf. hat sich mit dieser Tatsache ausführlich in seinem 3. Kapitel beschäftigt, wo es ihm um „Theologische Kriterien“ (48—82) geht. Die dort auf sprachlicher und philosophischer Grundlage entwickelte hermeneutische Dialektik zwischen Einheit und Pluralismus, Orthodoxie und Orthopraxie, Kontinuität und aktualisierender Neuinterpretation, zwischen der Überzeugung des einzelnen und der Funktion der Gemeinde usw. verwirklicht sich also in einem gewissen Sinn unmittelbar in den Versuchen des Verf. Hauptgrund dafür scheint die Tatsache zu sein, daß die einzelnen Beiträge wesentlich vom Gespräch mit je verschiedenen Partnern abhängig sind. Da findet sich zunächst die Sprachanalyse in ihren unterschiedlichen Formen, dann die philosophisch-geisteswissenschaftliche Hermeneutik und die theologische Hermeneutik der neueren protestantischen Theologie (vgl. die Namen 86, 89, 100). Auf die ‚Frankfurter Schule‘ als Gesprächspartner im 2. Teil wurde schon hingewiesen. Je aktueller und der Theologie ferner liegender diese Positionen sind, desto unvermeidlicher ist jeweils ein wenigstens knappes Referat; diese machen denn auch einen guten Teil des Buches und seines Wertes für den Theologen aus, selbst wenn die Anordnung der Informationen einige kräftige Fragezeichen fordert. Immerhin war die Anregung und der Versuch, diese Positionen draußen ernst zu nehmen, bei einer weithin akuten Gefahr gettohafter Isolierung der Theologie lebenswichtig. Da Verf. keineswegs behauptet, die anvisierte hermeneutische und kritische Theologie schon zu besitzen oder gar mit diesem Bändchen vorzulegen, ist es als Aufgabenstellung und als zwingende Anregung zu verstehen. In diesem Sinn steht man am Ende des Versuchs dann „Auf dem Wege zu einer kritischen Erweiterung der Hermeneutik“, die faktisch aus der „Konfrontation zwischen der kritischen Gesellschaftstheorie und der hermeneutischen, aktualisierenden Theologie“ (150) erwächst. Doch birgt der bis dahin vorgeschlagene Weg eine ganze Reihe Fragepunkte, von denen wenigstens einige hier noch zu nennen sind. — In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionen sucht Verf. Elemente zu gewinnen, die ihm einerseits das Anliegen wiederzugeben

scheinen, um das es geht, und die ihm andererseits brauchbar scheinen für einen systematischen Zusammenbau. So kann er in seiner Konstruktion Teile des Strukturalismus, der phänomenologischen und der linguistischen Sprachanalyse kombinieren; verbindet damit wieder — wenn auch auf anderer Ebene — Ergebnisse der geisteswissenschaftlichen und theologischen Hermeneutik verschiedenster Provenienz, um schließlich auch noch die Positiva der „kritischen Theorien“ zu berücksichtigen. Es scheint fraglich, ob die Vertreter der so herangezogenen Strömungen mit der gebotenen Darstellung, mit den Kombinationsmöglichkeiten und mit dem tatsächlichen Versuch so, wie er vorliegt, einverstanden sind. Und führt das wirklich zu einer Theologie, die „nicht zu einer von keinem Außenstehenden mehr verstandenen esoterischen Wissenschaft“ (147) entartet? Die vom Verf. für Theologie gebotene Umschreibung (156) dürfte jedenfalls gegen diese Gefahr nur eine schwache Hilfe bieten. Die durchgängig starke Betonung der Praxis als Kriterium, Ergänzung, Korrektiv usw. bleibt eben doch nicht mehr als Theorie der Praxis, für die nicht nur die Wirkung, sondern sogar in gewisser Weise der Sinn völlig offenbleiben muß. Ob hier zu Recht eine persönliche Option als Motor den Prozeß wieder in Gang bringen oder ihn am Laufen halten kann, braucht nicht weiter verfolgt zu werden. Diese Notwendigkeit wirft auf jeden Fall die Frage auf, ob nicht Praxis als Bestätigungsprinzip (durch Verifikation bzw. Falsifikation) im Grunde die restaurativ-bewahrende Tendenz an die Spitze stellt, die man sich denken kann. Diese andeutenden Fragen sind nur Beispiele für die Anregungen, die der Versuch bietet. Daß und in welchem Sinn eine solche Auseinandersetzung notwendig ist, wurde schon gesagt; gegenüber der Art, wie Verf. Elemente übernimmt, wie er wertet und systematisiert, bleiben Reserven, da hier der „Optimismus der Vernunft“ (131), von dem gelegentlich die Rede ist, doch zu sehr abgefärbt zu haben scheint. Im ganzen muß gesagt werden, daß hier wichtige Fragen, die noch vor jeder theologischen Bemühung liegen, klar herausgearbeitet werden, daß vor allem von der Sprache des Glaubens und der Theologie sich heute Probleme ergeben, die von vornherein zu sehen und möglichst zu vermeiden sind. Das klassische fundamentaltheologische Programm hat einige neue Dimensionen aufzuweisen, nachdem die Selbstverständlichkeit einer ganzen Reihe weiterer Selbstverständlichkeiten fragwürdig geworden ist. Man kann hier nicht so tun, als habe sich doch nichts geändert. Für diese Lektion wird man Verf. Dank wissen. — Zwei kritische Punkte bleiben am Schluß, für die Verf. aber wohl nicht in erster Linie verantwortlich ist. Einmal sind die beigefügten Register (172, 173 f.) wegen ihrer Unvollständigkeit völlig unbrauchbar und geben einen falschen Eindruck. Statt dieses Personen- und Sachregisters wäre ein Verzeichnis der benützten und zitierten Literatur nicht nur wünschenswerter und hilfreicher gewesen, sondern einfach notwendig, wenn man bei den zahlreichen allgemeinen Verweisen dem Leser mühseliges Suchen hätte ersparen und ihm einen raschen Überblick über Partner und Werke hätte erlauben wollen, die für das Gespräch des Verf. wesentlich sind. Der zweite Punkt betrifft den Preis dieses Bändchens, zu dem weiterer Kommentar überflüssig ist.

Karl Neufeld, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Trilling, Wolfgang, Vielheit und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments (Unterweisen und Verkünden, Bd. 3). 8° (156 S.). Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, Benziger Verlag. 9.80 DM. — In sechs Abschnitten nimmt der Verfasser Stellung zur Exegese des Neuen Testaments, besonders der Evangelien; ein siebter gibt Anregungen zur „Stoffwahl und Stoffbehandlung für den Bibelunterricht“ (140—156). Hier ein Blick auf die exegetischen Abhandlungen. 1. „Die Verschiedenheit der Evangelien in ihrer theologischen Bedeutung“ (9—32). Die vier Evangelien (auch Joh steht wesentlich im gleichen Genus) künden und bezeugen (als „Kerygma“ und „Martyrion“) in literarisch und theologisch je eigenständiger Weise die Heilsgeschichte (das Christusgeheimnis) in der Sphäre der apostolischen Vollmacht. „Kerygma“ und „Martyrion“ werden begrifflich genau bestimmt und zugleich in ihrer unlöslichen Verschlungenheit herausgestellt. — 2. „Vielfalt und Einheit im Neuen Testament“ (32—60). Die Vielfalt zeigt sich in

der verschiedenen Ausprägung desselben evangelischen Stoffs; sie ergab sich in dem gestuften Überlieferungsprozeß; einige treffliche Beispiele (die beiden Gleichnisse vom Sämann und vom Unkraut unter dem Weizen, das Logion Mk 4, 24/Lk 6, 38c, der Seewandel) erläutern den Sachverhalt; die Vielfalt wird auch erkennbar an durchgehenden theologischen Themen, zum Beispiel in der Frage des „Gesetzes“. Die Vielfalt zerreißt aber nicht eigentlich die Einheit: Die verschiedenen Artikulationen des Jesusbekenntnisses (Christus, Menschensohn, Herr, Logos-Sohn) bestätigen dasselbe große Thema, daß Jesus, sein Kommen und sein Werk, die schlechthin entscheidende Heilstatsache ist, von wo aus die Sicht frei wird auf das Verhältnis von Gott und Welt, auf die Wirklichkeit der Geschichte. Die Einheit gründet im apostolischen Charakter des Neuen Testaments, der nicht nur dogmatisch festliegt, sondern irgendwie auch am Text ablesbar ist: Die nachösterlichen „Formen“ können (und müssen noch mehr) überstiegen werden in die vorösterliche Zeit; der Christus des Glaubens wird identifiziert mit dem Jesus der Geschichte; die Verkündigung wird rückgebunden an das apostolische Zeugnis; das Ganze der Schrift ist erwachsen „aus dem Mutterboden lebendiger Glaubensüberlieferung“, die sich treu bewahrte unter der apostolischen „Kontrolle“ und „in legitimer Freiheit“ lebendig blieb durch das prophetische Charisma. Bei diesem Verhältnis zur urchristlichen Glaubenstradition wird die Schrift nur innerhalb der lebendigen Glaubens- und Tradition der Kirche bewahrt und verstanden werden. — 3. „Legitimität und Ort der Frage nach dem „geschichtlichen Jesus““ (61—82). Die Legitimität kann nicht bezweifelt werden. Denn da der christliche Glaube sich auf geschichtliche Ereignisse und eine geschichtliche Person gründet, ist es billig, daß dem kritischen und wissenschaftlichen Denken unserer Zeit diese geschichtliche Grundlage mit Hilfe kritisch-historischer Methode sichtbar gemacht wird. Es wäre sonst der Verdacht des Mythos oder der bloßen Weltanschauung gegeben. Aber die Forderung der historischen Aufweisbarkeit ist am rechten „Ort“ zu stellen, d. h. anhand der neutestamentlichen Berichte, so wie sie uns gegeben sind, damit von vornherein keine unangemessenen Vorstellungen damit verbunden werden. Diese Berichte sind keine protokollarischen Tatsachenberichte. Sie künden die Heilsbedeutung des Geschehens, die allein dem Glauben im Licht von Ostern zugänglich wurde. Und sie tun das mit je verschiedener Blickrichtung. Sie gehen dabei ihrerseits zurück und stützen sich auf die Sammlung und Formung der Jesus-Überlieferung in den christlichen Urgemeinden. Grundsätzlich ist nun zu sagen, daß man von hieraus vorstoßen kann zu den wirklichen Ereignissen des Lebens Jesu. „Das ergibt sich nicht nur aus dem geringen zeitlichen Abstand zu den Ereignissen, sondern auch daraus, daß die Apostel (im weitesten Sinn) nicht nur verkündigt haben, sondern auch stets etwas bezeugten“ (72). Das, was aus dem Glauben gesagt werden sollte, bezog sich immer auf geschichtliche Ereignisse und die geschichtliche Person Jesu. Diese Hauptsache kann mit Sicherheit gesagt werden; sie schließt schon den Mythos und die Ideologie aus. Aber darüber hinaus muß auf Grund der Verschiedenartigkeit der Texte auch profan-wissenschaftlich nach den historisch faßbaren Daten gefragt und gesucht werden. Verf. gibt dann einen Überblick über die Möglichkeiten und die Grenzen solcher historischen Erkenntnis (73—82). — 4. „Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien“ (83—111). Wer von den Passionsberichten im Sinne heutiger Geschichtswissenschaft den exakten „historischen“ Verlauf des Geschehens erwartet, verlangt gleichzeitig zu viel und zu wenig. Zu viel, weil ihnen an dem genauen historischen Verlauf als solchem gar nicht gelegen ist; zu wenig, weil sie unendlich mehr bieten als das wissenschaftlich überhaupt greifbare Geschehen. Sie wollen die Tiefendimension der Heilsbedeutung der Passion darstellen, und zwar in je verschiedener Weise. Das sucht der Verf. zu zeigen, indem er die Passionsberichte der drei Synoptiker nach ihrer theologisch-heilsgeschichtlichen Intention befragt. — 5. „Das leere Grab bei Matthäus“ (112—124). Bei Markus (16, 1—8) gibt der Engel vom an sich mehrdeutigen leeren Grab die Deutung, daß es die Auferstehung bezeuge, die aber die Bestätigung erhalten werde durch die Erscheinung (in Galiläa). Mt 28, 1—7 stellt sich als Markus-Text im Kontext der matthäischen Gesamtedaktion dar. Hinsichtlich des Verkündigungsgehaltes wird festgestellt: Das leere Grab erscheint in verstärktem Maß als Verkündigung der Auferstehung. Die Auferstehung selbst bleibt eine im Verborgenen geschene Tat Gottes. Die dramatische Schilderung ist als Mittel der Verkündigung anzusehen: Das Erdbeben (beim Tode Jesu Mt 27, 51

und bei seiner Auferstehung Mt 28, 2) ist „eschatologisches Zeichen, das den Untergang der alten und den Anbruch der neuen Zeit in dem Doppelereignis des Todes und der Auferstehung Jesu kündigt“ (120); die Engelererscheinung vergegenwärtigt und vergegenständlicht — nach atl. Vorbild — das göttliche Wirken, wie auch das Aussehen des Engels auf die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes hinweist (vgl. Mt 17, 2); die Botschaft, vorbereitet durch die Ereignisse, richtet sich mehr als bei Markus direkt auf die Auferstehung und damit auf das Grab (weniger auf die Erscheinung in Galiläa); dieser Eindruck wird verstärkt durch die Erscheinung vor den Frauen in der Nähe des Grabes (Mt 28, 9—10). — 6. „Das Kirchenverständnis nach Matthäus“ (125—139). Die Verse Mt 28, 18—20 „bilden den krönenden und grandiosen Abschluß des ganzen Evangeliums“ (125). Eingefügt in die Szene eines Erscheinungsberichtes bieten sie eine Missionsweisung, darin vergleichbar mit Lk 24, 47 f; Mk 16, 15; vgl. Apg 1, 8; Joh 20, 21. Die Frage, ob hier Wort Jesu oder „Gemeindebildung“ vorliegt, muß entschärft werden durch die Erkenntnis, daß Jesus nicht von der Kirche, der „Jesus der Geschichte“ nicht vom „Christus des Glaubens“ zu scheiden ist, und dies weder geschichtlich noch sachlich. Danach stellt der Verf. fest: Als Überlieferungsgeschichtlicher Kern kann allein die Tatsache einer Missionsanweisung des auferstandenen Herrn gelten; die Verse Mt 28, 18—20 sind in ihrer spezifischen Form auf den Verfasser des ersten Evangeliums selbst zurückzuführen; sie sind in der ihm eigentümlichen Terminologie und Anschauungswelt verankert und davon geprägt und nehmen in der Komposition des ganzen Buches eine bedeutende Stellung ein“ (129). Verf. gibt dann eine sehr gute Erklärung nach Aufbau und Inhalt: Offenbarungswort (v. 18b), die Weisung des Kyrios (v. 19.20a), die Verheißung (v. 20b). Er sammelt zum Schluß, was aus diesen Versen an Elementen der Kirchenordnung und für das Kirchenverständnis gewonnen werden kann (136 bis 139). Den Kern faßt Tr. so zusammen: Das „Vollmachtswort (18b) ist nichts anderes als eine ins Universale ausgeweitete und theologisch ausgereifte Neuformulierung des Urbekenntnisses: Kyrios ist Jesus. Durch die Verbindung mit der Weisung und der Verheißung bekommt das Urbekenntnis seine ekklesiologische Konkretheit, ohne innerlich verfälscht zu werden. Vom Verfasser her sind das Bekenntnis zum Kyrios und das Bekenntnis zur Kirche eins. Vom erhöhten Herrn her, der durch seinen Heiligen Geist in diesem apostolischen Zeugnis spricht, steht sein eigenes Heilswirken bis zu seiner Erhöhung und das Wirken der Kirche bis zu seiner Parusie in ungebrochener Kontinuität“ (139). — Ich hoffe mit diesem in gebotener Kürze gemachten Aufriß die Intention des Verfassers nicht verfehlt zu haben. Sein Buch wird auch in einem weiteren Kreis in bestem Sinne die Fragestellungen der modernen Exegese deutlich machen.

K. Wennemer, S. J.

Kegel, Günter, Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. 8° (132 S.) Gütersloh 1970, Gerd Mohn. 19.80 DM. — Im Unterschied zu einer Darstellung der Auferstehung, die den zentralen Stellenwert dieses Themas durch die Zusammenfassung aller Belege im Neuen Testament zu gewinnen sucht, setzt der Verf. sich die Aufgabe, die Auferstehungsaussagen im Rahmen ihrer geschichtlichen Entwicklung („traditions-geschichtlich“) zu fixieren und in ihrer Aussageabsicht zu bestimmen. Die erste, voraupaulinische Traditionsstufe wird S. 11—32 behandelt. Greifbar wird sie in den Kurzformeln der Auferstehung, wie sie erkennbar als präformiert in der ntl. Literatur vorliegen. Nach der Bestandsaufnahme sucht der Verf. ihre Entstehung zu erklären: Einmal aus der in der atl. und jüdischen Welt vorgegebenen Verstehens- und Ausdrucksmöglichkeit, und dann natürlich vor allem aus der Tatsache der Erscheinungen. Als Ausdrucksmittel apokalyptischen Auferstehungsglaubens standen zur Verfügung: *hajā, qūm, heqīs = ζῆν, ἀνίστασθαι, ἐγερθῆναι*. = Die aus den Erscheinungen gewonnene Überzeugung von der Auferstehung Jesu gaben die Jünger in ihrem Milieu folgerichtig kund mit dem Bekenntnis: *Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἠγέρθη (ἀνέστη, ἔζησεν, ἐγήγερται)*. Der Tod Jesu habe in diesem Bekenntnis noch keine Eigenbedeutung; er sei lediglich mitgenannt als Voraussetzung der Auferstehungsaussage. Das Bekenntnis richte sich gegen die Einwendungen, die sich aus dem Verbrechertod ergaben: Jesus ist zwar gestorben, aber er ist auferstanden! Man war selbstverständlich überzeugt, daß die Auferstehung ein Handeln Gottes an Jesus sei. So formu-

lierte man das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu auch als Gottesbekenntnis: Θεός ἦγειρεν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. Dieses Gottesbekenntnis wurde dann auch zu einer Gottesprädikation umgeformt: ὁ ἐγειρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν; seltener ist die entsprechende Jesusprädikation: ὁ ἀποθανὼν καὶ ἐγερθεὶς oder ὁ ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. Mit der genannten Gottesprädikation gewann man den Anschluß an die jüdische Gottesprädikation: „Der die Toten lebendig macht“; vgl. Röm 4, 24 mit Röm 4, 17. „Spätestens von diesem Augenblick an wird man damit gerechnet haben, daß die Auferstehung Jesu der Beginn der eschatologischen Totenaufstehung sei“ (25). Das findet der Verf. bestätigt durch die auffällige Wendung ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν (Röm 1, 4). Die weitere (vorpaulinische) Entwicklung zeigen die Stellen 1 Kor 15, 3 ff; Röm 4, 25; 8, 34; Röm 10, 9. Das Bekenntnis wird erweitert durch die Heilsbedeutung des Todes (1 Kor 15, 3; Röm 4, 25a) und der Auferstehung (Röm 4, 25b) — hinzuzufügen wäre 2 Kor 5, 15, wo ὑπὲρ αὐτῶν sich auf Tod und Auferstehung Jesu bezieht — und durch den Hinweis auf die Schriftgemäßheit dieses Heilsgeheimnisses (1 Kor 15, 3f.). Die Tatsache des Todes wird bekräftigt durch das Begräbnis, die der Auferstehung durch die Erscheinungen (vgl. 1 Kor 15, 3—5). Auf Grund von Röm 8, 34 sei vielleicht neben die Doppelaussage Röm 4, 25 noch die vom Sitzen zur Rechten (Röm 8, 34c) und vom Eintreten für uns (Röm 8, 34d) zu stellen. Der Verf. meint aber, daß die Erhöhung Jesu traditionsgeschichtlich nicht einfach aus der Auferstehung folge, und so wendet er sich auch gegen eine Herleitung der Kyrios-Homologie aus dem Auferstehungsglauben; Röm 10, 9 könne dafür nicht den Beweis hergeben. — Im zweiten Teil der Arbeit verfolgt der Verf. die Auferstehungstradition bei Paulus (1 Thess, Gal, 1 und 2 Kor, Phil, Röm), im Kolosser- und Epheserbrief, bei Markus und Matthäus (33—80). Er stellt diesen Teil unter den Begriff „Funktionalisierung der urchristlichen Auferstehungstradition“. Er meint damit: „Die Auferstehung Jesu und die Auferstehung der Toten wird nicht thematisch behandelt, sondern bekommt lediglich eine Funktion im Rahmen anders bestimmter theologischer Gedankengänge.“ (33) So soll Paulus zwar festgehalten haben am apokalyptischen Hintergrund der urchristlichen Auferstehungstraditionen; er beziehe sich auch immer wieder zurück auf die urchristlichen Auferstehungsbekenntnisse und halte seine eigene Theologie für übereinstimmend mit ihnen; aber abgesehen von dieser „funktionalen“ Seite, entwickle Paulus seine theologischen Gedanken nicht als Entfaltung des urchristlichen Auferstehungsbekenntnisses und vertrete daher eigentlich keine Theologie der Auferstehung. In Kol und Eph werde tatsächlich, wenn auch noch nicht reflex, die urchristliche Auferstehungsaussage ihres apokalyptischen Charakters entkleidet und in die gnostische Vorstellungswelt übertragen. In Mk und Mt würden zwar Auferstehungstraditionen aufgegriffen, aber der je eigenen Thematik untergeordnet und so aus dem Zentrum an die Peripherie gerückt. — Ganz anders im lukanischen Doppelwerk (81—100): Dort wird die Auferstehung „thematisiert“. Nachdem im Evangelium des Lukas die Faktizität der Auferstehung betont und die Apostel als Zeugen gekennzeichnet sind, verkündet die Apostelgeschichte die Auferstehung der Toten auf Grund der Auferstehung Jesu. „Gegenüber dem urchristlichen Auferstehungszeugnis ist dabei eine folgenreiche Verschiebung erfolgt. Ruhte das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu anfangs auf dem Boden einer bereits anerkannten Auferstehungsvorstellung, so dreht Lukas das Verhältnis um. Die Auferstehung ruht jetzt auf der zuverlässig bezeugten Auferstehung Jesu“ (99f.). Damit ist die gängige Lehre der Kirche erreicht, wie die übrigen Schriften des Neuen Testaments (1 Ptr, Pastoralbriefe, Hebr, Offb) bezeugen. — Mit Ausnahme des 4. Evangeliums (109—118): „An einer einzigen Stelle im Neuen Testament ist hier eine gnostische Interpretation der Auferstehungsvorstellungen in ganzer Konsequenz durchgeführt worden.“ (121) — Interessant erscheint mir in dieser Arbeit vor allem der erste Teil: Der Versuch, die Entwicklung der Auferstehungsaussagen in der Urkirche darzustellen. Die folgenden Teile übersteigern die verschiedenen Akzentsetzungen, die gewiß in den einzelnen Schriften oder Schriftgruppen des NT vorhanden sind. Zum Teil geschieht das mit Hilfe selektiver Betrachtung und textlicher Verkürzung (auf Grund einer hypothetischen Redaktionsgeschichte). Darauf beruht vor allem die Einschätzung von Kol, Eph und Joh als gnostischer Schriften. Die Anwendung der Auferstehungs-Terminologie auf die Gegenwärtigkeit des Heils, die sich hier findet, darf nicht übersehen lassen, daß auch nach diesen Schriften die eschatologische Vollendung noch aussteht; vgl. etwa

Kol 1, 5.22; 3, 4.34; Eph 1, 14.18 ff; 4, 4.30; Joh 5, 28 f; 6, 39.40.44.54. Sachlich ist die Lage nicht anders in den als paulinisch anerkannten Briefen. Wie kann man eine Schrift für gnostisch halten, die (wie Joh) so sehr die Menschwerdung und den Heilstod Jesu, des Gottessohnes, betont? Bei Lukas hat das Faktum der Auferstehung gewiß grundlegende Bedeutung; aber ist das weniger bei Paulus der Fall? Vgl. 1 Kor 15. Ist die Theologie des Paulus eine Entfaltung der urchristlichen Auferstehungsaussage? Die Negation des Verf. scheint mir in einem unzureichenden Ansatzpunkt für die Deutung der Oster-Erfahrung begründet zu sein. Er glaubt, daß die Jünger das „Sehen“ des Auferstandenen durch die ihnen vorgegebene allgemeine apokalyptische Vorstellung von einer Totenaufstehung „interpretiert“ hätten. In Wirklichkeit ist doch der eigentliche und volle Ansatzpunkt die personale Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, die neben der Überzeugung von der Wirklichkeit des neuen Lebens Jesu auch Offenbarung über seine Person und den Heilscharakter seines Todes und seiner Auferstehung schenkte, in deren Licht man sich auch an vieles „erinnerte“, was Jesus schon in seinem irdischen Leben über sich kundgetan hatte. Vgl. auch Gal 1, 15 f. Kann von dieser Sicht aus die Theologie des Paulus nicht als Entfaltung des österlichen Geheimnisses anerkannt werden? Tatsächlich besteht die christliche Existenz nach Paulus sowohl in ihrer gegenwärtigen wie in ihrer zukünftigen Wirklichkeit ganz und gar in der Abhängigkeit von der Existenz des für uns gestorbenen und auferstandenen Herrn.

K. Wennemer, S. J.

Lähnemann, Johannes, Der Kolosserbrief. Komposition, Situation und Argumentation (Studien z. Neuen Testament, Bd. 3). 8^o (196 S.) Gütersloh 1971, Gerd Mohn. 36.— DM.— Die Einleitung (11—28) gibt einen Überblick über die kritische Auseinandersetzung mit dem Kolosserbrief: Während man in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts durchweg eine positive Einstellung hinsichtlich des paulinischen Gedankengutes und der paulinischen Abfassung des Briefes einnahm, kehrte die neuere Forschung teilweise zu einer kritischeren Stellungnahme zurück, wie sie im vorigen Jahrhundert üblich war: Man glaubt in dem Brief eine weniger geschichtlich orientierte, „gnostischere“ Theologie als bei Paulus zu erkennen (Käsemann); dagegen beurteilt eine konservative Richtung die Argumentation des Briefes als Weiterführung echt paulinischer Ansätze und hält an der paulinischen Autorschaft fest (Percy, Kümmel). Neueste Arbeiten (Hegermann, Schweizer, Kehl, Lohse) setzen den Brief auch von der Gnosis ab, während die Verfasserfrage teilweise in der Schwebe bleibt. Der Verf. dieser Arbeit schaltet sich in die Diskussion ein, indem er den Charakter der Irrlehre in Kolossä zu bestimmen und ihre Überwindung durch den Briefschreiber herauszustellen sucht. Diesem Ziel dient eine sehr sorgfältige Untersuchung über die Struktur und Gliederung des Briefes (29—62): Die Briefmitte (2, 6—23) richtet sich direkt gegen die Irrlehre, von der die Gemeinde bedroht wird, gekennzeichnet als Kult von Weltmächten mit asketischer Lebenshaltung. Positiv vorbereitet wird dieser Kampf gegen die Irrlehre durch die Brieferröffnung (1, 3 — 2, 5). Ausgangspunkt ist das im Glauben angenommene Evangelium (1, 3—8). Es stellt die Aufgabe, in der rechten Erkenntnis und entsprechenden Lebensführung zu wachsen (1, 9—23). Eingebaut ist der Hymnus (1, 15—20). So ergibt sich für 1, 9—23 folgende Gliederung: 1, 9—14 Zielangabe: Das „Erfülltwerden“ durch die Erkenntnis und den würdigen Wandel (9—11) im Reiche Christi (12—14); 1, 15—20: Belehrung über den Herrschaftsbereich Christi, zu dem auch die Weltmächte gehören (dies schon im Vorblick auf die Irrlehre gesagt); 1, 21—23: Teilhabe der Kolosser an der von Christus geschaffenen Versöhnung, die auf ihre Vollendung zielt. Der Briefschreiber ist zuständig für eine Stellungnahme (1, 24 — 2, 5): Er hat die Aufgabe, das Christusgeheimnis zu erfüllen durch die vollkommene Darstellung jedes Menschen in Christus (1, 24—29); deshalb auch sein Kampf für die Gläubigen in Kolossä und Umgebung, angesichts der ihnen drohenden Gefahr (2, 1—5). Es folgt nun die Auseinandersetzung mit der Irrlehre (2, 6—23): 2, 6—8 Zielangabe: Verwurzelung in Christus, Festigkeit gegenüber der Verführung durch die falsche „Philosophie“; 2, 9—15 Abwehr durch positive Belehrung; Die in Christus geschenkte Fülle; 2, 16—23: Die Abweisung der Kult- und Speisesatzungen. Die Paränese (3, 1 — 4, 6) umfaßt die Aufforderung zur Ausrichtung des ganzen

Lebens auf den universalen Herrscher Christus (3, 1—4), die katalogische Ermahnung zur Ablegung des alten Menschen und zum Anziehen des neuen (3, 5—17), die Familienordnung im Angesicht des Kyrios (3, 18 — 4, 1), die Ermahnung zum Mitwirken am Apostolat durch Gebet und gutes Beispiel (4, 2—6). Das Ganze wird eingefasst durch den Eingangsgruß (1, 1—2) und die Grußliste (4, 7—18). — Im zweiten Teil der Arbeit (63—107) müht sich der Verf. um eine genauere Bestimmung der kolossischen Irrlehre. Nach einem Referat über verschiedene Deutungsversuche (Lohmeyer: gnostisches System; Percy: judaistische Frömmigkeit; Dibelius: Mysterienreligion; Bornkamm: gnostisiertes Judentum) wird auf Grund der Angaben des Briefes ein vorläufiges Bild der Irrlehre entworfen (76—81): Sie verknüpft im weltanschaulichen Bereich einen Elementenkult mit dem Christudienst und in der Lebensführung asketische Haltung mit übersteigertem Selbstgefühl. Sie vermeint, eine überragende, ihre Anhänger „erfüllende“ Philosophie zu bieten. Der Verf. gibt dann einen Überblick über die verschiedenen Faktoren, die den kleinasiatischen Synkretismus bestimmen, um in diesem Rahmen das Entstehen der Irrlehre verständlich zu machen (82—100). Er denkt sich ihr Entstehen und ihr Eindringen in die christliche Gemeinde in folgender Weise: „Das Judentum in den Städten des Lykostales wird sich im Raum des hellenistischen Kulturaustausches mit dem Rigorismus der phrygischen Religionen und iranischem Elementenkult verbunden und mit den Kennzeichen einer Mysterienweisheit versehen haben. Bald nach der Gründung der heidenchristlichen Gemeinde in Kolossä wird diese Religion die Christen in ihren Bannkreis gezogen und durch die Aufnahme Christi in das Pleroma ihrer Überlieferungen den Gemeindegliedern einen Anreiz gegeben haben, sich in ihre Mysterien einweihen zu lassen“ (104). — Der dritte Teil bringt die Übersetzung und Erklärung der Briefmitte (108—154), mit dem Ziel, das von der Irrlehre gezeichnete Bild durch die Exegese des Textes zu bestätigen. Der jüdisch-hellenistische Synkretismus tritt hervor in der Beobachtung bestimmter Tage (2, 16: Feste, Neumond, Sabbat), in den Speisevorschriften (2, 16.20—22), in dem Beschneidungsgebot (es wird offenbar 2, 11 vorausgesetzt), in der Ineinsetzung der mythisierten Weltelemente mit Engelmächten (vgl. 2, 8.20 mit 2, 15.18). Der Mysteriencharakter der Religionsübung zeigt sich in dem Relativsatz $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\omega\rho\alpha\kappa\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon\beta\alpha\tau\epsilon\upsilon\omega\upsilon\sigma\alpha\iota$, der auf mysterienhafte Einweihung schließen läßt; vgl. 2, 18. Die Sekte glaubte wohl, durch demütige Unterwerfung unter die herrschenden Weltelemente und durch die Beobachtung ihrer Festzeiten und Gebote (Beschneidung, Askese in Speise und Trank) zur Teilhabe an göttlicher „Fülle“ zu gelangen; sie verstand nicht, daß dieser Weg „wert“-los sei und nur zur „Ausfüllung des Fleisches“ führe (2, 23). „Die ganze Fülle der Gottheit“ wohnt in Christus, und die Gläubigen „sind in ihm erfüllt“ (2, 9). — Abschließend können wir feststellen, daß der Verf. in der Deutung des Kolosserbriefes die Mitte zwischen der kritischen und der konservativen Richtung hält. Die bekämpfte Irrlehre ist nach ihm kein gnostisches System (es fehlt ein dualistisches Weltverständnis), aber auch nicht einfach judaistische Frömmigkeit, sondern eine jüdisch-hellenistische Sekte mit Annäherungsversuch an das Christentum. Eine Reflexion über die Argumentation des Briefschreibers (155—177) führt ihn zu dem Urteil, daß der „Kolosserbrief seiner Theologie nach ein echter Paulusbrief ist, d. h., daß den Inhalten des Briefes nach Paulus als Verfasser anzusehen ist, eher jedenfalls als ein Verfasser, der zur Zeit des Epheserbriefes oder gar der Pastoralbriefe wirkte“ (176). Dieses Endurteil unterscheidet ihn nach seinen eigenen Worten von der konservativen Richtung darin, daß er die Inhalte des Briefes nicht einfach als „noch“ paulinisch herausstellt, sondern sie gerade in ihrer Neuartigkeit als paulinisch erkennt. Zu manchen Einzelheiten wären gewiß kritische Anmerkungen zu machen, zum Beispiel zur Beurteilung des Hymnus. Im ganzen halte ich die Charakterisierung der kolossischen Irrlehre für ein gut begründete Hypothese; mehr kann man in dieser Sache auch kaum erwarten. In der Frage der Einordnung des Briefes in das Corpus Paulinum wagt der Verfasser kein abschließendes Urteil; aber er neigt, wie mir scheint, der Annahme zu, daß Paulus den Brief in der römischen Gefangenschaft geschrieben hat; er möchte aber auch andere Erklärungsversuche in dieser Frage nicht ausschließen. Die Einschätzung des theologischen Gehaltes und der theologischen Argumentation als paulinisch ist gewiß zu bejahen.

K. Wennemer, S. J.

3. Dogmatik

Esser, Albert, *Atheismus; Profile und Positionen der Neuzeit dargestellt an Hand gewählter Texte*. Kl. 12° (210 S.) Köln 1971, Hegner. 12.80 DM. — Nach einer klugen Einführung (9–42) werden ausgewählte Texte dargeboten aus Kant, Fichte, F. K. Forberg, Feuerbach, K. Marx, A. Comte, Fr. Nietzsche, S. Freud, L. Wittgenstein, J. P. Sartre, E. Bloch und V. Gardovsky. — Jede Auswahl ist mehr oder weniger willkürlich; die hier getroffene ist aber zum mindesten nicht ungeschickt. Warum mit Kant begonnen wird, „obwohl er sich selber sicher nicht als Atheist angesehen wissen wollte“ (9), begründet der Herausgeber überzeugend. — Wer ohne umfassendes Quellenstudium sich doch aus erster Hand zu informieren wünscht, findet dazu in diesem Bändchen eine geeignete Hilfe.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Congar, Yves, *Ministères et communion ecclésiale* (Théologie sans frontières, 23). 8° (264 S.) Paris 1971, du Cerf. 28.00 F. — Diese Sammlung von neun zwischen 1967 und 1971 verfaßten und (bis auf einen) schon veröffentlichten Beiträgen zum Thema «*Ministères et communion ecclésiale*» (Ämter und kirchliche Gemeinde) ist ohne Zweifel aktuell. Nicht nur die Vorbereitung der Bischofssynode vom Herbst 1971 und deren Thema „Priestertum“, auch die allgemeine kirchliche und theologische Diskussion hat in dieser Veröffentlichung einen unmittelbaren und wichtigen Beitrag erfahren. Die Sammlung, in welcher der Band erschien, unterstreicht in seinem ganz und gar ökumenischen Charakter, daß Dialog beabsichtigt ist; unserem Eindruck nach von C. hier jedoch mehr das innerkatholische Gespräch als das „über die Zäune“. — Blättert man das Buch zuerst einmal flüchtig durch, fallen einem schon optisch einige veranschaulichende und schematisierende Strichskizzen auf (19. 38. 113. 181. 205). Damit sollen Vorstellungen von Bezügen und Verhältnissen dargestellt werden, die sich so trotz ihrer grundlegenden Bedeutung als ziemlich klar und einfach herausstellen. Pädagogische Deutlichkeit und Eingängigkeit kann man diesen Beiträgen keinesfalls absprechen, zumal Verf. sich durchgängig bemüht, nicht nur mit Untertiteln, sondern auch durch Numerierung kleinerer Abschnitte den Gedankengang zu gliedern. Der Leser wird dafür Dank wissen. Ob allerdings der Fachtheologe mit dieser Art der Schematisierung aus der Kenntnis der Sache heraus immer glücklich sein wird, darf wohl bezweifelt werden, selbst wenn er dem Verf. keineswegs den Vorwurf der Oberflächlichkeit machen wird, den dieser selbst gelegentlich erwähnt (167: «*je ne toucherai les points essentiels que de façon rapide et un peu schématique, non superficielle cependant...*»). Dagegen spricht gerade für den Fachmann die erstaunliche Fülle und Breite der Referenzen in den Anmerkungen, aus denen auf fast jeder Seite die Ernsthaftigkeit und die Solidität der Arbeit deutlich wird, die hinter der Leichtigkeit der großen Linien, dem Schwung der Zusammenfassungen, der Einfachheit der Übersichten, die die Darstellung selbst charakterisieren, fast ganz verschwinden. — In der Anordnung der Beiträge geht C. von einem sehr persönlichen Zeugnis „*Mein Weg in der Theologie in bezug auf Laien und Ämter*“ (9–30) über „*Ämter und Kirchenstruktur*“ (31–49), „*Apostolizität des Amtes und Apostolizität der Lehre*“ (51–94), über die knappe Skizze „*Die Kollegialität der Bischöfe und der Primat des römischen Bischofs in der Geschichte*“ (95–122) und „*Machen Bischofsweihe und apostolische Sukzession zum Haupt einer Ortskirche oder zum Mitglied eines Kollegiums?*“ (123–140) zu den Beiträgen, die sich direkt der Theologie des Petrusamtes zuwenden, wie „*Unfehlbarkeit und Indefektibilität*“ (141–165), „*Das ekklesiologische Problem des Papsttums nach dem II. Vatikanum*“ (167–186) sowie „*Bischofssynode, Primat und bischöfliche Kollegialität*“ (187–227). Den Abschluß bildet der bisher unveröffentlichte Text „*Einheit und Pluralismus*“ (229–258), der zugleich die Titelfrage des gesamten Bandes auf die letzte und allgemeinste Grundfrage hin übersteigt und doch die Kirche ganz konkret in der Anerkennung der Vielfalt heutigen Lebens und Denkens auf die Welt hin öffnen möchte. Diese knappe Vorstellung fordert aber noch wenigstens ein paar ergänzende Bemerkungen, um nicht nur der Arbeit des Verf.s, sondern auch der geforderten Information gerecht zu werden. — Allein die Stich-

worte der genannten Überschriften bieten ja schon eine umfangreiche Liste schwieriger und debattierter theologischer Probleme. Was sich in diesen Titeln wiederholt, hat seine Entsprechungen im Text, wo die Wiederholungen glücklicherweise jedoch gewöhnlich nicht störend wirken. Man vergleiche dazu nur die drei letzten Schemata (113. 181. 205). Diese setzen übrigens eine jeweils doppelte Möglichkeit voraus und verraten damit die gleiche Struktur wie fast alle Titel der vorliegenden Beiträge, wie alle sachlichen Probleme, die hier behandelt werden. Immer stehen ja zwei Dinge zusammen, in den Überschriften mit dem kleinen Wörtchen „und“ verbunden, das sich auch im Buchtitel wiederfindet. Das Problem C.s wird — vereinfachend ausgedrückt — in jedem Fall deutlich, wenn man dieses Wörtchen durch ein „oder“ ersetzt und das Ergebnis gegensätzlich oder gar widersprüchlich faßt. Die Antwort des Verf.s ist der Versuch einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses (z. B. rapport 40 f.) zwischen den beiden Gegebenheiten, die auf einen Ausgleich (équilibre 40.165; intégrer 65; séparation totale néglige l'unité 140; «subsidiarité» coopération 184 u. a.) abzielt. Die Gefahr, sich mit diesem Versuch zwischen alle Stühle zu setzen, ist C. deutlich bewußt. Das hält ihn aber nicht davon ab, möglichst auf Stimmen aus allen Lagern zu hören und sie selbständig zu werten. Leider gibt es nur zum letzten Beitrag einige besondere bibliographische Hinweise (259 f.); ein solches Verzeichnis für das ganze Buch hätte die Breite der gehörten Meinungen noch eindrucksvoller deutlich gemacht und gleichzeitig auch auf die Arbeitsweise des Verf.s aufmerksam gemacht, der beständige Rückgriff auf die Tradition (vgl. 7.31.65 f.129.147.167.192). Dieses Vorgehen charakterisiert die Arbeit so sehr, daß man sie ein „Erinnerungsbuch“ an die vielfältige und reiche Überlieferung der Kirche gerade auch in Fragen nennen könnte, die uns sehr modern und neu vorkommen. Ohne daß sich C. bei der besonderen Problematik dieser Methode aufhält, weiß er mit ihr in seinem Thema zu anregenden und wichtigen Hinweisen zu kommen. Theologisch scheinen hier zwei Punkte thematischer Art noch etwas betont werden zu müssen, selbst wenn Verf. hier weder zu einer umfassenden Darstellung noch zu einem definitiven Ergebnis gelangt: einmal die Frage nach einer „Theologie der Apostolizität“ (vgl. 21 f. 51 ff. 123 ff.), die den ganzen Band mehr oder minder unerschwinglich durchzieht. Was heißt „Apostolizität“, was bedeutet sie? Eine Klärung dieses grundlegenden Kriteriums ist hier dankenswerterweise nicht nur einfach angeregt, sondern als unausweichliche und dringliche Aufgabe herausgestellt worden. Der zweite Punkt betrifft die Frage nach einer „Theologie der Communio“ (vgl. 138.201.221 f. 227), der C. seit den ersten Bemerkungen zum Wort 1950 (Irenikon, Bd. 23, 3—36) nachgeht. Inzwischen hat er sich dem Deutungsvorschlag von *Félicien Mars* (vgl. La Croix, 24./25. April 1960) angeschlossen, der unter Hinweis auf den Begriff ‚im-munis‘ das Wort ‚Communio‘ auf ‚Cum-munus‘ und nicht auf ‚cum-unio‘ zurückführt (vgl. 222). Die ‚Communio‘ ist also von der gemeinsamen Aufgabe her zu begreifen und nicht von einem vielleicht noch sentimental aufgeladenen Einheitsgedanken her. Gleichzeitig käme darin die ursprüngliche und wesentliche Beziehung jeder Aufgabe (Amt als Dienst verstanden) auf eine Gemeinschaft deutlich und glücklich zum Ausdruck, so daß es unmöglich wäre, noch weiter ein isoliertes und in sich stehendes Amt in der Kirche zu denken. C. kommt gerade darauf bei der Behandlung jener falschen und mechanischen Auffassung der apostolischen Sukzession zu sprechen, die sich besonders in jenen ‚episcopi vagi‘ manifestiert, die ohne wirkliche kirchliche Gemeinschaft sind (vgl. 88 125 f.). Die hier zugrunde liegende Anschauung von der Autonomie der Ämter ist exzessiv (42 f.) und hat die gleiche Wurzel, die Verf. auch gelegentlich einer anderen Frage nennt: «construction de l'esprit» und nicht «témoignage des textes et de la tradition» (192). — Nach diesen Bemerkungen dürfte sich ein deklamatorisches Endlob erübrigen; weder das Buch noch der Autor haben das nötig. Erwähnt sei jedoch die sorgfältige Ausgabe des Drucktextes. Druckfehler haben wir nur drei bemerkt (51, Z. 7 v. o. wohl «pas»; 86, Z. 7 v. u. wohl «appartient»; 257, Z. 9 v. o. wohl «si»). Einige unbedeutende sachliche Fragezeichen sollen jedoch auch nicht verschwiegen werden: S. 88 scheint uns die Amtsauffassung der Reformation etwas zu stark simplifiziert zu sein und das Amt der „Propheten“, von dem *Calvin* ausführlich spricht, das aber auch sachlich bei *Luther* vorliegt und das Selbstverständnis der Reformatoren umschreibt, völlig vergessen. S. 99 scheint uns die in Frageform gebotene Anregung, nach Ignat. Ant. Röm. Einleitung, die Rolle des Bischofs von Rom als ‚caput collegii episcoporum‘ zu verstehen, sachlich

unhaltbar (vgl. z. St. die Bemerkungen von *J. A. Fischer* in: Die apostolischen Väter [München 1956] 129 f.). S. 152 muß man die gelegentliche Verteidigung des hl. *Thomas von Aquin* wohl als nicht ganz glücklich bezeichnen, wenn hier der biblische Wahrheitsbegriff und der Glaubensbegriff des Aquinaten doch wohl etwas zu selbstverständlich nebeneinandergestellt werden. — Zum Schluß können wir nur die Worte C.s selbst aufgreifen und betonen: „Die Frage nach den Ämtern und ihrer Situation bleibt von entscheidender Bedeutung. Zunächst einmal in sich selbst und für sich selbst; dann aber auch für alle Gläubigen im Maße, wo die Ämter Sache aller sein können und wo sogar die, die nur Sache einiger sind, in ihrer lebendigen Beziehung zur Gesamtgemeinde verstanden werden“ (8). K. H. Neufeld, S. J.

Le Guillou, M.-J., OP., *Le visage du Ressuscité. Grandeur prophétique, spirituelle et doctrinale, pastorale et missionnaire de Vatican II.* 8° (423 S.) Paris 1968, Éditions Ouvrières. — Nach den zahlreichen, um nicht zu sagen zahllosen Kommentaren zum Konzil, die in den letzten Jahren erschienen sind, zögert man, ein weiteres Kommentarwerk zur Hand zu nehmen. Zudem ist der Untertitel des stattlichen Bandes, in welchem so emphatisch von „der Großartigkeit“ des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen wird, dazu angetan, einen kritischen Leser zu schockieren. Vielleicht konnte man in den Tagen, da der gelehrte Dominikanertheologe dieses Werk entwarf, noch so ungeschützt von der „Grandeur“ dieser Kirchenversammlung sprechen. Mittlerweile sind zwar nur drei oder vier Jahre vergangen, aber sie bedeuten bei der rasanten Schnellebigkeit unserer Zeit fast soviel wie ehemals der Zeitraum einer ganzen Generation. Wir haben die Zwiespältigkeit der durch das Konzil ausgelösten innerkirchlichen Entwicklungen und Krisen vor Augen. Wir sehen, wie Theologen vom Rang eines *L. Bouyer*, *Y. Congar*, *J. Daniélou*, die das Konzil seinerzeit fast ekstatisch begrüßt hatten, mittlerweile ganz andere Töne anklängen lassen: Sie sprechen jetzt von der „Décomposition du Catholicisme“ oder von der Kirche „Au milieu des orages“. Wir erleben die schmerzliche Desintegration der ehemals so kraftvoll geeinten katholischen Kirche, wir hören und lesen alle Tage die teilnahmsvollen Worte, mit denen Christen anderer Gemeinschaften uns versichern, sie hätten „ja auch ihre Probleme“ usw. Das alles wird unweigerlich lebendig, wenn man das vorliegende Buch mit seinem anspruchsvollen Untertitel aufschlägt. Tatsächlich ist dies Buch weniger ein wissenschaftlicher Kommentar als ein engagiertes Bekenntnis. Von der ersten Seite der Einleitung an gibt der Verf. zu verstehen, daß er sehr wohl um die ungeheure Wucht der Krise weiß, in die die nachkonziliare Kirche geraten ist. Aber er versteht diese Krise als Teilnahme am Schicksal des Herrn, der nur als der in den Kreuzestod hingebene Menschensohn in der Auferstehung über alle seine Feinde triumphiert. Das ganze Buch will zeigen, wie dieses Antlitz des erhöhten Herrn, der auch als der Erhöhte die Wundmale seiner Passion nicht abgelegt hat, in der Passionsgeschichte der nachkonziliaren Kirche transparent wird. So ist das Buch von der ersten bis zur letzten Seite ein Zeugnis des unerschütterlichen Glaubens an die nur für eine Zeit verdeckte, aber unaufhaltsam sich durchsetzende Heils- und Lebenskraft der Kirche. Das Antlitz Christi in der Kirche — das ist das Leitmotiv, welches die vier Teile des Buches artikuliert. Dieses Motiv klingt mit einer solch eindringlichen Wiederholung auf, daß es fast bedrückend wird. Auf jeden Fall glaube ich nicht, daß eine deutsche Übersetzung viele Leser finden würde; aber für französische Leser scheint hier kein Handicap zu bestehen. Ebenso macht Verf. (33—38) mit Recht darauf aufmerksam, daß er sich in der Weise, wie er das Antlitz Christi „beschwört“, vor allem von den Christen der Ostkirchen verstanden glaubt. Im übrigen werden unter diesem „Vorzeichen“ die wesentlichen Inhalte der verschiedenen Konzilsdokumente, von der Kirchenkonstitution bis zum Missionsdekret, in bisweilen sehr origineller Weise kommentiert; daß Verf. sich dabei nicht an die — sowieso völlig zufällige — Abfolge der einzelnen Dokumente hält, versteht sich von selbst. Als Ökumeniker hat Le G. vor allem die ökumenischen Aspekte des Konzils herausgestrichen (198—217). Ein anderes Thema, das ihm besonders am Herzen liegt, ist die Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsführung Gottes und im Aufbau der Kirche. Da das Buch wie die anderen Publikationen der Sammlung „Concile et Masses“, zu der es gehört, dazu bestimmt ist, die Kenntnis und Hochschätzung des Konzilsereignisses in das breite Volk hinein-

zutragen, durfte der Verf. auf einen wissenschaftlichen Apparat und eine umfängliche Bibliographie verzichten. Die sparsam beigegebenen Fußnoten verweisen bisweilen auf weniger bekannte Veröffentlichungen zum Konzil, wofür dem Verf. auch ein Dankeswort gebührt. H. Bacht, S. J.

Inhoffen, Peter, Der Bischof und sein Helferkreis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Zur Neuordnung der Diözesankurie für die Ausübung des Apostolats. 8° (VIII u. 180 S.) Hildesheim 1971, Bernward. 42.— DM. — Die hier vorgelegte Arbeit, Inaugural-Dissertation der theologischen Fakultät an der Freiburger Universität, ist als ein „Baustein zur praktischen Theologie“ und im engen Anschluß an das Zweite Vatikanum konzipiert: „Der nachkonziliaren Bemühung bleibt es aufgegeben, einmal die Beziehungen zwischen Bischofsamt und diözesaner Teilkirche ausführlich darzustellen, zum andern die organisatorischen Vorkehrungen im Lichte moderner Erkenntnisse zu betrachten, welche den Vollzug einer systematischen bischöflichen Gesamtpastoral und damit ein fruchtbares Miteinander von Bischof und Bistum ermöglichen sollen“ (Vorwort, III). Die Einleitung leitet von der Bedeutung, die dem letzten Konzil und Papst *Johannes XXIII.* zukommt, über zu dem, was mit dem Thema und der zugrunde liegenden Problematik eigentlich gemeint sein soll, die Beschränkung des „Aggiornamento“ auf den konkret-realen Selbstvollzug der Kirche (1—10). Die angewandte Methode ist teils die der soziologisch-deskriptiven Organisationsanalyse, teils die der (vorwiegend betriebswirtschaftlich) normativen Organisationslehre. Im einzelnen werden so besprochen: Person und Amt des Bischofs (11—72), Die Teilkirche als Sozialgebilde (73—110), Die Mitarbeiter des Bischofs (Vorbemerkungen, Generalvikariat, Seelsorgeramt, Beratungskörper zur Unterstützung der Hierarchie: 111—158). Der letzte Abschnitt bringt genauere Angaben über Diözesansynode, Domkapitel, synodale Elemente, den Geistlichen Rat, den Priesterrat, den Seelsorgerat und den Diözesanrat für das Laienapostolat, wozu noch die Diözesankommissionen kommen. Eine Zusammenfassung der Ergebnisse, die recht verschiedenartig sind, läßt sich kaum geben. Der Verf. erklärt selber in seiner Schlußbemerkung nur: „Im Vorstehenden sollte eine Zusammenschau konziliärer Aussagen im Hinblick auf das bischöfliche Hirtenamt unternommen werden. Aufgabe des bischöflichen Hirtenamtes ist es, die konziliären Normen in zeitgemäßer Weise anzuwenden“ (158). Die in Fülle gebotenen Literaturangaben können meistens zu einer noch gründlicheren Durchdringung der praktischen Probleme anregen. Eine Beschränkung auf den deutschsprachigen Raum war wohl in vielen Belegen und Beispielen naturgemäß gegeben, sie hätte indes sinnentsprechend im Titel oder Untertitel angezeigt werden sollen. — Die Mannigfaltigkeit der aufgeworfenen Fragen bringt es mit sich, daß gelegentlich ein einzelner Gesichtspunkt vermißt wird oder daß die gegenteiligen Auffassungen nicht ausgeschlossen erscheinen. Insbesondere überzeugen die Ausführungen zu dem Thema „Generalvikar und Bischofsvikare“ nicht ganz; denn, wie *Kl. Mörsdorf* richtig bemerkt hat, „aus der bischöflichen Würde und aus der Mitgliedschaft im Bischofskollegium lassen sich . . . keine Vollmachten der Hilfsbischöfe herleiten“ (113), wenigstens nicht für den Dienst in einer Einzeldiözese, der unbedingt durch eine „funktionale“ Institution erst zustande kommt. Die Schwierigkeiten, die sich aus der territorialen Aufteilung der Bischofsvikare ergeben müssen, werden gar nicht berührt, ebensowenig der Nutzen, den eine Verkleinerung der Diözesen im Gefolge hätte. Befremdend wirkt der Satz, der nur aus dem weitgehenden Verzicht auf historische Rückblicke verstanden werden kann: „Die Lehre von der bischöflichen Kollegialität ist etwas Neues“ (15). Und schließlich hätten die Bedenken gegen eine Demokratisierung der Kirche, etwa durch eine vollere Mitbestimmung der Laien oder auch die Beteiligung des Seelsorgerates an der Wahl eines neuen Diözesanbischofs (154 f.), ernster genommen werden müssen. J. Beumer, S. J.

4. Theologiegeschichte

Horst, Ulrich, Gesetz und Evangelium. Das Alte Testament in der Theologie des Robert von Melun (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 13). 8°

(XIV u. 130 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 15.— DM. — Das Verhältnis des Alten zum Neuen Bund war in heilsökonomischer Sicht ein Problem, mit dem sich die Frühscholastik wiederholt und ausführlich beschäftigte. Die vorliegende Arbeit nimmt dazu Stellung, indem *Robert von Melun* zu Wort kommt, und zwar vorerst mit seinem Kommentar zum Römerbrief (6—14) und dann eingehender mit seinen zum Teil noch ungedruckten Sentenzen (Brügge, Bibliothèque de la Ville, cod. 191 und Saint-Omer, Bibliothèque de la Ville, cod. 121). Angeschlossen ist die Behandlung des gleichen Themas bei einigen Zeitgenossen Roberts (*Summa Sententiarum*, Hugo von St. Viktor, Richard von St. Viktor, Peter Abaelard und seine Schule, Petrus Lombardus, *Die Altercatio Synagogae et Ecclesiae*, Wilhelm von Auxerre: 90—126). Der Vergleich macht deutlich, daß Roberts Lehre in den Einzelaussagen zwar eine Reihe von Parallelen besitzt, daß aber die allgemeine Wertung des Alten Bundes nicht unerhebliche Unterschiede aufzuweisen hat: „Umfang und Eigenart seines Gesetzextraktates verraten somit, daß der Magister von Melun keiner der großen Schulen seiner Zeit zuzurechnen ist“ (128). Im besonderen geht es Robert mehr um die Unterschiede der beiden Heilsordnungen als um ihre Gemeinsamkeiten. Stark hervorgehoben ist als Kennzeichen für die unter dem Gesetz lebenden Juden, daß sie nur aus Furcht vor der Strafe, nicht aus Liebe handelten und ausschließlich zeitliche Güter erstrebten. Die Sakramente des Alten Bundes hatten nur den Sinn, das Heil als zukünftig zu symbolisieren und wirkten noch nicht in der Kraft der Menschwerdung Christi. Die zugleich gegebenen Verheißungen, die von Robert am ausführlichsten behandelt werden, richteten sich lediglich auf irdische Güter, und ihnen entsprach demgemäß auch der irdische Lohn. Daß es auch schon unter dem Gesetz Gerechtfertigte gab, wird zwar anerkannt, aber nicht thematisch erörtert. — Den klaren, gut belegten Darlegungen des Verf.s ist kaum etwas hinzuzufügen. Nur wirkt es befremdend, daß die *Summa Sententiarum* vor dem Werk Hugos von St. Viktor *De Sacramentis* ihren Platz erhält; soll damit etwa die Frage nach der historischen Priorität entschieden sein? J. Beumer, S. J.

Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae in IV libris distinctae. Tom. I, Pars I, Prolegomena. Tom. I, Pars II, Liber I et II. Editio Tertia ad fidem codicum antiquiorum restituta (Spicilegium Bonaventurianum, 4). 8° (169 u. 643 S.) Grottaferrata 1971, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas. br. 15.000 L. — Bislang mußte sich der in der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik tätige Wissenschaftler mit dem Abdruck der Lombardischen Sentenzen in der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi begnügen, falls ihm nicht die Edition aus dem Jahre 1916 zur Verfügung stand. Für die meisten Zwecke reichte das wohl auch vollkommen aus. Nunmehr legen aber dieselben Herausgeber (oder deren Nachfolger) eine in vielen Hinsichten neue Arbeit vor, die im wahrsten Sinne des Wortes als eine kritische bezeichnet werden kann. Die recht ausführlichen Prolegomena bringen alles Wissenswerte über den Sentenzenmeister und sein Werk, dazu noch alles Notwendige über die in der Edition angewandten Grundsätze. Einiges geht dabei über die erwarteten Berichte hinaus, so z. B. wenn das Leben des Petrus Lombardus eingehend zur Sprache kommt (I 8—45). Hingegen sind die genauen Angaben zu seinen übrigen Werken, außerhalb der Sentenzen, keineswegs überflüssig, weil immer wieder die Textausgabe darauf zurückkommen muß. Als Datum für die Abfassung der Sentenzen nimmt der Hrsg. mit guten Gründen gegen J. de Ghellinck S. J. und D. van den Eynde O. F. M. die späten Jahre 1155 bis 1158 an. Wie es bei den neueren Ausgaben von Quaracchi üblich ist, wird der Text mit einem dreifachen Apparat versehen; der erste bringt die Varianten der zahlreichen Manuskripte (aufgezählt I 131*—136*), von denen A (*Ambianensis civit. cod. 231*), M (*München, cod. lat. 18109* der Bayer. Staatsbibliothek), O (*Paris, Bibliothèque Nationale, cod. lat. 30022*) und P (*ebd. cod. lat. 3029*) den Vorzug erhalten, der zweite Apparat deckt die Zitate auf, auch wenn sie nicht wörtlich sind, und der dritte wendet sich dem Inhalt nach der lehrhaften und historischen Seite zu. Bei der Ausführung im einzelnen ist nirgendwo an sorgfältiger Arbeit gespart worden, so daß alle berechtigten Wünsche in Erfüllung gehen. Insbesondere sind die Verdienste um die korrekte Verifizierung der überaus vielen Zitate und Reminiszenzen voll und ganz anzuerkennen; dabei wird gut die Vermittlerrolle ausgewertet,

die der *Expositio epistolarum beati Pauli des Florus Lugdunensis* aus dem 9. Jahrhundert für die patristische Arbeit des Lombarden zukommt. — Es ist gewiß zu begrüßen, daß wegen der internationalen Benutzung des vorliegenden Werkes in den Prolegomena und im Apparat das Lateinische verwandt wurde; obschon man keine klassische Latinität erwarten soll, hätten doch einige Verstöße gegen die Grammatik vermieden werden können, so bei dem Gebrauch des Reflexivpronomens oder auch bei falschen Formbildungen (z. B. *excederint* für *excesserint*: I 118). Der noch fehlende Zweite Band (Buch III und IV) wird hoffentlich bald erscheinen.

J. Beumer, S. J.

Mercker, Hans, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 15). 8° (XXII u. 225 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 28.—DM. — Viele Themen sind schon im Laufe der letzten Jahre zu der Theologie des großen Franziskaners gestellt worden, aber kaum ein anderes führt wohl so tief in die Mitte seines umfassenden Denkens hinein wie das hier vorgelegte (Münchener Inauguraldissertation). Eine Theologie der Symbolik wird aufgewiesen, welche die Welt wieder auf Gott hin durchlässig machen kann: „Die (heilige) Schrift soll (nach Bonaventura) zeigen, daß Schöpfung und Geschichte hinter ihrer scheinbaren profanen Erscheinung eine wahrhaft profunde Bedeutung haben . . . Nichts anderes will nach ihm die Schrift sein, als Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfungsaussage. Von hier aus läßt sich auch Bonaventuras Erlösungsdenken begreifen, das er als reparatio, restauratio, redintegratio, reductio faßt. Schriftaussage ist kein anderes Sprechen Gottes nach dem Sprechen durch die Schöpfung, sondern Schrift ist erneutes Tur-Sprache-Bringen der Schöpfungsaussage“ (211). Damit ist die grundlegende Tendenz des Werkes angedeutet. — Nach der Einleitung (Anlaß und Begründung des Themas, Der Inhalt und der Aufbau, Die Methode und das Ziel, Der geistesgeschichtliche Rahmen: 1—7) folgen sechs große Kapitel: I. Die Gliederung des Prologs zum *Breviloquium* (8—15); II. Der geistige Sinn der Schrift (16—37); III. Die Suffizienz der Schrift (38—64); IV. Glaube und Schriftkenntnis (73—88); V. Das Verhältnis von Schrift und Geschichte (89—136); VI. Die Schrift und die Philosophie (161—204). Das Hauptgewicht liegt auf dem 5. Kapitel: Die Schrift macht die Erlösung von der Schöpfung her begreiflich; Die dem Menschen einst zugedachte Mittlerstellung; Der Sündenfall als Herausfallen des Menschen aus der Mitte der Schöpfung; Christus als Mitte der Geschichte; Der mystische Leib in der Geschichte; Die Menschen des Alten Bundes als Glieder der Kirche Christi; Christus, das Ziel der Heilsgeschichte; Das Verhältnis von Inkarnation, Geschichte und Heil; Der Mensch und die Menschheit, Mensch als Kollektivindividuum; Die „Wahrheit“ der Geschichte; Die Denkmodelle für das Verstehen der Geschichte; Der geistige Schriftsinn als Instrument zum Nachweis der Geschichte als Heilsgeschichte; Bonaventura zwischen Joachim und Thomas; Zusammenfassung. Dazu kommen noch drei Exkurse: 1. Das Verhältnis der beiden Testamente nach Thomas (65—72); 2. Das Begriffspaar *Egressus-Regressus* und die Heilsgeschichte (137—160); 3. Die Prägung der Wissenschaft durch die Fragestellung zur Methodenfrage in der Theologie (205 bis 210). — Der Verf. belegt seine Ausführungen reichlich mit Bonaventura-Texten, und zwar aus sämtlichen Werken. Moderne Kontroversen werden weniger einbezogen, oder sie sind beinahe belanglos, so wenn er als „Mißverständnis“ tadelt (49, Anm. 36), daß ich unter den von Bonaventura erwähnten „*novi theologi*“ die extremen Aristoteliker (Biblische Grundlage und dialektische Methode im Widerstreit der mittelalterlichen Scholastik, in: *FranzStudn* 48 [1966] 230) verstanden habe und nicht „die Neulinge in der Theologie“, wie M. meint. Die Verbindungslinien zu *Thomas von Aquin* sind immer gut gezogen, dafür fehlen aber fast ganz die Rückverbindungen; außer *Joachim von Fiore* wird kaum einer der Vorgänger Bonaventuras genannt (*Bernhard von Clairvaux* an 4 Stellen, *Hugo von St. Victor* gar nur zweimal). Eine Veröffentlichung des Grabmann-Institutes hätte berechtigterweise etwas mehr Sinn für historische Forschung aufweisen können. Dagegen wäre der Abschnitt „Ein Blick auf Teilhard de Chardin“ (158—160) im Rahmen der Arbeit leicht zu entbehren gewesen. Bei der Gegenüberstellung von Bonaventura und Thomas wird m. E. der Verf. nicht immer dem letzteren gerecht, so wenn er behauptet: „Thomas

gelingt die klare saubere Deduktion, wengleich mit einigen problematischen, in Kauf genommenen Verkürzungen“ (64), „Die Inspiration der Schrift wird für Thomas in der Theologie nur als Irrtumslosigkeit ihres Inhalts, näherhin der Prinzipien, wirksam“ (62), „Allein von den bei Thomas nicht integrierbaren und nicht integrierten Einzelfakten der Schrift her wird jeder Versuch, bei ihm ein theologisches Verständnis der Geschichte nachzuweisen, seine Schwierigkeiten haben“ (63, Anm. 87), „In der Konsequenz des thomanischen Wissenschaftsbegriffes wird die Theologie . . . zur Einzelwissenschaft, die in ihrem eigenen Kreis gefangen, sich selbst zum Thema nimmt . . . Allerdings wird der Theologe so unvermeidlich zum vereinseitigten Fachmann für die Offenbarungswahrheiten“ (217). Alles das klingt etwas überspitzt und erhält erst durch den Gegensatz zu Bonaventura eine eingeschränkte Berechtigung. — Jedoch sind das Kleinigkeiten, die den guten Eindruck der Arbeit nicht beeinträchtigen können. Es bleibt dabei: „Bonaventura bezieht Schöpfung und Gott, Philosophie und Glaube, Heilsplan und Weltgeschehen mittels der Schrift direkt aufeinander. Für ihn sind die Offenbarungswahrheiten vor allem Heilswahrheiten. Sie bilden nicht den vornehmlichen Gegenstand der theologischen Betrachtung, sie sind vielmehr der Horizont, auf dem eine neue Weltanschauung möglich wird. Vornehmliches Objekt der Theologie sind deshalb nicht so sehr die Durchdringung der Glaubenswahrheiten oder die Sichtung ihres Zusammenhangs untereinander oder ihre Ableitungen, sondern hier geht es um die neue Sehweise des Verhältnisses, welches der sich in der Welt und als Welt und Geschichte wissende Mensch zu Gott hat. Theologie ist bei ihm die dem Menschen im Licht des Glaubens ermöglichte Deutung der Welt. Schriftauslegung wird so zur Weltauslegung“ (217). Das ist ein Ergebnis, das dem Denken Bonaventuras voll und ganz entspricht und dem der Kritiker nur beipflichten kann. — Andererseits gibt es in der Untersuchung eine Lücke, die nicht unausgefüllt hätte bleiben dürfen. Der Verf. stellt sich nämlich niemals die Frage, was Bonaventura mit dem Ausdruck „Schrift“ hat sagen wollen. Sind es nur die kanonischen Bücher des Alten und des Neuen Testaments, oder ist es etwas, was darüber hinausgeht? Allem Anschein nach bildet das erstere für M. die selbstverständliche, aber unbewiesene Voraussetzung, und er könnte auch viele Stellen, die diesen Sinn haben, beibringen. Jedoch wäre das einseitig und kaum mit der Gesamtkonzeption Bonaventuras vereinbar. „Schrift“ ist für ihn mehr als der biblische Buchstabe, da sie zugleich die rationale Darlegung einbegreift. So heißt es im Prolog zum *Breviloquium*: *Assensi breviliquium quoddam facere . . . ut sic ostenderem veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista doctrina appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata* (V 208b). Schrift im Sinne Bonaventuras ist also Schrifttheologie oder, besser gesagt, die ganze, von uns Menschen erfaßte und durchdrungene Gottesoffenbarung, die in den heiligen Büchern ihre Grundlage und ihre Mitte hat. Gewiß vermag Bonaventura, je nach Bedürfnis, den Unterschied zwischen Schrift und Theologie hervorzuheben, wie z. B.: *Omnes libri sacrae Scripturae traduntur per modum narrationis, non ratiocinationis . . . Libri autem doctorum traduntur per ratiocinationem . . . Sed rationes illae non habent robur nisi fundatae super fidem* (Commentarius in Joannem, proem. nr. 10; VI 243b). Trotzdem ist das Gemeinsame nicht zu übersehen, und daraus erklärt es sich auch, daß leicht ein Übergang stattfindet von der ‚sacra doctrina, videlicet theologia‘ zur ‚sacra Scriptura‘, so z. B. im *Breviloquium* I,1; V 210a). Alles das und noch genauer im einzelnen hätte ein Buch mit dem Titel „Schriftauslegung . . . in der Theologie Bonaventuras“ nicht unberücksichtigt lassen dürfen.

J. Beumer, S. J.

Barth, Hans-Martin, *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 25). 8° (356 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck 64.—DM.— Der katholische Theologe wird durch die Lektüre dieses Buches sozusagen in Neuland geführt. Denn die allermeisten der hier auftretenden Namen von Philosophen und Theologen, die der Atheisten und die ihrer Bekämpfer aus der protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts (größtenteils Lutheraner), dürften ihm unbekannt sein. Der Katholik *Marin Merseune* (*Quaestiones celeberrimae in Genesim . . . In hoc volumine Athei et Deistae impugnantur et expugnantur* [Paris 1623]) und der nie-

derländische Protestant *Gisbert Voetius* (*Selectarum disputationum theologicarum pars prima* [Utrecht 1648]) bilden den Anfang. Auf dem Höhepunkt der Diskussion stehen *Christian Colbe* (*Dissertatio de fulcris Atheismi in ecclesia* [Königsberg 1655]), *Jan J. Bicherodius* (*Exercitationes contra Atheos* [Kopenhagen 1660]), *Theophil Großgebauer* (*Praeservativ wieder die Pest der heutigen Atheisten* [Rostock 1661]), *Theophil Spizel* (*Scrutinium Atheismi Historico-Aetiologicum* [Augsburg 1663]), *Johann Müller* (*Atheismus devictus* [Hamburg 1672]), *Christoph Franke* (*Atheus convictus* [Kiel 1672]), *Tobias Wagner* (*Examen elencticum Atheismi speculativi* [Tübingen 1677]), *Christian Kortholt* (*De tribus impostoribus magnis liber* [Kiel 1680]) u. a. m. Der Verf. schildert den Lauf der Entwicklung: „Zuerst waren es die mit Holland und England in wirtschaftlichem und geistlichem Kontakt stehenden Seestädte Hamburg, Kiel und Rostock, in denen man sich um dieses Problem der Moderne [den Atheismus] bemühte. In den großen theologischen Schulen von Jena, Wittenberg und Helmstedt läßt sich nur mäßiges Interesse daran entdecken, während Leipzig das Problem die ganze Debatte über im Blickfeld hatte. In Hamburg brachte es die physikotheologische Bewegung modifiziert neu zu Bewußtsein, Bremen war als Ausgangspunkt der pietistischen Atheismuskritik von gewisser Bedeutung . . . Im westlichen Ausland hatte man die Fragestellung eher erkannt; die Apologetik der deutschen Theologen profitiert von den in Paris [*François Garasse S. J.*, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, 1623], Leiden, Antwerpen [*Leonhard Lessius S. J.*, *De providentia Numinis et animi immortalitate libri duo adversus Atheos et Politicos*, 1613] und London geleisteten Vorarbeiten. Die reformierten Theologen der Schweiz hüllen sich weithin in Schweigen; auch aus dem lutherischen Schweden bekommt man nur selten etwas zu hören. Ein eigenartiges Phänomen stellt in diesem Zusammenhang die katholischen Theologie dar, die ursprünglich stark an dem Problem und vor allem an seinen politischen Auswirkungen interessiert, die Auseinandersetzung schließlich fast ganz den protestantischen Theologen überließ . . . Schon bald droht das Problem zu einem akademischen Routine-Thema zu werden . . . Die Flut der Dissertationen schwillt an — vor allem nach 1700; dazu kommen in immer stärkerem Maße Übersetzungen aus dem Englischen. Während die Quantität der ans Licht tretenden Arbeiten steigt, sinkt die Qualität“ 26 ff.). Aber auch die innere Thematik wird angegangen, und sie stellt sogar den Hauptinhalt des Buches dar, wie es die Überschriften der einzelnen Kapitel beweisen: Analysen des Phänomens Atheismus, Die Frage nach den Ursachen, Die Ebenen der Auseinandersetzung, Modelle der Gegenargumentation, Natürliche Theologie, Metaphysik für Gott, Theologie der Physik, Selbstbesinnung der Theologie. Besonders interessant ist die Feststellung: „Obwohl sich die Theologie des Jahrhunderts in einem geistigen Kampf aller Gruppen gegen alle formierte, erkannte die christliche Apologetik doch darüber hinaus den gemeinsamen Feind. Noch war man nicht bereit, dem konfessionellen Widersacher deswegen entgegenzukommen und irgendwelche Bedenken gegen ihn zu relativieren, aber gegenüber dem Atheismus mußte man zugeben, daß der andere auf der eigenen Seite kämpfte. Die Stimmen, die dies eingestanden, waren selten, und man sollte sie wohl nicht überbewerten . . . Trotzdem tritt hier etwas in die Zukunft Weisendes in Erscheinung. Nicht nur die gemeinsamen geistigen Fundamente in Aristotelismus und Neuscholastik und die gemeinsamen geistlichen Quellen in Mystik und Erbauung brachten die zerstrittenen Konfessionen einander näher, sondern auch der gemeinsame Kampf gegen einen Gegner, der alle gemeinsam bedrohte“ (311). Auch das ist bemerkenswert, daß die Ursache des Atheismus vielfach im Autoritätsschwund gesehen wurde, wobei nur für die Protestanten die schwindende Autorität in der der Schrift und für die Katholiken in der der Kirche bestand. — Der Verf. hat zweifellos mit seiner verdienstvollen Untersuchung eine Lücke in der Theologiegeschichte ausgefüllt. Obschon die katholischen Autoren (*F. Garasse*, *J. Hardouin*, *W. D. Lindt*, *A. Possevino*, *L. Lessius*, *Th. Raynaudt*, *B. Pascal* u. a. m.) genügend zu Wort kommen, wäre doch die Frage nicht ganz unberechtigt, ob damit wirklich alles erfaßt ist, selbst das, was sich irgendwo in den Lehrbüchern der Philosophie und Theologie versteckt hält.

J. Beumer, S. J.

5. Kirchenrecht

Heinrichsmeier, Clemens, Das kanonische Veräußerungsverbot im Recht der Bundesrepublik Deutschland (Kanonistische Studien und Texte, begr. v. Albert M. Koeniger †, 25). 8^e (XXV u. 161 S.) Amsterdam 1971, Grüner. 30.— Hfl. — Ziel von H.s Untersuchung ist zu klären, „ob“ — richtiger hieße es wohl: inwiefern — „das im kanonischen Recht normierte Veräußerungsverbot im staatlichen Rechtsbereich gesichert ist“ (Vorwort); tatsächlich geht es weithin um die viel umfassendere Frage, ob „die Autonomie der Kirche so weit geht, daß sie Recht setzen kann, das auch für den staatlichen Bereich bindend ist“ (ebd.); unter dem staatlichen Bereich ist die BRD einschließlich (West-)Berlin verstanden. — Im 1. (kanonistischen) Teil (1—54) gibt H. einen Aufriß des Vermögensrechts des CIC; auch der 2. (staatskirchenrechtliche) Teil (57—143), dessen 1. Abschnitt in mühevoller Arbeit die einschlägigen Bestimmungen des Bundesrechts und der Ländergesetze zusammenträgt, greift über das kanonische Veräußerungsverbot und dessen Sicherung im staatlichen Rechtsbereich sowie die durch Verstöße gegen dieses Verbot ausgelösten Folgen unvermeidlich immer wieder hinaus. — Die ausführliche Wiedergabe der Vorschriften des CIC wäre für das Vorhaben des Verf.s förderlich, wenn sie dazu benutzt würde, die Begriffswelt des CIC und unsere deutschen Rechtsbegriffe zu *konfrontieren*. Unser Recht unterscheidet mit einer begrifflichen Schärfe, die der Lebenswirklichkeit manchmal Gewalt antut, zwischen Verpflichtungsgeschäft und Verfügung. In der vorliegenden Untersuchung bleibt diese grundlegende Unterscheidung fast ganz außer Betracht. Sehe ich recht, so erscheint sie nur zweimal in Zitaten, nämlich in den als Fußnoten abgedruckten Art. 14, Abs. 3 der Kirchenstiftsordnung der Bayerischen Diözesen und Art. 23b I der Satzung für die (bayer.) Kirchensteuerverbandsvertretungen (88/89, Anm. 47 bzw. 92, Anm. 56), im Text dagegen nur ein einziges Mal in dem gleichfalls auf Bayern bezüglichen Satz: „Genehmigungsbedürftig ist hier das Verpflichtungsgeschäft; dieses ist bis zur Entscheidung über die Genehmigung schwebend unwirksam“ (137). (NB! Staatsaufsichtsrechtliche Genehmigungsvorbehalte beziehen sich bei uns meist auf die „Verfügung“.) Unterstellen wir nun, der kirchliche Gesetzgeber mache sich gemäß c. 1529 für den Bereich der BRD diese unsere Rechtsbegriffe zu eigen, dann müssen wir fragen: *was will er* mit seinem „Verbot“ (genauer gesprochen: mit seinen Beschränkungen der Vertretungsmacht und seinen Genehmigungsvorbehalten; ein förmliches Verbot findet sich im CIC nicht und läßt sich auch nicht aus c. 1530, der gerade die Veräußerlichkeit *unterstellt*, nicht herausdestillieren) *treffen*: das Verpflichtungsgeschäft oder das (abstrakte) Erfüllungsgeschäft? Oder, was allerdings die Sache sehr kompliziert machen würde, *beides*? Ohne wenigstens eine Arbeitshypothese hierüber läßt sich das Thema dieser Arbeit m. E. nicht fruchtbar behandeln und läßt sich insbesondere darüber, wie die angezogenen §§ 134, 135/6, 182—185 BGB anzuwenden sind, nichts Sicheres ausmachen. — Manchmal macht die untechnische Ausdrucksweise des Verf.s seine Aussagen schwer verständlich. Die letzten Zeilen von S. 125 wollen wohl den Inhalt des leider nirgends angeführten § 137 BGB wiedergeben (?). Völlig unverständlich ist mir der mittlere Absatz von S. 137, ganz abgesehen davon, daß der Verweis auf § 873 BGB nicht stimmt. Das Grundbuchamt „vollzieht“ keine Verträge, sondern nimmt Eintragungen vor oder lehnt sie ab. Ist versehentlich trotz fehlender aufsichtsbehördlicher Genehmigung eine Eintragung ins Grundbuch erfolgt, so *ist* dieses unrichtig geworden. Was soll hier „glaubhaft“ sein? Hier ist kein Widerspruch einzutragen, sondern, sobald der Fehler erkannt ist, das Grundbuch von Amts wegen zu berichtigen. Allerdings könnte die Genehmigung des Verpflichtungsgeschäfts, falls sie nur unterbleiben, nicht in aller (welcher? grundbuchmäßiger?) Form versagt worden ist, immer noch nachgeholt werden; was dann? Vorerst aber *ist* das Grundbuch unrichtig. — Das Fehlen einer erforderlichen aufsichtsbehördlichen Genehmigung ist kein „Formmangel“ (135/6); gerade weil es das *nicht* ist, kann auch die Auflassung und (fehlerhafte) Eintragung (vgl. § 313, Satz 2 BGB) den Mangel nicht heilen. — H. weiß sehr wohl, daß das Vermögensrecht des CIC und damit auch sein Veräußerungs-„Verbot“ nicht nur das im Rahmen der Diözesanorganisation der Kirche unter der Jurisdiktion der Ortsordinarien stehende Kirchengut, sondern ebenso das Vermögen der Orden und religiösen Genossenschaften betrifft, daß letzteres jedoch im staatlichen Rechtsbereich *nicht* den gleichen

Schutz genießt. Die höchst bedeutsame, das Thema seiner Untersuchung einschränkende Begrenzung des staatlichen Schutzes gegen Veräußerung sollte unbedingt gleich zu Beginn *plakatiert* sein; statt dessen geschieht ihrer nur einmal flüchtige Erwähnung: für klösterliche Verbände sei „die Einholung einer nach c. 534 erforderlichen Genehmigung für den staatlichen Bereich nur beachtlich, soweit die klösterlichen Verbände als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt sind“ (132). Wenn sie in diesem (außer in Bayern allerdings äußerst seltenen) Fall „beachtlich“, d. h. zur Wirksamkeit des Rechtsgeschäfts *erforderlich* ist, dann sollte auch angegeben sein, bei *wem* die Genehmigung einzuholen ist; in keinem der angeführten Gesetzes- oder Satzungstexte ist von höheren Ordensobern die Rede; sie kennen nur den Organismus der Bischöfe. — Verdienstvoll ist H.s Bemühen, die von der Kirche in (ihrem) öffentlichen Interesse angestrebte Sicherung des Kirchengutes und die in unserer Rechtsordnung so stark betonte Sicherung des *Rechtsverkehrs* durch weitgehenden Schutz des Vertrauens auf den Rechtsschein gegeneinander auszuwägen (133 ff.). Gerade dieses hochinteressante Problem, das weit über das spezielle Thema dieser Arbeit hinausgreift, läßt sich ohne genaues Eingehen auf die unserer Rechtsordnung eigentümlichen rechtstechnischen Mittel nicht fruchtbar behandeln; nur so läßt sich ermitteln, wie weit die von H. mit Recht herangezogene Analogie im Kommunalrecht trägt und wo sie endet. — Die in einem Exkurs an der „Sonderregelung im Bistum Mainz“ (116 ff.) geübte Kritik ist begründet; Mainz zu den „zum früheren Preußen gehörenden Bistümern“ zu zählen (69, Anm. 67) beruht allerdings auf einem geographischen Irrtum. — Nach allgemeinen strafrechtlichen Grundsätzen gilt die Vorschrift des c. 2347 *nur* für die ‚alienatio proprie dicta‘ (41). Daß in c. 1533 die gleiche Zustimmung wie für alienatio auch für andere Geschäfte gefordert wird, verschlägt nichts; c. 1532 verweist nur auf c. 1530 zurück; auch c. 534 hebt die res alienandae von den debita contrahenda so deutlich ab, daß an der ersteren Stelle nur die ‚alienatio proprie dicta‘ gemeint sein kann. — Der „Zusammenfassung“ (145) ist unbedenklich zuzustimmen; sie ist aber weniger das Ergebnis, zu dem H. bei seiner Arbeit gelangt ist, als vielmehr die rechtstheoretische Grundlage, auf der er sie aufgebaut und die sich als *tragfähig* erwiesen hat.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Herrmann, Horst, Die Stellung unehelicher Kinder nach kanonischem Recht (Kanonistische Studien und Texte, begr. v. Albert M. Koeniger †, 26). 8° (XXI u. 224 S.). Amsterdam 1971, Grüner. 50.— hfl. — Zweifellos in der Absicht, die eheliche Abstammung und damit mittelbar die Institution der Ehe selbst zu schützen, knüpft die Gesetzgebung nicht nur der Staaten, sondern auch der Kirche an die uneheliche Abstammung rechtliche Nachteile, die zur Folge haben, die an sich schon im Vergleich zu den ehelich geborenen und in der Familie aufwachsenden Kindern ungünstigere Lage der unehelichen noch weiter zu verschlechtern und ihre Chancen im Leben zu beeinträchtigen. Mit Recht stößt das heute in aller Welt geschärfte Bewußtsein von der Menschenwürde und den daraus erfließenden Rechten sich daran und drängt darauf, zu mindesten zu prüfen, ob eine solche Benachteiligung der unehelich Geborenen vertretbar, ob sie für den Schutz von Ehe und Familie wirklich unentbehrlich, ja ob sie dazu überhaupt nur tauglich ist. In der BRD ist 1969 die rechtliche Stellung der Unehelichen, im Gesetz nunmehr als Nicht-ehelich bezeichnet, neu geregelt und ganz wesentlich — auch zugunsten der unehelichen Mütter — verbessert worden. Auch die Kirche, die sich im 2. Vatikanischen Konzil mit großem Nachdruck zur Achtung der Menschenwürde bekannt hat, wird nicht daran vorbeikommen, ihr Unehelichenrecht zu überprüfen, das bei ihr außer dem Schutz von Ehe und Familie auch dem Schutz des geistlichen (und religiösen) Standes und Amtes zu dienen bestimmt ist. — Um einer solchen Überprüfung des kanonischen Unehelichenrechts mit dem Ziel zeitgemäßer Neugestaltung vorzuarbeiten, legt H. diese Untersuchung vor, die sich in 3 Teile gliedert: 1. Problemlage (3—32); 2. Die Illegitimität in der Geschichte des kanonischen Rechts (33—122); 3. Das geltende kirchliche Recht (125—188); daran schließen sich in einem 4. Teil seine Vorschläge „Zur Revision des kirchlichen Unehelichenrechts“ (191—215). — An sich wäre der historische Teil durchaus entbehrlich; nichtsdestoweniger ist es sehr zu begrüßen, daß der Verf. sich dieser mühevollen Arbeit unterzogen hat; der Nachweis, wie zeitbedingt und wechselvoll die einschlägige kirchliche Gesetzgebung eines Jahr-

tausends war, trägt gewiß dazu bei, die Selbstsicherheit zu erschüttern und die Bereitschaft zur Überprüfung und ggf. zu Änderungen zu wecken. — Das geltende kirchliche Recht wird so ausführlich behandelt, nicht nur, um die Benachteiligung der Unehelichen, deren Ausmaß und Umfang, zu umschreiben, sondern auch um redaktionstechnische Mängel aufzuweisen, die bei einer Neuredaktion vermieden werden sollten. — Die Vorschläge des Verf.s laufen im wesentlichen darauf hinaus, die Irregularität des defectus natalium (c. 984, 1^o) sowie die sie ergänzenden Vorschriften der cc. 232, § 2, n. 1 (Kardinäle), 331, § 1, n. 1 (Bischöfe) und 504 (Ordensobere) ersatzlos zu streichen. — Positiv schlägt er vor, in c. 1113 der Verdeutlichung halber eigens hervorzuheben, daß die dort aufgezählten elterlichen Pflichten sich nicht auf die ehelichen Kinder beschränken, sondern auch gegenüber nicht-ehelichen Kindern bestehen und ebenso gewissenhaft zu erfüllen sind. Diesem Vorschlag mehr pastoralen als juristischen Gehaltes ist unbedingt zuzustimmen. Im übrigen wird man sich fragen dürfen, ob die Kirche nicht sehr viel weiter gehen könnte und sollte, indem sie nach der Abstammung, nach der *natürlichen* Geburt des Menschen ebensowenig fragt wie nach seiner Rasse und Hautfarbe, sondern ausschließlich nach seiner *Wiedergeburt* durch das Sakrament der Taufe. Sie könnte sich damit viel Last ersparen, die sie in früheren Zeiten, als sie der einzige funktionsfähige soziale Organismus war, stellvertretend für den abwesenden oder noch völlig unterentwickelten Staat übernommen hat. (Wenn die Kirche es weiterhin für geboten erachtet, auch ihrerseits dazu beizutragen, daß blutschänderische Ehen vermieden werden [c. 1076], so braucht sie deswegen zwischen ehelicher und nicht-ehelicher Abstammung nicht zu unterscheiden, da es dafür einzig und allein auf die *blutmäßige* Abstammung ankommt.) — Zum Schluß sei auf einige kleine Irrtümer und Ungenauigkeiten hingewiesen: Die Terminologie zur Putativehe ist unglücklich. Man kann nicht gut sagen, die Kirche habe „die Putativehe erlaubt“ (111); einen Irrtum oder ein unwissentliches Tun kann man weder erlauben noch verbieten; eine Putativehe wird aber ex definitione immer (wenigstens von einem Partner) *unwissentlich* eingegangen. Ebensowenig ist die Putativehe eine „Form der Ehe“ (135), sondern ist objektiv *keine* Ehe, vielmehr nur der Schein einer solchen. Desgleichen gibt es keine „ungültige Putativehe“ (148, Anm. 152), sondern die Putativehe ist *keine* „gültige Ehe“. — Daß der Gebrauch einer unter Mißachtung eines impedimentum impediens geschlossenen Ehe „bis zur Aufhebung des Verbotes nicht gestattet“ sei (166), läßt sich in dieser Allgemeinheit nicht behaupten. In c. 1036, § 1 findet es keine Stütze und trifft nicht einmal für alle Fälle des c. 1058, § 1 zu. — In c. 1016 geht es nicht um die verpflichtende Kraft (161) des kanonischen Eherechts, sondern um seine *konstitutive Wirksamkeit*; richtig müßte es daher heißen: „Für getaufte Nicht-Katholiken gelten die Normen des kanonischen Eherechts, auch soweit sie die Legitimität der Nachkommenschaft betreffen, ausgenommen allein deren rein zivilrechtlichen Wirkungen.“ — Auf die Problematik dieses Canons geht der Verf., weil nicht zu seinem Thema gehörend, mit Recht nicht ein. — Nach c. 90, § 1 ist ‚locus originis‘ *nicht* mit Geburtsort gleichzusetzen (167); ‚locus originis‘ oder ‚origo‘ (c. 956) ist viel eher so etwas wie die in manchen weltlichen Rechten (Österreich, Schweiz) heute noch bedeutsame *Heimatzuständigkeit*. — Der auf dem Wege über cc. 1646, 1667 und 1608 offenstehende „direkte Prozeß“ (171) wäre wohl als *Statusverfahren* zu bezeichnen. (In Zeile 1 der gleichen Seite ist zu lesen: c. 1971, § 3). — Unglück hat der Verf. mit den von ihm mehrfach (101. 102. 176. 179) angeführten Gelübden der Jesuiten; alle seine Angaben sind nur halbrichtig und daher mißverständlich; Klarstellung würde zu viel Raum beanspruchen und lohnt die Mühe nicht.

O. v. Nell-Breuning, S. J.