

# Umschau

## 1. Bibelwissenschaft. Exegese

Soden, Wolfram von, Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benützung des lexikalischen Nachlasses von Br. Meissner (1868–1947) bearbeitet. 4<sup>o</sup>. Bd. I, Lfg. 5–6 (S. 369–565) 1963, 1964. Bd. II, Lfg. 7–11 (S. 569–1064) 1966, 1967, 1969, 1971, 1972. Wiesbaden, Harrassowitz. Subskr.-Pr. der Lfg. 7–11: 24.–, 24.–, 26.–, 36.–, 42.– DM. – Mit der 11. Lfg. haben der Verf. und seine Mitarbeiter den 2. Bd. des Akkadischen Handwörterbuchs (AHw) abgeschlossen. Es ist außerordentlich zu begrüßen, daß nun so viel akkadisches Material, bis zum Buchstaben ‚s‘, lexikographisch vorliegt. – Auf den Wert dieses Wörterbuchs brauchen wir hier nicht noch einmal einzugehen, darauf wurde bereits in dieser Zeitschrift (s. Schol 34 [1959] 576–577 und Schol 38 [1963] 295–296) hingewiesen. Der auch sonst ausgedrückten positiven Wertung möchte sich der Rez. anschließen. Es seien einige Bemerkungen bzgl. der Verwendbarkeit des AHw gestattet. Man könnte sich ein übersichtlicheres Layout wünschen, das sowohl die Häufigkeit wie die Verwendung der einzelnen Wörter klarer darstellte. Auch die Anordnung homographischer Wörter wirkt oftmals verwirrend. So findet man z. B. unter I. das Adjektiv, während unter II. nicht immer das ihm entsprechende Verb, sondern etwa ein homographes Verb folgt, das aber zu einem anderen Stamm gehört. Im letzteren Fall findet sich dann erst unter III. das sich auf das Adjektiv beziehende Verb. Vgl. u. a. qatû I und qatû(m) II mit rabû(m) I, rabû II und rabû(m) III. Ein eindeutiges System der Gliederung wäre zu bevorzugen. – Das AHw hat nicht nur Wert für die Erforschung der akkad. Sprache, sondern auch für die Erschließung des AT, hat man doch schon lange Text- und Interpretationsprobleme des AT mit Hilfe der akkadischen Sprache zu lösen versucht. Zwar verlegte sich in den letzten Jahrzehnten das Interesse vieler Forscher durch die Funde von Rash Shamra mehr auf die ugaritische Sprache als Vergleichsmaterial für das AT, um so wichtiger ist die Tatsache, daß durch die Herausgabe dieses Lexikons nun auch wieder mehr akkad. Texte als Interpretationshilfe für das AT herangezogen werden können. Gerade die gegenseitige Ergänzung der semitischen Sprachen wird zur optimalen Hilfe für die Auslegung des AT. Das AHw hat sich ausdrücklich zum Ziel gesetzt, die Verwandtschaft des akkad. Materials mit anderen semitischen Sprachen aufzuzeigen. Damit soll eine vergleichende Wortforschung ermöglicht werden. Nun ist allerdings die vergleichende Sprachwissenschaft – in unserem Fall die der semitischen Sprachen – vor allem etymologisch interessiert. Dieses Interesse läßt sich auch in der Anwendung der akkad. und ugaritischen Sprache auf die atl. Philologie nachweisen. In den letzten Jahren hat sich die vergleichende Sprachwissenschaft auch als vergleichende Literaturwissenschaft entfaltet. Diese Entwicklung macht die Untersuchung des jeweiligen Wortfeldes unumgänglich, weil ja die etymologische Wortforschung für die Bestimmung der Bedeutung eines Wortes nicht ausreicht. In der atl. Exegese hat denn auch der Wortvergleich innerhalb der semitischen Sprachen öfters zu sehr zufälligen, manchmal zweifelhaften Resultaten geführt. Ein solcher Wortvergleich kann ohne Berücksichtigung des Kontextes und der Gattung nicht vorgenommen werden. – Leider bietet uns das AHw nur wenige Textzitate und übersetzte Texte; so ist es für den Benutzer nicht einfach, die für eine Wortfelduntersuchung unentbehrlichen Textverweise aus der Reihe der Zitationen herauszufinden. Diese Bemerkungen sollen jedoch die große Bedeutung für Lehre und Wissenschaft, die ein „Hand“-Wörterbuch in solch kurzer Fassung, besonders dieses erste, soviel Material umfassende Werk, darstellt, in keiner Weise einschränken. Für die Buchstaben ‚s‘, ‚z‘ und z. T. auch ‚w‘

des noch ausstehenden dritten und letzten Bandes läßt sich nun ja auch die Erfahrung von The Assyrian Dictionary von Chicago noch auswerten. Möge dieser letzte Band bald erscheinen.

K. Verdegaal

Weinreb, Friedrich, Die Symbolik der Bibelsprache. 8° (100 S.) Zürich 1969, Origo. 10.80 DM. – Diese Broschüre ist praktisch dasselbe Werk, das unter dem Titel *Einführung in die hebräische Sprache* bereits in Heft 4/1970 dieser Zeitschrift mit anderen Werken W.s zusammen besprochen wurde; es ist seine 3. Auflage. Neu ist nur W.s Vorwort hierzu, in der der Verf. darauf hinweist, daß er eine Reihe von Fehlern zwar korrigiert, sonst aber nur „da und dort, im ganzen genommen aber doch selten, kleine Änderungen im Text vorgenommen“ habe (6). So ist es kein anderes Werk als die genannte Einführung in die hebräische Sprache. – Leider hat der Verlag diese dritte, angeblich „gründlich revidierte Auflage“ mit einer Reihe neuer Druckfehler versehen und auch etliche alte nicht ausgemerzt. So sind mindestens sechsmal die in Klammern gegebenen Seitenverweise auf früher Gesagtes von der alten Druckplatte her einfach stehengeblieben, obwohl sich jetzt wegen des hinzugefügten Vorwortes alle Verweise um 6 S. verschoben müßten. Auch die Stärke des Drucks ist nicht immer gleichmäßig, er verblaßt hin und wieder gegen Ende der Zeilen oder läßt Buchstaben ganz verschwinden. Auf S. 87 ist an einer Stelle der Text verwirrt, auf S. 94 steht eine Zeile zweimal. Man kann hier nicht alle Fehler aufzählen. Diese Schludrigkeiten und Halbheiten sollte der Verlag sich bei den wertvollen Arbeiten W.s nicht zuschulden kommen lassen.

W. Schlepper, S. J.

Wikenhauser, Alfred – Schmid, Josef, Einleitung in das Neue Testament. Gr. 8° (XVI u. 678 S.) Freiburg 1972, Herder. Ln. 72.– DM. – W.s sechste, von J. Schmid völlig neu bearbeitete Auflage der „Einleitung in das neue Testament“ kann mit ihren fast 700 S. wohl die ausführlichste deutsche Einleitung der letzten Jahre genannt werden. Dem Ziel nach schließt sie sich der geläufigen, traditionellen Auffassung an, nach der einer Einleitung in das NT die Aufgabe gestellt ist, „die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften des NT, das Werden ihrer Sammlung bis zum Abschluß des Kanons und die Überlieferungsgeschichte ihres Wortlautes mit wissenschaftlichen Mitteln zu untersuchen“ (S. 2). – Noch vor einigen Jahrzehnten wurde dieser Zweig der Bibelwissenschaft im kath. Bereich in nicht geringem Maß durch die kirchliche Tradition bestimmt. Deshalb unterschied sich eine „katholische“ Einleitung in manchen Ergebnissen erheblich von einer „protestantischen“. Durch die Anerkennung der historisch-kritischen Methode in der kath. Kirche wurde dieser Unterschied jedoch grundsätzlich aufgehoben. Schon W. bot die Zweiquellentheorie für die syn. Evv., eine Datierung des Lk zwischen 70 und 80 und das 21. Kap. des Joh-Ev. als Nachtrag dieser Schrift. – In der Neubearbeitung hat Sch. sich das Ziel gesetzt, dem Fortschritt der (historisch-kritischen) Forschung gerecht zu werden. „Vor allem bei der Frage nach der Echtheit verschiedener neutestamentlicher Bücher war eine dem heutigen Stand der internationalen NT-Forschung entsprechende Stellungnahme ein Gebot der Stunde“ (S. VI). So werden von ihm nicht nur die Pastoralbriefe und der Eph, sondern auch der Kol und der 2. Thess zu den Schriften gerechnet, „deren paulinische Herkunft aus gewichtigen Gründen verneint werden muß oder wenigstens umstritten ist“ (S. 397; vgl. 409 und 468 ff.). Auch kann der Apostel Johannes nicht Verf. des Joh-Ev. sein (313). – Ein zweites Hauptmerkmal dieser Einleitung ist die erheblich erweiterte Bibliographie (vgl. Vorwort zur Neubearbeitung VII). Als Beispiel sei die mehr als 4 S. zählende Bibliographie zum Joh-Ev. (299–303) genannt. Bei näherer Prüfung dieser Literaturangaben zeigen sich jedoch so viele Ungenauigkeiten, daß diese Bibliographie als unzuverlässig bezeichnet werden muß. Werke von E. Hirsch, K. Kundsinn, C. H. Dodd und F.-M. Braun werden zweimal genannt, was wahrscheinlich teilweise auf die Nichteinhaltung des chronologischen Aufbauprinzips der Bibliographie zurückzuführen ist. Von W. Thüsing, „Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Joh-Ev.“ gibt es eine 2., verbesserte und um den Teil V erweiterte Auflage (Münster 1970). Die sehr zahlreichen unrichtigen Angaben von Autoren, Titeln, Seiten, Zeitschriftennummern und Jahren der Buchausgaben können hier nicht aufgeführt werden. Es sei z. B. nur darauf hingewiesen, daß die „Classified Bibliography“ von E. Malatesta die joh Literatur bis 1965 (nicht 1955) umfaßt, daß F.-M. Braun

seinen Artikel „S. Jean, la Sagesse et l'histoire“ in „Neotest. et Patrist.“ veröffentlicht und daß W. C. van Unniks Artikel „The Purpose of St. John's Gospel“ nicht in NTSt, sondern in StudEv I publiziert wurde. Ähnliche Fehler lassen sich auch in der Bibliographie zu den übrigen Teilen nachweisen. – Nur ein Teil der Autoren ist im Personenregister aufgenommen. Man vergleiche z. B. die Namen auf S. 469 mit diesem Register. Leider sind die dort angegebenen Autorennamen und Seitenzahlen nicht immer zutreffend (s. z. B. B. van Ierzel, J. Smit Sibinga, F. Hahn, A. Vanhoye). – Diese doch sehr große Zahl von Ungenauigkeiten in der Bibliographie und in den Hinweisen auf Autoren sind für ein Einleitungswerk ein erheblicher Mangel. Man kann nur wünschen, daß sehr schnell eine Korrektur erfolgen möge, damit dieses Buch seine Wirkung ausüben kann. – Es sei gestattet, noch eine Frage zum Inhalt zu stellen. In der jetzigen Situation der Exegese haben die allgemeinen hermeneutischen und methodologischen Probleme eine größere Aktualität gewonnen. Deshalb wäre zu überlegen, ob der von W. konzipierte Aufbau der Einleitung einfachhin übernommen werden sollte (vgl. VII). Dieser bedeutet ja zugleich eine bestimmte Auffassung von den Akzenten in der Einleitungswissenschaft überhaupt. Vielleicht ist es nicht unbedingt erforderlich, in der Darstellung der einzelnen ntl. Schriften die chronologische Reihenfolge einzuhalten, um schon dadurch Abfassungszeit und -ort und eine Entwicklung der Gedankenwelt, der „Theologie“ der Urkirche anzudeuten. Man könnte sich aber auch noch fragen, ob nicht in einem (kurzen) theoretischen Abschnitt über die hermeneutischen Fragen als solche gehandelt werden sollte. – Alles in allem ist dieses Buch, sobald die bibliographischen Fehler verbessert sind, ein klassisches Werk der „Einleitung in das Neue Testament“.

P. van Boxel

Deissler, Alfons, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick (Theol. Seminar). 8° (166 S.) Freiburg-Basel-Wien 1972, Herder. Kart.-lam. 14.80 DM. – Der bekannte Freiburger Alttestamentler gibt einen bibeltheologischen Durchblick durch das AT. Nach einem kurzen Vorwort und einer knappen Einleitung, die sich mit dem AT in seiner Beziehung zur „neuen Zeit“ und zum neubundlichen Gottesvolk und mit seiner modernen Erschließung befaßt, stellt er dessen Grundbotschaft dar. „Was die atl. Offenbarungsbotschaft von den Mythen der Umweltreligionen wesentlich unterscheidet, ist die Verkündigung eines alleinigen Gottes, der als solcher weltübersteigend, ja in seinem Sein und Wesen schlechthin unweltlich ist. Diese Transzendenz erfährt ihre Erläuterung nach den verschiedensten Hinichten: Jahwe ist überregional, übervölkisch, überkosmisch, überzeitlich, übergeschichtlich, er ist der ‚ganz Andere‘, und damit zugleich der ‚Heilige‘ ... Dieser ... Gott ... ist ‚ER‘ und ‚ICH‘, das ‚SELBST‘ in Person und darum der ‚FREIE‘ schlechthin, und dies in unbegrenzter eigener Lebensfülle und absoluter Unangewiesenheit. Als dieser Gott der personhaften und zugleich unermeßlichen Spontaneität, Selbstoffenheit und Selbstverfügbarkeit hat er sich in Freiheit zum Gott für Welt und Mensch gemacht und diese seine Selbstverfassung als das Wesentliche seines ‚Wesens‘ geoffenbart. Diese offenbarende Selbsterschließung Gottes als ‚Jahwe‘ geschieht in vielerlei Zeugnissen und auf vielartige Weise. In ihnen und durch sie hindurch werden wir gewahr, daß der göttlichen ‚Urtat‘ der Entscheidung und Zuwendung zu Welt und Mensch Schöpfung und Geschichte entspringen und beide auf Jahwe als ihre alles erfüllende Zukunft hingewendet sind. Dieses aus göttlicher Freiheit und keinerlei Notwendigkeit gestiftete ‚Zusammen‘ von Gott und Welt, Gott und Menschheit leuchtet bereits in der ‚Biblichen Urgeschichte‘ (Gn 1–11) als fundamentale Erscheinung auf, gewinnt eine neue Dimension in der Erzvätergeschichte (Gn 12–50) und erreicht in der Mosegeschichte – vorab in Ex 19–24 – seine erste exemplarische Ausgestaltung, die im Deuteronomium theologisch reflektiert wird und aus prophetischen Impulsen ihr Hochrelief erhält. Das Zeugnis der Propheten selbst sowohl über die ihre Verkündigung fundierende Selbstvorstellung Jahwes als des ‚Gottes der entschiedenen Zuwendung‘ (Jahwe als Befreiergott, als Vater, als Hirt, als König, als Gemahl) wie über seine Wegweisung (‚Ja‘ zu Jahwe zugleich als ‚Ja‘ zum ‚Gottesrecht‘ der ‚Menschenrechte‘) bringt in unvergänglicher Weise Licht und Farbe in die Selbsterschließung Gottes. In je eigener Art tragen auch die Priesterlehre und die Weisheitslehre das Ihrige bei, um die Grundbotschaft des Alten Testaments zu bestätigen und zugleich perspektivisch zu variieren. Schließlich kommt – in zwar

vielfältiger Gestalt, aber in doch eindrucksvoller Konvergenz – die Endgültigkeit der Entschiedenheit Jahwes zur Welt und zur Menschheit zu einem den Glauben als Vorblick bestätigenden Zeugnis in den Haupttexten zur Heils- und Heilbringererwartung Israels.“ Eine zusammenfassende Übersicht und einige Hinweise auf die Impulse des AT für unsere Zeit bilden den Schlußteil des Buches. Ein Literaturverzeichnis hilft demjenigen, der mehr Details kennenlernen möchte. Ein Sach-, Wort- und Personenregister macht das Buch zu einem kleinen Nachschlagewerk. – Selbstverständlich kann ein bibeltheologischer Durchblick durch das AT auf ca. 150 S. nicht alle atl. Themen erwähnen. Es ist dem Verf. aber erstaunlich gut gelungen, mit wenigen Worten viel zu sagen. Seine Darstellung ist außerdem übersichtlich, angenehm zu lesen und allgemein verständlich. Hörern und Verkündigern des Wortes Gottes kann diese Darlegung der Grundbotschaft des AT und ihrer möglichen Impulse für unsere Epoche nützlich sein. Alttestamentler und Theologen wird darüber hinaus der in ihr steckende Entwurf einer atl. Theologie in ihren Grundzügen interessieren.

D. E. Skweres, S. V. D.

Beutler, Johannes, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes* (Frankfurter TheolStud, Bd. 10). 8° (398 S.) Frankfurt 1972, Knecht. Ppb. 48.– DM. – Der große, hier investierte Eifer und Fleiß ist zweifellos einem für Sprache und Theologie von Joh und 1 Joh wichtigen und bezeichnenden Problemkreis gewidmet. Er schlägt aber in eine nicht mehr nur förderliche Ausführlichkeit und Genauigkeit um. Die fast exzessiv zu nennende Gliederung des Inhalts (7 1/2 S. Verzeichnis) ist das Indiz für ein Ausufern ins Detail, welches auch dort nicht gegen eine thematisch bezogene und ökonomisch geraffte Darstellungsform ausgetauscht wurde, wo das Ergebnis einer Fehlanzeige für das Gesamtthema gleichkommt. Auch die Fehlanzeige wird mit allen Anmerkungen ausgeführt (z. B. 163 bis 167), d. h. die gesamte geleistete Kleinarbeit ist abgedruckt, ohne nachträglich (nämlich vom Ergebnis her) entsprechend sortiert zu werden. So kommt es, daß der Verf. in seinem zusammenfassenden und auswertenden Schlußkapitel so beginnt: „Übergehen wir die Einzelergebnisse des I. Teils.“ Er kann das ohne Schaden tun, und es handelt sich um das halbe Buch. Was dort nämlich zum „Hintergrund“ des joh Zeugnisthemas in allen historisch in Frage kommenden Literaturbereichen sehr ausdauernd und sorgfältig gesammelt worden ist, hätte sich strenggenommen auf wenigen Seiten wiedergeben oder z. T. in Fußnoten zum eigentlichen Thema unterbringen lassen. Außer nicht sehr erheblichen Nuancen wird in diesem Teil für die Forschung nichts hinzugewonnen. Dem Leser wird allerdings durch Zusammenfassungen der Weg jeweils abgekürzt und übersichtlich gemacht. Immerhin werden mit Hilfe dieses Mittels, den „Hintergrund“ zu studieren, etliche Ergebnisse zum Verständnis der „joh Glaubens- und Offenbarungstheologie“ erzielt, konkret zu Milieu, Gegnerkreis und kirchlichen Verhältnissen des 4. Ev., die im Fall ihrer genügenden Absicherung freilich sehr wertvoll für die Johannesexegese sind. Und hier muß die Rede vom zweiten, größeren Problem der Arbeit sein. – Im Untertitel wird sie als traditionsgeschichtliche Studie ausgewiesen. Der Anspruch bzw. die Absicht wird häufig wiederholt. Und doch sieht man seine Erwartung, die sich an diesen Begriff knüpfte, nicht erfüllt, denn Traditionsgeschichte im exakten Sinn der bibl. Methodik wird hier nicht getrieben. Als Traditionsgeschichte im engeren, genauen Sinn wird heute die methodische Bemühung bezeichnet, der es um die Aufhellung der vorliterarischen Phase und Formung der urchristlichen Überlieferung mit deren dort geschehenden Modifikationen bis hin zur nun vorliegenden schriftlichen „End“-Fassung geht. B. meint und verfolgt etwas anderes, das er verschieden benennt, aber auch immer wieder als Traditionsgeschichte bezeichnet. Er sucht „Vergleichsmaterial“, „Parallelen“, „verwandte Vorstellungen“, „vergleichbare Anschauungen“, „sachliche Verwandtschaft“ zur joh Diktion, um in anderen (griechischen, alttestamentlichen, apokryphen, essenischen, hellenistisch-jüdischen, frührabbinischen, synkretistischen, gnostischen und außerjohanneisch-neutestamentlichen sowie sonstigen urchristlichen) Literaturen „Zusammenhänge“ zu finden, „in denen diese (sc. joh) Worte gebraucht wurden“ (42). Daß das mit „Traditionsgeschichte“ gemeint ist, hätte an irgendeiner Stelle ausdrücklich gesagt werden sollen, weil die Sache anders definiert wird. Aber selbst dann wird die Absicht der Studie nicht ganz deutlich. Ist „Traditionsgeschichte“ hier Ableitung von älteren oder gleichzeitigen Vorstellungen? Eine Passage wie

S. 284–285 lassen die Vermutung aufkommen, ebenfalls die wiederholte Frageweise, ob von irgendwoher eine „klare Linie“ zu Joh/1 Joh führt oder nicht. Trotzdem ist das so nicht gemeint, auch wenn die Rede ist vom „literarischen Milieu, dem die Elemente der joh Zeugnisargumentation entstammen“ (340). Man liest vielmehr einen Vergleich der joh Terminologie und „Zeugnisargumentation“ mit allem denkbaren (im Tl. I gesammelten) Vergleichsmaterial. – Methodisch gesehen, ist daran einerseits bedenklich, daß der eine Begriff „traditionsgeschichtlich“ in gleicher Weise für das Verhältnis der joh Literatur zur synoptischen Tradition, zu den Texten von Chenoboskion, zu Philo, Apg, 1 Klem oder auch zur Mischna steht. Was ist hier traditionsgeschichtliche Methode anderes als die Feststellung von „Berührungen“, wie es oft heißt? Andererseits ist der Wert der Ergebnisse mitbetroffen. Auf S. 338 ist beispielsweise das Ergebnis formuliert, daß die joh Vorstellung von Jesus als dem Zeugen „in anderen Bereichen beheimatet“ sei (sc. im palästinensischen Judentum sowie in der jüdischen und frühchristlichen Apokalypthik) als die Anschauungen von den verschiedenen anderen Zeugen für Christus (der Täufer, die Schriften, der Vater, der Geist, die Werke etc.) (diese nämlich im außerbiblischen, jüdischen und frühchristlichen Hellenismus). Liest man detailliert nach, wie ein solches Urteil gefunden wurde, stößt man jeweils auf die Methode einer als Statistik von „Berührungen“ verstandenen „Traditionsgeschichte“, ohne daß je die Frage nach möglichen, tatsächlichen, vermutlichen literarischen oder mündlichen Abhängigkeiten im Sinn der Frage nach wirklichen Traditionsprozessen gestellt würde. Diese Frage ist aber nicht zu umgehen, wenn historische Konklusionen aus sprachlichen Vergleichen gezogen werden und wenn joh Anschauungen teils hier, teils dort „beheimatet“ werden. – Der Stil der Arbeit ist wohltuend klar und verständlich, und das theologische Anliegen, das sie verfolgt, sehr der Mühe wert. Die Kenntnis der Literatur ist vorbildlich; es ließen sich allenfalls nachtragen V. E. McEachern, Dual Witness and Sabbath Motif in Luke: Canadian Journal of Theology 12 (1966), 267–280 und die trefflichen Seiten über das joh Zeugnis von W. Grossouw in: Die biblische Welt, hrsg. v. P. J. Cools, Bd. II, Das NT, Olten und Freiburg 1965, 273 f. – Auf Formulierungen des Verf. von z. B. S. 42 und 204 hin möchte man bemerken, daß die urchristliche Literatur für uns mit 1 Thess, nicht etwa mit 1 Klem beginnt. Auf S. 172 ff., 187 ff. bleibt die Reihung der ntl. Schriften unverständlich (Synopt. Evv, Paulus, Pastoralbriefe, Hebräerbrief/Kath. Briefe, Apg, Apk).

N. Brox

Montagnini, Felice, Rom 5, 12–14 alla luce del dialogo rabbinico (Supplementi alla Rivista Biblica, 4). 8° (83 S.) Brescia 1971, Paideia. – Die vorliegende Arbeit ist die Dissertation, mit der der Verf. in der bibl. Abt. des Pontificio Ateneo Antoniano in Rom doktoriert hat. Sie geht von der Voraussetzung aus, daß die drei Verse Röm 5, 12–14 noch keine befriedigende Übersetzung gefunden haben, was der Verf. an einigen Kommentaren zu zeigen versucht. Auf dieser rein philologischen Ebene entdeckt M. besonders zwei große Fragen: die Bedeutung von „*eph'bhó*“ (V. 12 d) und das Verhältnis zwischen V. 12 und den beiden folgenden 13, 14. Nach M. versuchen alle Kommentatoren eine Kontinuität des Gedankengangs zwischen V. 12 und dem folgenden Paar zu finden, indem sie V. 12 als Anakolut verstehen. Gerade aus diesem Versuch entsteht – lt. Verf. – das Unbehagen, das seit je die drei Verse belastet. M. ist überzeugt, daß von einem Versehen des Paulus bei V. 12 d nicht die Rede sein kann. Vielmehr ist er der Meinung, daß Paulus hier die drei VV. nach dem rabbinischen Disputationsstil einreicht; dementsprechend also wäre V. 12 die „*propositio*“, der V. 13 eine formale „*obiectio*“ und V. 14 die endgültige Feststellung. Zum Beweis dafür versucht der Verf. zuerst zu zeigen, daß ein solches Vorgehen bei den Rabbinen durchaus üblich war. Im einzelnen ist der Versuch in der Möglichkeit begründet, die Partikeln (*gár, áchri, allá, dé*) so zu übersetzen, daß die gewünschte dialektische Struktur (dreigliedriger Rhythmus) erreicht wird. Auch dafür kann der Verf. entsprechende grammatikalische Formen aus der rabbinischen Tradition anführen. Der Schwerpunkt der Theorie liegt wohl bei der Übersetzung von „*gár*“ (V. 13 a), das für die meisten einfach „denn“ oder „zwar“ bedeutet, von M. dagegen als stark adversativ (z. B.: „Aber, wenn du das behauptest“ o. ä.) verstanden wird. Das ermöglicht ihm den ganzen V. 13 als formalen Einwand zu verstehen. Danach wäre es ohne weiteres möglich, „*allá*“ (V. 14 a) mit „trotzdem“ (statt des schwächeren „aber“) zu übersetzen. Die Tatsache, daß VV. 13 und 14 ein schul-

mäßiger Einwand und die entsprechende Antwort sind, wirft natürlich auch auf V. 12 neues Licht. M. behauptet, man dürfe „*kaí hóutós*“ (V. 12c) als einfaches „*hóutós*“ verstehen; infolgedessen könne man das Anakoluth abschaffen, indem man jenes „*hóutós*“ als die sonst fehlende Apodosis von „*hóspes*“ (12a) bezeichnet. Zuletzt, gleichsam als Verifizierung der ganzen Hypothese, schlägt der Verf. eine eigene Übersetzung des berühmten „*ep'hó*“ (12d) vor. Unter den zwei nach Lyonnet (s. *Biblica* 36 [1955] 436–456) in Frage kommenden Übersetzungen, entscheidet sich M. gerade für diejenige, die Lyonnet ablehnt. Nach dem Verf. handelt es sich um eine stark kausale Schlußpartikel, etwa „Da hast du warum“ (it.: „Ecco perché“). Der vorgeschlagene Text wäre also wie folgt:

- (12) „Wie darum durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineinkam und durch die Sünde der Tod, so hat sich der Tod auf alle Menschen ausgebreitet. *Da hast du den Grund, warum* alle gesündigt haben!  
 (13) *Wenn die Sache so ist*, dann war die Sünde in der Welt schon vor der Gesetzgebung. Die Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn kein Gesetz da ist!  
 (14) *Trotzdem* hat der Tod von Adam . . .“.

Bei dieser Hypothese – der Verf. selbst betont wiederholt, es handle sich um einen Vorschlag – muß man sich dreierlei fragen: 1. Ist diese Übersetzung vom philologischen Standpunkt aus möglich bzw. nötig? 2. Wäre sie eine echte Erleichterung für das Verständnis des ganzen Textes? 3. Welche theologischen Folgen hätte sie für die Erbsündenlehre? – Zu 1.: Hier ist es unmöglich, die Argumente des Verf. wiederzugeben, geschweige denn, sie zu diskutieren. Im allgemeinen hat man den Eindruck, daß die ganze Theorie ziemlich künstlich aufgebaut ist. Rabinische Denkstrukturen sind zweifellos bei Paulus vorhanden: ein dreigliedriger, schulmäßiger Einschub würde aber zum Rhythmus des Röm sehr schwer passen und ist sonst im Corpus paulinum unbekannt. Die Abschaffung des „*kaí*“ (12c) und die Übersetzung von „*ep'hó*“ scheinen auf jeden Fall etwas zu gewagt zu sein. Meist sieht der Verf. vom Kontext des gesamten Briefes und der Perikope ab. – Zu 2.: Über die rein philologischen Fragen hinaus bleibt vieles auch bei der vorgeschlagenen Übersetzung unklar. Denn, entweder ist für M. „*ep'hó*“ wie bei vielen anderen (Michel, Kuß usw.) ein einfaches „weil“, oder – was bei der Unklarheit des Verf. wahrscheinlicher ist – soll die Bedeutung von 12d folgende sein: „Die ganze oben beschriebene Situation (Ursünde, Tod) ist die Ursache (also auch nicht einmal partiell die Folge) des allgemeinen Sündigens“. Wenn der Verf. aber etwas ähnliches vorschlagen möchte, bleibt er uns einige Erklärungen schuldig. Außerdem erhebt sich auch in dieser Übersetzung, ja in ihr erst recht, die bekannte Frage: warum sollte überhaupt der im V. 13 ausgedrückte Einwand gegen 12d nach dem ganzen Abschnitt 1, 18 bis 3, 20 noch gelten? – Zu 3.: Der Verf. beschränkt sich absichtlich auf philologische Probleme; trotzdem fragt er selbst am Ende seiner Arbeit kurz nach den theologischen Folgen seines Vorschlags. Mit Recht weist er darauf hin, daß das Gewicht der Aussage sich etwas zugunsten von V. 14 verschieben würde, der – in seiner Theorie – die endgültige Antwort des Paulus sein soll. Grundsätzlich – und wenn man von der oben erwähnten, wichtigen Unklarheit bezgl. der sachlichen Bedeutung von „*ep'hó*“ absieht – sollte man auch aus der vorgeschlagenen neuen Übersetzung für die Erbsündenlehre nichts Neues herauslesen.

C. Marucci, S. J.

## 2. Hermeneutik. Fundamentaltheologie

Stachel, Günther (Hrsg.), *Existentielle Hermeneutik*. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen und religionspädagogischen Ansatzes von Hubertus Halbfas (Unterweisen und Verkündigen, 6). 8° (228 S.) Einsiedeln 1969, Benziger. 9.80 DM. – Wie notwendig eine immer sich wiederholende Bestimmung des Standortes für den Theologen ist, ließe sich exemplarisch an diesem Band zeigen, wo sich Autoren verschiedener Herkunft bemühen, das Gespräch mit H. Halbfas auf sachliche Weise zu führen. Gerade weil es um Halbfas und seine Fundamentalkatechetik inzwischen ziemlich ruhig geworden ist, weil kaum mehr zu befürchten ist, daß unerwartete Emotionen jedes Gespräch verhindern, wird bei der Lektüre dieses Buches deutlich, daß die Diskussionen über dieses Thema zwar abgeebbt, aber noch lange nicht erledigt sind. Die Frage nach der Möglichkeit religiöser Unterweisung im Rahmen der

öffentlichen Schule steht nach wie vor im Raum; H. hatte diese Frage als Ausgangspunkt seiner Erörterungen gewählt und zu ihrer Beantwortung nicht wenig beigetragen – das läßt sich auch an den Passagen des Diskussionsbandes sehen, die die schulische Praxis miteinbezogen haben (vgl. etwa den Beitr. von *Ludwig Volz*). Die eigentliche Auseinandersetzung aber haftet nicht an den Erfahrungen des Religionslehrers, sondern an den theoretischen Grundlagen einer solchen Arbeit. Hier hat sich H. offensichtlich nicht klar genug ausdrücken können – seine hermeneutischen Erwägungen haben das Verständnis nicht unbedingt erleichtert – und auch seine Kritiker bleiben oft im Vordergründigen hängen (ein Beispiel: *Klemens Tilmann* zum Urteil Halbfas' über den Katholischen Katechismus [216], was er selbst [217] schon einschränken muß). Die eigentliche Frage, die H. aufgeworfen hat, wie weit nämlich „Entmythologisierung“ legitim und notwendig sei für die Kirche oder auch gegen sie, ist durch dieses Buch zwar etwas klarer gestellt, aber nicht beantwortet; das konnte bei dieser Sammlung sehr differierender Arbeiten wohl auch kaum beabsichtigt gewesen sein.

Ruthild Geiger

Esbroeck, Michel van, Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese. 8° (186 S.) München 1968, Kösel. Kart. 25.– DM. – Das französische Original des Werkes trägt den Untertitel: Versuch einer kerygmatischen Logik. Der Autor stellt zunächst den hermeneutischen Ansatz von P. Ricœur und den strukturalistischen von C. Lévi-Strauss einander gegenüber. Auf den ersten Blick erscheinen hermeneutische Philosophie und formalistischer Strukturalismus als Einwände gegen den Glauben, der den Anschein erweckt, die wissenschaftliche Analyse unfruchtbar zu machen und unfähig zu bleiben, die Beweggründe seiner Aussage zu rechtfertigen. Ziel der Untersuchung ist jedoch zu zeigen, daß der Glaube der Kirche weder menschlicher Erkenntnis gleichzusetzen ist noch eine Art Imperialismus auf kulturellem Gebiet darstellt (17). Hermeneutische Philosophie und formalistischer Strukturalismus suchen einander zu interpretieren, wobei beide Seiten wähen, der anderen ihren Platz anweisen zu können (59). „So liegt der Gesichtspunkt der hermeneutischen Philosophie innerhalb der Diachronie, die sie aufwertet, aber außerhalb der Synchronie, die sie abschwächt, während der des Strukturalismus außerhalb der Diachronie bleibt, die er resorbiert, aber innerhalb der Synchronie, deren universale Implikationen er aus der Ganzheit einer einzelnen, besonderen Gesellschaft herauslöst“ (65). Dies führt in eine Aporie, die den Rückgriff auf eine umfassendere Hermeneutik erfordert, wie sie der Autor in dem ausführlich zitierten Werk „*Exégèse médiévale*“ von H. de Lubac aufweisen zu können glaubt: im christlichen Verständnis sind die berechtigten Anliegen jener beiden Ansätze aufgehoben, weil das Kerygma Sinn und Anspruch in einem ist. – Das Werk ist in einem sehr esoterischen Stil verfaßt und scheint in der Übersetzung nicht an Verständlichkeit gewonnen zu haben.

P. Knauer, S. J.

Morel, Julius (Hrsg.), Glaube und Säkularisierung. Kann Säkularisierung den Glauben fördern? 8° (81 S.) Innsbruck 1972, Tyrolia. 14.80 DM. – In einer Ringvorlesung haben sieben Innsbrucker Professoren diese höchst aktuelle Frage von ihrem Fachgebiet her beantwortet. Aus ihrer klaren, ganz unpolemischen Darlegung wird deutlich, daß die beunruhigenden Schocks, die uns von der modernen Naturwissenschaft, Soziologie und Religionskritik verpaßt wurden, meist heilsamer Natur waren und daß der Hl. Geist die Kirche auch von außen her voranbringen kann, wenn sie sich allzu sicher fühlt. Der Wahrheitsgehalt der Kritik wird bestätigt, ihre Einseitigkeiten werden aufgezeigt, z. B. der übertriebene Gegensatz von Glaube und Religion durch Coreth. Die einzelnen Vorlesungen können hier nicht besprochen werden. Es mag als Empfehlung genügen, die Themen zu nennen: Säkularisierung in der Sicht des Religionssoziologen, Transzendenz und Religion, Bedeutung und Wertung des Säkularisierungsprozesses, Religionspsychologie und Säkularisationstheorie, Jesus und die Religion, Glaube ohne Religion?, Religiöse Praxis in einer säkularen Welt.

E. Syndicus, S. J.

Szczesny, Gerhard, Die Zukunft des Unglaubens (Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen). List Tb. 387. Kl. 8° (293 S.) München 1972, List. Brosch.

5.80 DM. – Den 1. Tl. (7–164) bildet der Wiederabdruck der bereits 1958 erschienenen, in 50 000 Exemplaren verbreiteten Schrift von Szczesny „Die Zukunft des Unglaubens“; daran schließt sich der ein Jahr später zwischen Friedrich Heer und ihm brieflich geführte und im Druck veröffentlichte Gedankenaustausch (165–274), sowie ein weiterer, gegen Ende des 2. Vatikan. Konzils stattgefundener Briefwechsel beider (275–291); dazu kommt noch ein kurzes „Postskriptum“ des Verfassers aus 1972 (292/3). – Gewiß sieht S. vieles verzerrt und manchmal rundweg falsch; auch was Heer vorlegt, ist nicht in allen Stücken eine authentische Interpretation der christlichen Botschaft. Nichtsdestoweniger ist sowohl S.s Kritik als auch die auf hohem geistigem Niveau geführte Auseinandersetzung der beiden für kritische Leser auch heute noch ungemein instruktiv. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik – Christologie – Weltverständnis. Kl. 8<sup>o</sup> (432 S.) Mainz 1971, Grünewald. Snolin. 29.– DM. – Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, „Bonhoeffers Weltverständnis so weit zu klären, daß keine Veranlassung mehr besteht, ihn als Wegbereiter eines ‚religionslosen Christentums‘ im Sinne einer faktischen Liquidierung des Christentums anzusehen“ (12). Wohl besteht die Originalität B.s darin, die echten Probleme der liberalen Theologie aufzugreifen, wie sie ihm etwa bei Adolf v. Harnack begegnet waren (15). Der Verf. sucht die Kontinuität der Struktur und zentraler Themen der Theologie B.s und deren zunehmende Verankerung in der Christologie aufzuweisen (192). – Der I. Hauptteil behandelt B.s hermeneutischen Ansatz: Theologie im Dienst christlicher Praxis. Nach dem Verf. geht es Bonhoeffer in seinem theologischen Werk darum, das Konkrete in seiner Konkretion ansichtig zu machen, dem die Reflexion letztlich nur nachfolgen kann (114). Deshalb ist B.s Theologie eine ethisch gewendete: die erkannte Wahrheit ist im Tun zu praktizieren, wodurch sie erst volle Wahrheit wird. Es ist jedoch nie möglich, die Tat in Erkenntnis umzusetzen oder gar im voraus denkend herzustellen (80). B.s grundlegende Unterscheidung von Glaube und Theologie, von *actus directus* und *actus reflexus* will die Nichteinholbarkeit des Glaubens durch Theologie zur Geltung bringen. – Der II. Hauptteil bietet einen historischen Überblick über die Christologie B.s. In seiner Diss. „Communio Sanctorum“ setzt B. ohne eine ausdrückliche Christologie ekklesiologisch ein (140, 143). Seine Formel „Christus als Gemeinde existierend“ hat vorwiegend die Aufgabe, die Gemeinde als Kollektivperson verstehen zu lassen (145). In seiner Habilitationsschrift „Akt und Sein“ wird jedoch die christologische Vermittlung des Gottesverhältnisses des einzelnen und der Gemeinde explizit (150). Die weitere Entfaltung der Christologie, vor allem in der christologischen Vorlesung, führt vom „Christus pro me“ zum „Christus pro nobis“: die Stellvertretung Jesu Christi ist selbst sozial verfaßt. Damit ist bereits die Wendung vorbereitet, die B. in seinen letzten Briefen von Christus als dem „Menschen für andere“ sprechen läßt (175). Diese Einsicht wiederum führt zu einer Vertiefung des ekklesiologischen Ansatzes: auch die Kirche „ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ (179). B. beschreibt die Erfahrung des Glaubenden mit Christus durch die Aussage: „Je ausschließlicher wir Christus als unseren Herrn erkennen und bekennen, desto mehr enthüllt sich uns die Weite seines Herrschaftsbereiches“ (196). – Der III. Hauptteil, der ungefähr die 2. Hälfte des Buches umfaßt, erläutert B.s Weltverständnis: religionsloses Christentum in einer mündig gewordenen Welt. Er will die Frage beantworten, wie man der Welt weder verfallen noch vor ihr fliehen muß. In seinem Brief an Theodor Litt aus dem Jahre 1939 setzt sich ein christologisch fundiertes positives Weltverständnis endgültig durch: als die in Christus angenommene Welt, zu der der Christ einen durch Christus vermittelten Zugang hat, ist die Welt konstitutiv für den Glauben selbst. Von dieser Zeit an überwiegt bei B. eine Auffassung, die nicht mehr die Welt um der Kirche willen erhalten sein, sondern die Kirche für die Welt dasein läßt. Diese Umkehrung gipfelt in der Aussage, daß Christus nur mitten in der Welt Christus ist (290). Für B. ist Gott Mensch geworden, „damit der Mensch zwar nicht Gott, aber Mensch vor Gott werde“ (295). Das Verhältnis des Menschen zu Gott und seine Existenz in der Welt stehen zueinander in der Beziehung des Letzten zum Vorletzten, wobei der Weg nicht vom Vorletzten zum Letzten, sondern umgekehrt führt. Echte Weltlichkeit gibt es „nur durch die Befreiung durch Christus“, während sonst fremde Gesetze, Ideologien, Götzen herrschen (312). B.s Religionskritik richtet sich gegen das Welt-

Menschen- und Gottesbild einer Vergangenheit, die durch „Metaphysik, Innerlichkeit und Partialität“ gekennzeichnet ist (347) und mit einer Scheintranszendenz auch nur eine Scheinwelt findet (342). – Im Anh. wird ein Verzeichnis aller Schriften B.s und sämtlicher erreichbaren Arbeiten über ihn geboten. – Das Werk ist in einer disziplinierten Sprache verfaßt und zeugt von sehr sorgfältiger und detaillierter Auseinandersetzung mit den Texten. Dem Autor ist mit B. das berechtigte Mißtrauen gegen den Versuch gemeinsam, den Glauben durch Reflexion einzuholen oder gar zu ersetzen. Gegenüber der Einsicht, daß das Wort des Glaubens nur aus einem gelebten Glauben hervorgehen kann, wird nicht ebenso deutlich, daß der gelebte Glaube seinerseits von einem *gehörten* Wort ermöglicht wird. Die gegen Hanfried Müller gerichtete Polemik des Verf. gegen eine angebliche Isolierung der „*theologia crucis*“ von einer „*theologia gloriae*“ (z. B. 173, 209, 372) wird zumindest der reformatorischen Terminologie, die zum Verstehenshintergrund für B. gehört, nicht ganz gerecht. Reformatorisch bedeutet „*theologia crucis*“, daß es keine andere *Sichtbarmachung* der Gegenwart Gottes als die im Kreuz gegebene (253<sup>59!</sup>) gibt, während die Herrlichkeit nur *geglaubt* werden kann. Als „*theologia gloriae*“ bezeichnet die Reformation die entgegengesetzte Auffassung, wonach sich Gottes Macht in weltlich ausweisbaren Machttaten äußert; und diese Auffassung ist mit einer „*theologia crucis*“ in der Tat völlig unvereinbar. In diesen Zusammenhang gehört auch das Bonhoeffersche „*etsi deus non daretur*“, dessen Interpretation durch den Verf. vielleicht noch einer „ontologischen“ Vertiefung bedürfte. Es ist gerade in der alles umfassenden restlosen *Geschöpflichkeit* der Welt begründet, daß Gott in ihr nicht noch einmal einzeln wie ein Faktor, mit dem man besonders rechnen müßte, vorkommen kann. Weil man irdisch von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist, erkennen kann, ist Welterfahrung konstitutiv eine Gotteserfahrung im Modus seiner Abwesenheit. Dieser Sachverhalt bildet den Verstehenshintergrund für die Bedeutung Jesu, der uns so Gemeinschaft mit Gott selbst gibt, daß wir dadurch in stand gesetzt werden, die Weltlichkeit der Welt wirklich auszuhalten.

P. Knauer, S. J.

Roche, Jean, *Liberté du chrétien – Autorité de l'église* (Coll. „Points chauds“). 8° (168 S.) Paris 1972, Fayard. 22 FF. – In Veröffentlichungen zu Fragen des Glaubens und der Kirche heute, die sich an breitere Kreise wenden, steht die Behandlung von „Heißen Eisen“ (Points chauds) mit an erster Stelle. Daß dabei wieder die Fragen nach der Freiheit des Christen und nach der Autorität der Kirche weit vorn liegen, ist fast schon selbstverständlich. Und doch dürfte für den deutschen Leser die Bedeutung des Versuchs von R., der in Lyon das von Abbé P. Couturier gegründete ökumenische Zentrum ‚Unité chrétienne‘, mit leitet, vor allem darin liegen, daß er ein selten deutliches Zeugnis für die oft verdrängte oder übersehene „Ungleichzeitigkeit“ unserer Welt bietet, von der K. Rahner in seiner Begründung des Pluralismus spricht. – Denn sowohl in der Darstellung der Krise (1–9) wie auch ihrer Vorläufer in der neueren Geschichte (11–30) hält sich R. an die französische Situation, die in nicht wenigen Punkten dem Interessierten fremd oder doch ungewohnt ist. Damit wird aber auch für die Fragestellung ein entsprechender Hintergrund herausgestellt und ebensolche Perspektiven für die spätere Antwort. In diesem Rahmen stehen anschließend die Schwerpunkte in der knappen Charakteristik für die Autorität der Kirche (31–43), die erst den eigentlichen Sinn der Überlegungen zu „Autorität und Lehre: Das Dogma“ (45–71) verdeutlichen. Schon vom Umfang her weist sich dieser Abschnitt als eines der beiden Zentren dieses Buches überhaupt aus. Ein kurzes Zwischenkapitel spricht von den Faktoren der ‚communio‘: Autorität, Liebe und Freiheit (73–82) und leitet damit zur Behandlung der zweiten großen Frage aus dem Titel der Veröffentlichung über, der Freiheit des Christen nämlich. Diese wird mit dem ‚Glauben der Kirche‘ und dem ‚persönlichen Gewissen‘ (83–114) zusammengefasst, um anschließend in der Idee der ‚communio‘ die beiden antagonistischen Aspekte in einem einzigen Kirchenbegriff zusammenzubinden (115–125). Dieser wird abschließend in seiner dynamischen Seite mit zwei Entwicklungslinien weiter ausgezogen, nämlich durch den Gedanken der Kollegialität (127–133) und durch die Aufgabe der Laien (135–148). Einige Schlußfolgerungen und Anhänge zu illustrierenden Detailfragen suchen das Ergebnis der Darstellung noch einmal zusammenzufassen. – Entsprechend dem Anliegen R.s, in verständlicher Weise für Katholiken

in der augenblicklichen Situation gerade das sie Einigende zu unterstreichen (vgl. 159 f.), wird hier in stark aktualitätsbezogener Darstellung das Unsinnige einseitiger Wertungen und Folgerungen herausgestellt. Immer wieder dienen dazu vornehmlich Beispiele und Vergleiche allgemein gängiger Art aus den Bereichen der Naturwissenschaft und der Politik. Darin wird eine Mentalität deutlich, die in ihren Stärken und in ihren Schwächen dem Verfasser mit seinem Leserkreis gemeinsam ist. Das Ganze aber differiert nicht unbeträchtlich von den üblichen Grundanschauungen und vor allem von der Art, in der man bei uns gewöhnlich diese Fragen angeht. Und hier liegt in der Verschiebung der Perspektive, abgesehen von der möglichen Information über das Denken einer gewissen Schicht französischer Katholiken, für den deutschen Leser ein möglicher Ansatz zur Sensibilisierung gegenüber Fragen, die auch ihm gestellt sind, sowie zur Überwindung von einseitiger Art der Fragestellung und der Antwortversuche. Gewiß bedeutet eine solche Erfahrung von gegebener Ungleichzeitigkeit auf sehr engem Raum, ja, im gleichen Bereich, auch Verunsicherung, doch kann das hier nur ein Wert sein, da sie den tatsächlichen Gegebenheiten besser gerecht wird. Mag sein, daß dieses Buch bei uns mehr Fragen aufwirft und zurückläßt, als R. gedacht hat; mag sein, daß sein Beitrag sich gerade darin als besonders fruchtbar ausweist, daß sich der deutsche Leser hier an Grundlagen, Formulierungen, Sprache und Lösungsansätzen stößt. Die Erinnerung daran, daß man nicht das Recht hat, sich auf seinen Standpunkt einzugrenzen, und die Erkenntnis, daß es mehr Grundlagen für eine Vermittlung gibt, als eine skeptisch eingestellte Generation anzunehmen geneigt ist, das sollte man als positiven Ertrag dem Verf. abnehmen. – Diese publizistische Auswertung unmittelbarer Beobachtungen stellt natürlich keinen besonderen theologischen Anspruch; dennoch wird der Anfang der Theologie, insofern sie wirklich den gelebten Glauben reflektiert, kaum um diese Phase der Bewusstmachung herumkommen. Allerdings wird man kaum bei ihr stehenbleiben können und dürfen.

K. H. Neufeld, S. J.

### 3. Dogmatik

Neuner, Josef – Roos, Heinrich, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 8. Aufl. neubearb. von K. Rahner u. K.-H. Weger. 8° (604 S.) Regensburg 1971, Pustet. 32.– DM. – Man weiß, daß der ‚Neuner-Roos‘ neben den ‚Denzinger‘ getreten ist, ihn nicht ersetzen wollte. Er hat gegenüber dem umfanglicheren älteren Enchiridion Beschränkung auf die je wichtigeren Dokumente; die bei der Straffung unvermeidliche Auswahl wird von der Darlegung des Dogmas bestimmt (nicht der Moraltheologie, nicht der Disziplin und Praxis, nicht einmal der Dogmengeschichte); die Vorlage der Urkunden schreitet zeitlich voran nur innerhalb von Kapiteln, die in ihrer Folge einen systematisch-organischen Aufbau aufzeigen wollen. – K. Rahner betreute das Werk seit der 2. Aufl., d. h. es geschahen ständig Verbesserungen in den Einleitungen, in den Übersetzungen, und man blieb auf dem laufenden. Aber diese Aufl., mit K.-H. Weger als Mitarbeiter, rief nach erweiterter Neubearbeitung kraft dessen, wofür als Stichwort „Zweites Vatikanisches Konzil“ stehen mag, und das tut es ja fürwahr nicht etwa nur als Lieferant neuer Texte. – Im Aufbau der Kapitel ist nicht viel geändert worden. Aber es ist doch ein bedeutsamer Akzent, wenn nach den Abschnitten über Offenbarung und Glaube, Überlieferung und Schrift an 3. Stelle (vor „Gott der Eine und Dreieine“) über „Jesus Christus“ gehandelt wird. Bei der Untergliederung der Kapitel muß man dann freilich gelegentlich sehr auf die Sache schauen, um über scheinbare Unausgewogenheit nicht zu sehr zu stutzen. So z. B. nimmt sich in der Unterteilung des Kapitels über die Kirche – nach „Die Kirche als Volk Gottes“, „Das (Lehr-)Amt in der Kirche“ – die 3. Überschrift „Die Verehrung der Heiligen“ zunächst etwas ungewichtig aus, bis man feststellt, daß hier ein früheres eigenes Kapitel über „Die Mutter des Erlösers“ subsumiert worden ist. – Die Hauptleistung der Neubearbeitung liegt in der Anpassung der den einzelnen Kapiteln vorausgehenden Überblicke (samt reichlichen und geschickt gegebenen Querverweisen) an den Stand heutigen theologischen Denkens. Anzuerkennen, daß hier gute Arbeit getan worden ist, fällt um so leichter, wenn man an die Schwierigkeit solcher Überblicke denkt, die ja doch in die gebotenen Dokumente einführen sollen und möglichst nicht an ihnen vorbei und

über sie hinaus. Diese Anerkennung besteht auch dann, wenn im Einzelfall Wünsche offenbleiben. Die man ja nicht zuletzt deswegen hat, weil man den Einfluß eines solchen Werkes nicht gering ansetzt. Um einige Beispiele zu nennen: über das sakramentale Merkmal hätte man im Zusammenhang durchaus beredter sein können; bei der Firmung hätte man nicht unbedingt Bonaventura mit „Sakrament der Reife und Mannbarkeit“ zu Wort kommen lassen müssen (und dann – an anderer Stelle, im Kontext einer analogen Komplementärfunktion der Krankensalbung – nicht die leicht mißverständliche Formulierung gebrauchen sollen „Wie die Firmung durch die Mitteilung des Hl. Geistes das Sakrament der Taufe vollendet...“ 438). – Über die Auswahl von Einzeltexten soll nicht geredet werden. Aber dies doch: wenn etwa die Liturgiekonstitution des Vat. II durch völlige Abwesenheit glänzt, wenn man andererseits ungewichtigere Zeugnisse vertreten findet und im Namen- und Sachregister betrifft Liturgie mit dem zwar richtigen, aber nicht eben erschöpfenden Hinweis abgefertigt wird „s. Eucharistie“ – dann ist hier für spätere Auflagen durchaus Desiderat anzumelden! Die Indices – die Urkunden in zeitlicher Folge; Namen- und Sachregister; Vergleichstafeln zum Denzinger und zu den früheren Auflagen von Neuner-Roos – sind notwendig und ausreichend (und die wenigen Druckfehler im Namenregister leicht zu beseitigende Schönheitsfehler). A. Stenzel, S. J.

Corvez, Maurice, Dieu est-il mort? (Présence et pensée, 19). 8° (268 S.) Paris 1970, Aubier. 21 F. – Der Autor informiert hier über die nach seiner Meinung wichtigsten (protestantischen) Theologen, die ihm eine – zumindest teilweise – bejahende Antwort auf die Frage: „Ist Gott tot?“ zu geben scheinen. Er stellt sie in einer geschichtlichen und genetischen Reihenfolge vor, wobei er jeweils über die Lehre der einzelnen Theologen unter der Rücksicht der Frage nach dem Tod Gottes referiert und sie zugleich vom Standpunkt der katholischen Theologie aus kurz kritisiert. Er beginnt mit Barth und Bultmann. Beide halten gewiß am Gott des christlichen Glaubens fest. Dennoch aber seien bestimmte Aspekte der Gottesfrage bei ihnen tot und damit Gott unter diesen Rücksichten, bei Barth auf der ganzen Ebene der Metaphysik, bei Bultmann durch das Schwenden des Inhalts geoffenbarter Wahrheiten. Von diesen beiden Theologen her empfängt die Gott-ist-tot-Bewegung ihre Grundanstöße. Sie werden weitervermittelt durch Bonhoeffer und Tillich, die der Autor anschließend untersucht. Beide stellen den Tod Gottes in unserer Kultur und Gesellschaft fest und beeinflussen die in der Tradition amerikanischer liberaler protestantischer Theologie stehenden Theologen J. Robinson, H. Cox und G. Vahanian. Sie gehören zum weiteren Umkreis der Gott-ist-tot-Theologie. Sie alle halten am Gott des Christentums fest, akzeptieren jedoch keinen „Gott der Philosophen“, und damit bleiben die Erscheinungsweisen Gottes im Bereich der Vernunft für sie tot, weshalb sie nach Meinung des Verf. nicht unschuldig sind am Tod Gottes im Denken vieler. Allein Tillich ver falle nicht dieser Ausschaltung der philosophischen Aspekte Gottes, dafür übersehe er das spezifisch Christliche und „den eigentlich göttlichen Charakter der ausdrücklichen Offenbarung Christi“. Den „harten Kern“ dieser Richtung, der sich von allen anderen dadurch unterscheidet, daß er zwar noch Christus, jedoch nicht mehr den Gott des Christentums kennt, für den also nicht nur eine falsche oder abergläubische Gottesauffassung und auch nicht berechtigte Teilaspekte Gottes, sondern Gott selbst tot ist, sieht er durch W. Hamilton, P. van Buren und T. Altizer repräsentiert. Insofern sich diese als Atheisten erklären, verdienen sie nach seiner Ansicht jedoch den Namen „christliche Theologen“ nicht mehr, den sie beanspruchen. „Für sie hat ein, als solcher erklärter, falscher Gott den wahren Gott in seinen Sturz mitgerissen“ (259). Ehrlicher Weise könne sich eine solche Auffassung, in der für den Gott der Bibel und des Christentums kein Platz mehr ist, nicht mehr christlich nennen. In ihr seien nur noch die negativen Momente der ihr vorausliegenden Theologie, auf die sie sich beruft, übriggeblieben, während sie deren positive Aussagen gänzlich aufgegeben habe. – In einem Anhang stellt C. dann noch kurz A. Richardson, L. Newbigin und Ernst Bloch vor (der übrigens als „théologien allemand“ bezeichnet wird), deren Denken die Fragestellung des Buches berühre. – Die Kritik der dargelegten Lehre müsse, so meint C. abschließend, bei deren schwacher Philosophie ansetzen, aus der ihr blasses oder verzerrtes Gottesbild stamme, das sie fälschlich mit dem Gott des Christentums identifizieren, um dann Gott einfachhin zu verwerfen. A. Keller, S. J.

Ratzinger, Joseph (Hrsg.), Die Frage nach Gott (QuaestDisp, 56). 8° (175 S.) Freiburg 1972, Herder. Kart.-lam. 16.- DM. – Das Buch, von dem inzwischen schon die 2. Auflage vorliegt, veröffentlicht die während der Dogmatikertagung Ende 1970 in Würzburg gehaltenen Referate zur Gottesfrage. Zunächst kommen zwei Philosophen zu Wort, deren Beitr. die für die heutige geistige Situation vielleicht wichtigsten Probleme anschnitten. *Bernhard Welte* legt in seinem „Versuch zur Frage nach Gott“ (13–26) einen Gedankengang vor, der schlicht und einfach, aber eben deshalb ungemein eindrucksvoll einige unleugbare Grundtatsachen bedenkt. 1. weist er auf unser Wissen hin, daß wir – d. h. jeder von uns – in unserer Welt da-sind. Damit ist schon die 2. Tatsache gegeben: Wir wissen nämlich – auch wenn wir es meistens verdrängen –, daß wir nicht immer waren und nicht immer dasein werden. So erscheint das Nichts als eine zutiefst ambivalente Bestimmung unseres Daseins und stellt uns vor die Frage: Ist dieses Nichts die bloße Leere oder das uns nur Verborgene? Sie läßt sich nur beantworten, wenn man als 3. Tatsache bedenkt, daß es uns auf unser Dasein ankommt, daß wir es bedeutungsvoll finden, womit das Sinnpostulat gestellt ist. Die Besinnung auf die sich hier eröffnenden Zusammenhänge führt dann zu der Einsicht, daß das Nichts, dem sich der seiner unbedingten Verwiesenheit auf Sinn bewußte Mensch konfrontiert sieht, „die verborgene Anwesenheit einer unendlichen und uns unbedingt einfordernden geheimnisvollen Macht sein“ muß, „die allem Sinn gibt“ (25). Dieser sehr ehrliche, das Gewicht der möglichen Einwände keineswegs verschleiernde Gedankengang, der gewöhnlich in verschiedenen „Gottesbeweisen“ zerstreut auffindbare Ansätze in eine Einheit bringt, entfaltet freilich seine Kraft nur im persönlichen, ja betrachtenden Mitvollzug. – Anschließend setzt sich *Bernhard Casper* mit der „Unfähigkeit zur Gottesfrage im positivistischen Bewußtsein“ durch eine kritische Reflexion auf Gedanken *Wittgensteins* auseinander. Einleitend zeigt er, was Erkennen, Wahrheit, Wirklichkeit für Wittgenstein bedeuten. Hieraus ergibt sich schon, daß für dieses Denken die Gottesfrage nicht einmal gestellt werden kann. Wenn nämlich die Wirklichkeit nur die Summe von atomaren Sachverhalten ist und wenn Erkenntnis nichts mehr ist als Abbildung des im empirischen Sinn Faktischen, so ist die Frage nach Gott nur Ausdruck eines Scheinproblems. Fesselnd wird der Beitrag C.s dort, wo er die zu Widersprüchen führende Begrenztheit des positivistischen Ansatzes aufzeigt und die zwar wenigen, aber bedeutenden Stellen in Wittgensteins Werk aufgreift, die zeigen, daß Wittgenstein selbst durchaus um das „Unsagbare“ bzw. um das „Ethische“ wußte. – Über den Inhalt der Beitr. von *Alfons Deissler* und *Wilhelm Thüsing*, in denen „Der Gott des Alten Testaments“ bzw. „Das Gottesbild des Neuen Testaments“ bedacht werden, sei nur dies erwähnt: D. sieht das Grundthema der atl. Botschaft über Gott darin, „daß Gott in seiner Freiheit und Selbstverfügbarkeit sich ein für allemal für Welt und Mensch entschieden hat“ (51); und aus der Untersuchung Th.s geht hervor, daß der Christusglaube eine qualitativ neue Realisierung des atl. Monotheismus ist. – Die systematisch-theologische Frage nach Gott eröffnet eine in manchen Abschnitten etwas verschlüsselte Abhandlung von *Eugen Biser* über „Atheismus und Theologie“. Er zeigt, daß es dem Atheismus letztlich um dieselbe Frage geht wie dem Glauben, nämlich um das Verhältnis des Menschen zum Absoluten. Er unterscheidet drei Hauptformen des Atheismus, die sich aus einem Protest gegen die Absolutheit Gottes in sich, aus der Auflehnung gegen den für die tatsächliche Welt verantwortlichen Schöpfer oder schließlich aus der Zurückweisung der den Menschen seiner Selbstbestimmung angeblich beraubenden Allmacht und Allwissenheit Gottes ergeben. Um den sich hier stellenden Problemen besser als bisher gerecht zu werden, fordert B. die Entwicklung einer Aporetik in der Theologie. – In dem Beitrag „Katholische Dogmatik und biblisches Gottesbild“ untersucht *Karl Lehmann* die Einheit bzw. die Spannung zwischen dem Gottesbegriff der kirchlichen Überlieferung und dem der Bibel. Er weist zwar jede oberflächliche Kritik am „metaphysischen Gottesbegriff“ zurück, macht aber doch darauf aufmerksam, daß die Transzendenz Gottes oft als eine spannungslose Ferne zur Geschichte mißverstanden wurde und daß es, trotz vieler Bemühungen zur Korrektur, nicht selten zu einer Funktionalisierung der Gottesidee kam. Den Ansatzpunkt im bibl. Befund für eine bewahrende Umformung des klassischen Gottesbegriffs sieht er in der geschichtlichen Durchsetzungskraft und in der immer wieder überraschenden Freiheit Jahwes. Am Ende werden die wichtigsten, im Lauf der langen Denk- und Glaubensgeschichte gewonnenen Einsichten über

Gott übersichtlich zusammengefaßt. – Die letzten zwei Beitr. handeln über „Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung“. Die Aspekte der systematischen Theologie legt *Walter Kasper* in fünf Thesen dar. Er betont, daß das Wort „Gott“ ein Wort der Verkündigung ist und daß deshalb der seit der Aufklärung sich vollzogene Umbruch das bisherige Reden von Gott zutiefst in Frage stellt. Den kosmologischen, aber auch den anthropologischen „Weg zu Gott“ weist er als heute unzureichend zurück und will die Frage nach der absoluten Transzendenz von der in die Zukunft weisenden Geschichte her begründet wissen. Das sei deshalb möglich, weil die Frage nach der Zukunft auch die Frage nach der Herkunft stellt. Die sehr anregenden Überlegungen schließen mit der Feststellung, daß alle theo-logischen Aussagen nur als Bekenntnisaussagen möglich sind. – Zum Schluß behandelt *Karl Delahaye* die Frage nach Gott aus der Sicht des Homiletikers. – Die Bedeutung dieses Bandes liegt in den vielfachen Anregungen zum Weiterdenken, aber auch darin, daß sich bei aller Verschiedenheit der Aspekte doch eine grundlegende Übereinstimmung abzeichnet.  
B. Weissmahr, S. J.

Grelot, Pierre, Die Ursünde neu gesehen. Zur Interpretation von Genesis 3. 8° (131 S.) Graz-Wien-Köln 1970, Styria. 15.80 DM. – Manches ist zu bedenken, wenn man den Beitrag des schmalen Büchleins zur aktuellen Diskussion richtig einschätzen will. Dazu gehört nicht nur der unpräzisierte Titel des französischen Originals „Réflexions sur le problème du péché originel“, das Artikel zusammenfaßt, die 1967 in der *NouvRevThéol* erschienen sind (und diesen Ursprung nicht verleugnen wollen: Zurückhaltung in der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen zugunsten direkter Aussprache der eigenen Position; Sparsamkeit im wissenschaftlichen Apparat usw.). Dazu gehört (für die dt. Übers.) gewiß auch die Reihe „Offene Fragen“, insofern sie theologische Diskussionen weiteren Kreisen zugänglich machen will. Vor allem aber ist der Untertitel zu berücksichtigen, der das Arbeitsfeld des Alttestamentlers anspricht und eine weitgehende Beschränkung auf das pecc. orig. originans einträgt. Daß dieser Aspekt des Gesamtkomplexes nicht der wichtigste ist – darin wird man dem Verf. durchaus recht geben. Wenn man vielleicht nicht ganz so mit ihm einig geht in der Einschätzung, daß er den Menschen von heute die größten Schwierigkeiten bereitet – unumgänglich anstehendes Problem ist er ohne jeden Zweifel. – Auf einen status quaestionis, der über das Problem der bibl. Hermeneutik, über die Daten der Paläontologie und über einschlägige Ergebnisse der Tiefenpsychologie referiert, folgen die beiden Hauptteile: „Exegetische Untersuchung“ von Gen (2-) 3 und „Genesis 2-3 im Lichte des theologischen Denkens“. Was die exegetische Untersuchung Stofflich bringt, ist so sehr von der Sache nahegelegt (und vertraut), daß Andeutungen genügen. Über das *genus litterarium* wird gehandelt; über die Problematik der mythischen Sprache und die Gefahr, mit Entmythologisierung in „bloße“ Symbolik und rein existentielle Interpretation abzugleiten; über das Selbstbewußtsein vor Gott, das Drama seiner Freiheitsentscheidung (Erkenntnis von Gut und Böse; Werden wie die Götter usw.) und die durch diese Sünde des Anfangs heraufgeführte *conditio humana*. Die Darbietung ist lebendig und engagiert, von schöner Anschaulichkeit und Klarheit. – Im 2. großen Abschnitt geschieht die theologische Konfrontierung der exegetischen Ergebnisse mit einigen Anliegen des modernen Denkens, als da sind: diese Ursünde und die Probleme von Hominisation und Monogenismus – diese Ursünde und die Situation einer Existenz „unter die Sünde verkauft“, konfrontierend erhellt durch „Integrität“. In dieser Auswahl schlägt in etwa noch die ursprüngliche Artikel-Qualität der Ausführungen durch. Das bringt auch mit sich nicht nur, daß allenfalls im letztgenannten Problemkreis das pecc. originatum gerade noch zur Sprache kommt, sondern auch, daß diese Ursünde kaum als „originans“ sichtbar wird. Wenn man diese Beschränkung in Kauf genommen hat, tut man sich nicht schwer, die dargelegten Gedanken als sehr anregend zu schätzen. In der Art etwa, wie sie die Ergebnisse von Paläontologie und Psychologie einbringt; wie sie „Mann und Frau“ im Fragenkreis von Hominisation und Monogenismus einzubauen trachtet. Und wo einem gelegentlich die Spekulation etwas eigen vorkommen mag, erinnert man sich der wohlthuenden Bescheidung, daß nicht eine „neue endgültige Lösung angeboten werden soll, die keine einzige Schwierigkeit ungelöst ließe“ (9). Darunter mag beispielsweise fallen, daß man so resolut die bekannte Position von Alszegeh/Flick bzgl. der nur virtuellen Gegebenheit der

heiligmachenden Gnade in der Ungerechtigkeit nicht ablehnen müßte. – Falls man gelegentlich bei einer Formulierung etwas stutzt, bleibt immer noch die nicht ganz unbegründete Vermutung, daß die Übersetzung nicht allemal die eindeutigste und geschickteste Vermittlung zum ursprünglich Gesagten ist. Auch so bleibt es ein schätzenswerter Beitrag, der seiner Zielsetzung nachkommt. A. Stenzel, S. J.

Dexinger, Ferdinand – Staudinger, Ferdinand – Wahle, Hedwig – Weismayer, Josef, Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit? 8° (416 S.) Innsbruck-Wien-München 1971, Tyrolia. – Ein Buch, das in Gemeinschaftsarbeit geschrieben wurde und so die Aufteilung auf Spezialisten ermöglichte. Alttestamentliche Überlegungen zum „Erbsünde“-Problem (Dexinger; 24–115) – Die Erbsünde und die zwischentestamentliche Literatur (Wahle; 116 bis 181) – Neutestamentliche Aspekte zur „Erbsündenlehre“ (Staudinger; 182–280) – „Erbsünde“ und Sündenverflochtenheit in der theologischen Tradition und in den lehramtlichen Aussagen (Weismayer; 281–363). Der letztgenannte Systematiker hat noch einleitend hermeneutische Vorüberlegungen sowie einen abschließenden „Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre“ beigesteuert. – Wo ist im reichbesetzten Feld der Erbsündenmonographien der Ort dieses Buches? Man könnte darauf hinweisen, daß für die Untersuchung der jüdischen Literatur zwischen (etwa) 170 v. Chr. bis 100 n. Chr. Platz für einen gewichtigen Beitrag eingeräumt worden ist. Dafür, daß man sich das gemeinhin schenkt, könnte man Verständnis aufbringen: die divergenten Aussagen dieses Schrifttums auch nur einigermaßen in ein Ergebnis zu bündeln, ist kaum möglich. Aber dann ist diese zwischentestamentliche Literatur doch so sehr der geistige Hintergrund des NT, daß sie Einfluß einfachhin gehabt haben muß. So scheint die Vermutung durchaus begründet, daß die Ausmalung paradiesischer Herrlichkeit für den Menschen des Urstandes und seine Welt ihre Tinten von hier bezogen hat. Für die damit ausgesprochene Relativierung – nicht Offenbarung, sondern theologische Spekulation – wird man in der Diskussion heute gewiß dankbar sein. Aber der profilierte Beitrag der Judaistikerin macht doch nicht das Besondere dieses Werkes aus. Das scheint vor allem in der Umfänglichkeit und Ausgewogenheit der Information zu liegen (und sich herzuleiten vom angesprochenen Leserkreis „Gewidmet den Theologischen Kursen für Laien, Wien“) und sieht dann so aus, daß der Alttestamentler z. B. in extenso nachweist, daß Genealogien keine biologischen Aussagen sind – „Clandenken“ nicht als ausgewiesene Chiffre in die Diskussion bringt, sondern darüber und über andere Äußerungen von Kollektivbewußtsein ausführlich referiert – gedrängt, aber substantiös über Israels recht disparate Sündenvorstellungen orientiert; daß der Neutestamentler nicht nur den Paradextext Röm 5 auslegt, sondern auch Röm 7, 7–12, 1 Kor 15, 21 f., Eph 2, 3 abhört; daß der Systematiker theol. Tradition und Magisterium ausführlich bringt (mit den Schwerpunkten Augustinus, Trient), über seine Sicht (mit unverkennbarer Neigung zu „Sündenverflochtenheit“ etwa Schoonenbergscher Prägung) einigermaßen unambitioniert in einer Art Appendix redet. Mit diesem letzten Hinweis sind Grenzen (was nicht heißt: Nachteile!) angesprochen: allseitiges Fundieren der heutigen theol. Gesprächsebene wurde für wichtiger erachtet als subtiles Ausdiskutieren von Auslegungsnuanen, als engagiertes Durchfechten einer eigenen Spekulation. Man hätte sich gelegentlich dezidiertere Auseinandersetzung gewünscht – aber die gelungene Besorgung des Hauptanliegens versöhnt. – Die verzeichnete (und ausgewertete) Literatur ist reichhaltig. Personen-, Sach- und Stellenregister erleichtern den Umgang mit dem vielen Stoff. Allerdings hätte man den Korrekturen des grundsoliden Buches mehr Sorgfalt angedeihen lassen können. Vielleicht ist es Ansichtssache, daß z. B. „plin“ nicht unbedingt als die hilfreichste Abkürzung für paulinisch empfunden wird – daß es widerstrebt, wenn man sich auf einen (Lyonnet-)Artikel „De notione peccati“ (der zunächst einmal mit „De notatione peccati“ vorgestellt wurde) wiederholt mit „Notione peccati“ bezieht? Die orthographische Genauigkeit in fremdsprachlichen Texten ist etwas arg oft Glückssache. „Augustinus“ ist uns zwar geläufig, aber Stakemeiers Buch heißt dann trotzdem „Der Kampf um Augustin“. Schließlich: was soll der Hinweis, daß über die Kollektivpersönlichkeit nicht der alte „Traditionalismus“ fröhliche Wiederkehr feiern dürfe (217) bzw. daß „Ur-sünde und Weitergabe der Sünde in einer dem Traditionalismus sehr nahestehenden Weise“ verwendet werden (236)? Falls damit der Traduzianismus gemeint ist, sollte man auch das eindeutigeren Wort verwenden. A. Stenzel, S. J.

## 4. Patristik. Geschichte der Theologie. Byzantinistik

Clément, Jean-Marie (Hrsg.), *Initia Patrum Latinorum* (Corpus Christianorum, Initia). Gr. 8° (191 S.) Turnhout 1971, Brépols. – Die bis 1971 erschienenen 62 Bände des „Corpus Christianorum“ haben nun einen Indexband. Die von C. zusammengetragenen und herausgegebenen „Initia Patrum Latinorum“ enthalten Indices über die behandelten Werke, die Schriftsteller und die Herausgeber und ein vollständiges Initienverzeichnis aller in den bisher erschienenen Bänden enthaltenen bibliographischen Einzelstücke (Bücher, Sermones, Einzelverse usw.). Der Titel des Bandes ist insofern etwas irreführend, als diese Beschränkung auf die im CC erschienenen Lateinischen Väter nicht im Titel bereits sichtbar wird. Das Initienverzeichnis selbst ist nach den Regeln erstellt, die A. Pelzer in seiner Schrift „Répertoires d'incipit pour la littérature latine philosophique et théologique du moyen-âge“ (Rom 1951) dargestellt hat. H. Schulte, S. J.

Crouzel, Henri, *Bibliographie critique d'Origène* (Instrumenta Patristica VIII). Gr. 8° (685 S.) Steenbrugis 1971, Nijhoff. 1.350 FB. – Für Urs von Balthasar gibt es „in der Kirche keinen Denker, der so unsichtbar allgegenwärtig geblieben ist wie Origenes“. Wie sichtbar der Alexandriner durch die Jahrhunderte gegenwärtig war, zeigt vorliegende kritische Bibliographie. Man blättert durch die Jahrhunderte, vom dritten bis zum zwanzigsten: kontinuierlich wird über den großen Theologen geschrieben; selbst für das 10. und 11. Jh. vermochte C. etwas ausfindig zu machen. Mit dem J. 1468 beginnt dann die eigentliche Bibliographie; was vorausgeht, ist eine Liste von Autoren der Antike und des MA, die sich mit Origenes beschäftigt haben. Mit dem 20. Jh. schließlich schwillt das kontinuierliche Rinnsal zu einem gewaltigen Strom an. Über die Hälfte der angesammelten Bibliogr. stammt aus unserem Jahrhundert. – Des Alexandriners Präsenz durch die Jahrhunderte anschaulich gemacht zu haben, ist freilich nur Nebenprodukt des monumentalen Werkes. Sein eigentlicher Zweck liegt natürlich darin, dem Origenesforscher als Arbeitsinstrument zu dienen. Wie hat C. seine kritische Bibliographie eingerichtet, um diesem Zweck möglichst Rechnung zu tragen? Sie ist chronologisch aufgebaut. Für jedes einzelne Jahr sind in alphabetischer Reihenfolge die Autoren aufgeführt, über die ein Verzeichnis auf das Jahr oder die Jahre verweist, in denen der betr. Verf. über Origenes publiziert hat. Ein nach Stichworten aufgebauter Sachindex von 70 S. ermöglicht die Ermittlung der Autoren (und des Jahres), die die gesuchte Materie behandelt haben. Wo der Titel keinen genügenden Aufschluß gibt, ist in Stichworten der Inhalt der betr. Studie beigelegt. Dazu kommt in sehr vielen Fällen eine kurze kritische Stellungnahme des Autors. Um seiner ‚bibliographie critique‘ jedoch ein Höchstmaß an Objektivität zu sichern, wird sein Urteil durch Verweise auf vorhandene Rezensionen ergänzt. Bei Studien, die sich nur zu einem Teil mit Origenes befassen, ist dieser Teil durch genaue Seitenangabe gekennzeichnet. Querverbindungen zwischen Autoren werden notiert, z. B. bei einem Autor x aus dem J. 1924 angemerkt, daß der Autor y aus dem J. 1957 die betr. These widerlegt. C. faßt den seiner Arbeit zu Grunde gelegten Begriff von Origenesliteratur recht weit. Hierzu gehören nicht nur die Person des Origenes und seine Werke, sondern auch pseudoorigenistische Schriften, solange sich die Forschung nicht über eine Attribution an einen anderen Autor einigen konnte. Erfaßt ist ferner Literatur über die Schulen von Alexandrien und Cäsarea, über den Einfluß des Origenes, die Geschichte des Origenismus, Personen, die auf die eine oder andere Weise im Radius unseres Theologen stehen, wie z. B. der Gnostiker Herakleon und Kelsus. Neben gedruckten Büchern und Artikeln wird auch eine Reihe von unveröffentlichten Mss. aufgeführt. Auch weniger gebräuchliche Sprachen wie Russisch, Rumänisch usw. sind berücksichtigt. Kurz, ein unentbehrliches Arbeitsinstrument! – Auf einige Versehen oder Lücken sei kurz aufmerksam gemacht: S. 372, 3. Z. v. u.: 1773 statt 1973; S. 382 zu Romeyer: der Titel muß heißen: *La philosophie chrétienne* . . . S. 432 zu Grillmeier: in Z. 4 muß es heißen: 5–202 (Réédité 1959, 1962 – u. jetzt 1973); ebd. in der letzten Z.: 529 pp. (statt 136); zu Origenes pp. 163–171. S. 501 zu Drewery: Der Verlag heißt: The Epworth Press). S. 536 wäre vor Capizzi einzufügen: Buytaert, E., *The Greek Fathers in Abelard's „Theologies“ and Commentary on St. Paul: Ant 39* (1964) 408–36; zu Origenes: pp. 418–29.; S. 563 zu Crouzel H., BLE 68 (1967: Kettler 1966 statt

1965; unten vor Dupuis fehlt das wichtige Werk: Dörrie, Heinrich, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie aufgrund von Origenes c. Celsum 7, 42 ff., in: *NachrAkWissGött*, I. Phil.-hist. Kl. 1967 (Göttingen 1967); S. 593 zu Goltz (Ed. von der) 1899, 1901 (statt 1991).

H.-J. Sieben, S. J.

Chênevert, Jacques, S. J., *L'église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques* (Studia Travaux de recherche, 24). (347 S.) Bruxelles - Montreal 1969, Desclée de Brouwer/Les Éditions Bellarmin. – „Origenes cum ceteris libris omnes vicerit in cantico canticorum ipse se vicit“, urteilte der damals noch begeisterte Origenist Hieronymus, als er Papst Damasus die Übersetzung zweier Homilien über das *Canticum Canticorum* des Alexandrinerers zuschickte. Ein Teil des sehr umfangreichen Kommentarwerkes zum Hohenlied dagegen ist in der Übersetzung des Rufinus auf die Nachwelt gekommen. Erhalten sind also nur noch „Fragmente“ des Gemäldes, in dem Origenes Braut und Bräutigam des atl. Liebesliedes auf Christus und die Kirche hin ausdeutet; dazu noch übersetztes, d. h. vermitteltes Fragment. Trotzdem – das Bild fasziniert selbst noch den modernen Betrachter. – Im Zentrum des Kunstwerks steht also das bräutliche Verhältnis Christus/Kirche. Homilien und Kommentar laden zur Betrachtung ein. Origenes will Zuhörer und Leser von der Kirche begeistern. Welcher Kirche? Was meint er für eine Kirche, wenn er den Auslegungsansatz nennt: *Christum sponsam intellige, ecclesiam sponsam sine macula et ruga*? Kann man die begeisterte Schau des Alexandrinerers auf Begriffe, auf klare Begriffe bringen? Vor 25 J. hatte L. Welsersheim einen beachtlichen Versuch in dieser Hinsicht in seinem Artikel „Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied“ (ZKT 70 (1948) 393–449; dort über Origenes S. 405–422) gemacht. Nun legt uns Ch. in seiner Studie eine umfangliche Monographie zum Thema vor. Um es gleich zu sagen, von welcher Kirche im Hohenliedkommentar nicht, oder fast nicht, die Rede ist: von der sichtbaren Kirche. Der Autor behandelt Einschlägiges zu diesem Thema im Appendix D, S. 294–301 (Liturgie, Hierarchie, Lehrer in der Kirche, Prüfungen der Kirche). Es geht also wesentlich um die unsichtbare Kirche, das Mysterium Kirche. Etwa folgende Fragen trägt Ch. an den Text heran und beantwortet sie, indem er sozusagen die Lupe zur Detailbetrachtung über das Gemälde hin und her bewegt: Seit wann gibt es Kirche? Seit Erschaffung der Welt? Oder präexistiert sie gar der Welterschöpfung? Wenn sie präexistiert, wie ist diese Präexistenz näherhin zu verstehen? Im gnostischen Sinn oder jüdenchristlich/apokalyptisch? Es fällt dem Autor nicht leicht, sich zwischen Orbe und Daniélou zu entscheiden. – Die Idee einer präexistierenden Kirche, gnostisch oder nicht gnostisch verstanden, bringt Licht in eine Reihe von anderen Fragen: Präexistenz der Seelen, deren Gottebenbildlichkeit, ihre Rettung durch die Kenose Christi, das himmlische Jerusalem und verwandte Vorstellungen und Bilder. – Von der präexistierenden (Kap. I und II) wendet sich der Autor der in der Zeit existierenden Kirche zu, und zwar in ihrer vertikalen und horizontalen Dimension (Die Kirche des AT und die Kirche der Heiden: III. und IV. Kap.). Hier ist u. a. vom geistlichen Fortschritt, von den Grenzen und der bleibenden Bedeutung des AT, Bekehrung, Glaube und Buße die Rede. – Das Hohelied ist ein Liebeslied von Braut und Bräutigam gesungen. In der Auslegung auf Christus und die Kirche ist also zentral, was Origenes unmittelbar über dieses Verhältnis sagt. Ch. sucht das Zentrum des Gemäldes in den Kap. V und VI in Begriffe zu fassen: Die Kirche und das fleischgewordene Wort, und: Die Kirche und der Leib Christi. So ist vom Bräutigam zu handeln als der ‚Lilie der Täler‘, als dem ‚Tropfen am Eimer‘ (nach Hohelied 1, 13 und Is 40, 15). – Wer gehört zur Kirche? Nur die Vollkommenen oder gibt es Grade der Zugehörigkeit, weil Stufen der Vollkommenheit? Die Position des Origenes zu dieser Frage ist bekanntlich umstritten. Ch. sucht Elemente zur Beantwortung im Rahmen der Hoheliedexegese. Die zentrale Bedeutung des geistlichen Fortschritts im Gesamt der Hohenliedauslegung einerseits, die Grundausrichtung auf das Eschaton andererseits mildern in den Augen des Verf. die strenge Auffassung einer Kirche, die auf den ersten Blick ausschließlich aus den Vollkommenen zu bestehen scheint. – Eine Konklusio (VIII. Kap.) und 4 Appendices beschließen die Studie, zu der mit Nutzen greifen wird, wer des Origenes Kirchenbild begreifen und verstehen will.

H.-J. Sieben, S. J.

Harl, Marguerite, *La Chaine Palestinienne sur le Psaume 118*. I: Introduction, texte critique et traduction (Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret), No. 189, tome I. 8° (476 S.) 120 F. – II: Catalogue des fragments, notes et indices, No. 190, tome II. 8° (400 S.) 100 F. Paris 1972, du cerf. – Es war die vorwiegende Intention der modernen Katenenforschung, von verlorenen Werken wenigstens Bruchstücke zurückzugewinnen bzw. verderbte Texte zu verbessern. Diesem Ziel entspricht die „Entkettung“, die Herauslösung eines bestimmten Autors, aus der ‚Kette‘ und die gesonderte Veröffentlichung der betr. Fragmente. Zu erinnern ist hier z. B. an R. Devreesse's jüngste Publikation: *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Rom 1970. Zugrunde liegt die Vorstellung, daß die Katene selbst keine eigentlich literarische Größe, kein selbständiges Werk mit eigener innerer Einheit darstellt. Sie ist ausschließlich Konglomerat disparater literarischer Kleinsteinheiten, eben von ‚Fragmenten‘. Für den Großteil der Katenen dürfte in der Tat diese Annahme zutreffen, nicht jedoch nach Meinung der Verfasserin für die palästinensische Katene zu Ps 118, eine ‚primäre‘ Katene, d. h. eine solche, die unmittelbar aus den zitierten Kommentarwerken, und nicht aus älteren, schon bestehenden Katenen hergestellt wurde. Hier haben wir es mit einem relativ einheitlichen Kommentar zu tun, mögen auch im Schnitt 2, 5 Autoren pro einzeltem Psalmvers zu Wort kommen. Von der Annahme solcher inneren Einheit des Kommentarwerkes her – Psalm 118 in einer bestimmten Tradition geistlicher Schriftauslegung – rechtfertigt sich denn auch ohne Zweifel die Edition der Katene, die H. in vorliegendem Doppelband der ‚Sources Chrétiennes‘ vornimmt. – Nennen wir nur einige der zahlreichen Vorzüge dieser mustergültigen Arbeit. Da ist zunächst die pädagogische Klarheit, mit der in die nicht gerade leichte Problematik dieses Forschungsgebietes eingeführt wird. Die Pariser Professorin informiert in der umfanglichen Einleitung (Bd. I, S. 17 bis 180) u. a. über die Grundproblematik der Katenen überhaupt, über die beiden in dieser Ausgabe verwendeten Mss. (Ambrosianus F 126 sup. und Patmiacus 215), ihre Verwandtschaft und Unabhängigkeit, die in der Katene zu Wort kommenden Autoren, ihre Reihenfolge, Häufigkeit, Auswahl durch den Katenisten (fast die Hälfte des Textes wird von Origenes bestritten, die übrigen Autoren – Eusebius, Didymos, Apollinarius, Athanasius, Theodoret, Hesychius – setzen nur zusätzliche Akzente), Probleme der Abgrenzung der einzelnen Fragmente, Textzuverlässigkeit (Vergleich mit sonst vorliegenden Texten, besonders interessant in diesem Zusammenhang die Problematik der Athanasiusglossen des Vaticanus 754!). – H. geht, wie gesagt, bei ihrer Edition davon aus, daß die Katene zu Ps 118 ein in sich mehr oder weniger einheitliches Dokument einer bestimmten Auslegungstradition darstellt. Entsprechend behandelt sie im 2. Tl. der Einleitung Probleme der Interpretation von Ps 118. Sie beginnt mit der Zusammenstellung von ‚Spuren einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Ps 118‘, die in diesem an sich geistlichen Kommentar feststellbar sind, behandelt anschließend die durch Origenes begründete, ‚moralische‘ Auslegungstradition des Psalms, bevor sie die ebenfalls von O. eingeleitete, eigentlich geistliche Interpretation des Psalms untersucht und darstellt (David als Prototyp des Heiligen, des Christen, des Aszeten). – Folgende Hilfen sind für das Studium und die Lektüre der Katene selbst (Bd. I, S. 182–473) bereitgestellt: 1. Eine französische Übers. (wo der Autor anonymen Fragmente von der Herausgeberin ermittelt werden konnte, wird er dem französischen Text, je nach dem Grad der Sicherheit mit oder ohne Fragezeichen, vorangestellt). 2. Ein ausführlicher Kommentar, in dem jedes einzelne Fragment in seiner Problematik (Attribution, Inhaltliches, Terminologisches, Verweise auf Paralleltexte bei Origenes und vor allem Ambrosius) behandelt wird (Bd. II, 545–779). 3. Ein Katalog zu den einzelnen Versen von Ps 118, mit dessen Hilfe sich mühelos ermitteln läßt: a) wem die einzelnen Fragmente in den beiden benutzten Hss. attribuiert werden, b) wem sie nach dem Zeugnis anderer Katenen zugehören, c) wo die betr. Texte schon ediert vorliegen, d) wie groß der ‚Überschuß‘ der vorliegenden Edition ist, d. h. wieviel Zeilen bisher unedierten Textes ggfs. gebracht werden, e) welche Attributionen nach dem neuesten Forschungsstand geändert werden müssen (Bd. II, S. 488–538). 4. Der übliche kritische Apparat unter dem Text (Varianten, Schriftzitate). – Zu diesen unmittelbaren Hilfen zum Studium und zur Lektüre kommen die folgenden Indices hinzu: a) Bibelzitate, b) alte Autoren, c) griechischer Wortindex (S. 812–851), d) Index der benutzten Mss., e) ein bibliographischer Index.

H.-J. Sieben, S. J.

Dionysius von Alexandrien, Das Erhaltene Werk (Einl., Übers. u. Anm. von Wolfgang A. Bienert) (Bibl. d. griech. Lit., Bd. 2). 8° (137 S.) Stuttgart 1972, Hiersemann. Ln. 52.– DM, Subskr.Pr. 44.– DM. – „Schon in naher Zukunft werden die zum zentralen Gedankengut des Abendlandes und des Christentums gehörenden griechischen Dokumente weithin nicht mehr im Original zugänglich sein.“ So begründeten Herausgeber und Verlag im Vorwort des 1. Bds. der ‚Bibliothek der griechischen Literatur‘ (Gregor von Nyssa, Die große katechetische Rede) ihr Unternehmen. Diese ‚nahe Zukunft‘ ist leider schon weitgehend Gegenwart geworden. Dankbar begrüßt deswegen der Patrologe und Dogmengeschichtler den 2. nun vorliegenden Band der Reihe, der mehrere Vorzüge vereinigt: er faßt zum erstmaligen alle nach dem neuesten Stand der Forschung bekannten Fragmente und Texte des Dionysius zusammen, sowohl die unzweifelhaft authentischen als auch die kritisch nicht gesicherten. Ferner werden alle Texte in einer einheitlichen neuen deutschen Übersetzung vorgelegt, also auch die vornehmlich aus Eusebius stammenden, schon früher ins Deutsche übertragenen Exzerpte. Fast 300 Anm. machen mit der Problematik des jeweiligen Fragments bekannt. Der Übersetzung (S. 27–105) sind 25 S. Einleitung vorausgeschickt mit Information über Person und Werk, Überlieferung der Schriften, Forschungsstand und Eigenart. Ob das dreiseitige Literaturverzeichnis die neuere Literatur möglichst vollständig erfaßt, wird leider nicht gesagt. Die Erwähnung von R. M. Grant's Studie, *Historical Criticism in the Ancient Church*, *Journal of Religion* 25 (1945) 183–196, wäre vielleicht nicht überflüssig gewesen. – Noch eine Bemerkung zum Schluß! Nachdem im erwähnten Vorwort eine „umfassende Serie von Übersetzungen bedeutender literarischer Schöpfungen“ angekündigt worden war, dazu bestimmt, „das kostbare Erbe einer mehr als zweitausendjährigen abendländischen Tradition einer neuorientierten modernen Welt im Bewußtsein zu erhalten“, drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob vorliegende Fragmentensammlung diesem Anspruch gerecht werden kann. Ohne Zweifel war Dionysius einer der bedeutendsten Bischöfe der Alten Kirche, aber ist seine literarische Hinterlassenschaft wirklich imponierend? H.-J. Sieben, S. J.

Zemp, Paul, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Münchener TheolStud, II. Syst. Abt., 38). 8° (XX u. 254 S.) München 1970, Hueber. – Für A. Lüneau, der 1964 eine umfassende Studie zur Heilsgeschichte bei den Kirchenvätern vorgelegt hat, ist *Gregor von Nyssa* derjenige unter den Griechen, der eine eigentliche Synthese zustande bringt („La synthèse grecque: Grégoire de Nyse, S. 161–187). Auch Daniélou sieht in Gregor einen heilsgeschichtlichen Denker. Im Vorwort seines letzten Buches über ihn („L'ère et le temps chez Grégoire de Nyse, Leiden 1970, mit einer Ausnahme Wiederveröffentlichung älterer Publikationen) charakterisiert er dementsprechend Gregors Denken als eine Philosophie des Seins und der Zeit. Was das sein kann, bei einem Griechen des 4. Jh., eine ‚Philosophie der Zeit‘, zu dieser Frage liefert Daniélou im genannten Buch interessante Einzelbeobachtungen („plûtôt des matériaux“), aber er bringt keine systematische Darstellung dieses Aspekts in Gregors Denken. Deswegen greift man mit Interesse zur vorliegenden Studie des Verf. Freilich, wer nur eine einfache Antwort sucht auf die Frage: war Gregor von Nyssa ein heilsgeschichtlicher Denker oder nicht?, der bleibe besser bei den beiden Franzosen. Z.s Ziel ist differenzierter. Sein Ziel ist „für eine Beurteilung der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken bei Gregor, wie immer auch dieses Urteil ausfallen mag, die in seinem Denken und seinem Welt- und Menschenbild implizierten Grundlagen herauszuarbeiten und bereitzustellen“ (246). Welches sind die ‚Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa‘? Es ist zunächst die strenge Unterscheidung zwischen Gott und Schöpfung einerseits, der Begriff der Teilhabe andererseits, worin ein bestimmter Zeitbegriff, nämlich der eines linear unendlichen Aufstiegs eingeschlossen ist. In einem zweiten Schritt bringt Z. die Kosmologie Gregors zur Darstellung, und zwar unter der Rücksicht der Erschaffung und Erhaltung der sichtbaren Welt durch Gott. Ein 3. Kap. („der formale Begriff der Zeit“) mit Analysen der Begriffe ‚diastema‘, ‚aion‘, ‚chronos‘, ‚arche‘, geht der Untersuchung der ‚sichtbaren Schöpfung in der Zeit‘ voraus: „Das realzeitliche Werden im Bereich der sichtbaren Schöpfung ist dialektisch verfaßt als stets identische, zyklische Bewegung und als lineare, progressive Fortentwicklung zugleich“ (130). Analog zur Behandlung der sichtbaren Schöpfung in den Kap. 2–4 geht es

in den folgenden 3 Kapiteln um Ursprung, Entwicklung und Endziel des Menschen. In der Urstandslehre kombiniert G. v. N. „zwei protologische Vorstellungsschemata vom Urstand des Menschen miteinander“ (167), ein irenaisches, in dem die Leiblichkeit positiv bewertet wird, ein origenistisches, in dem die Leiblichkeit von der Geschlechtlichkeit her abgewertet ist. Während von Gott her gesehen die vollendete pleromatische Menschennatur am Anfang steht, steht sie in der Ordnung der Zeit am Ende. „Das zeitliche Werden der Menschheit in dieser Zeit ist gleich der Wiedergewinnung der ‚arche‘ der Menschheit in ihrem ‚telos‘“ (206). Positiver Sinn des linearen Ablaufs der Zeit ist einerseits die Verwirklichung des Pleromas der Menschennatur, andererseits die Überwindung des Bösen. Beides nun, Verwirklichung der gesamtheitlichen Menschennatur und Überwindung des Bösen, ergibt sich nun für Gregor nicht nur aus seinen philosophischen Prämissen, sondern auch aus der Inkarnation des Logos in der Welt. Dies aufzuzeigen ist Ziel des 7. und letzten Kapitels der Studie. – In seinen ‚Schlußbemerkungen‘ (246–249) nennt Z. noch einmal die ‚Grundgegebenheiten und Strukturen‘, die bei der Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken Gregors berücksichtigt werden müssen: Faktum und Gesetzmäßigkeit, Kreis und Linie, Kontinuität der Entwicklung, Kosmos und Geschichte, Universalismus, Gesamtheit und Individuum, Freiheit und Notwendigkeit, heilsgeschichtlich-eschatologisches ‚Plus‘, Hoffnung und Anamnese, Einmaligkeit und Endgültigkeit. Wie schon bei den früheren weist der Verf. auch bei diesem letzten Punkt auf Gregors Grenzen hin: „Gregor versucht, wohl gegen Origenes, die Einmaligkeit der gesamten Heilsveranstaltung und die Endgültigkeit des Heils für die Menschheit vor allem mit dem Gedanken des unendlichen Fortschritts des geschaffenen Geistes im Guten und die Unmöglichkeit, darin zu einer Sättigung zu gelangen, herauszuheben. Als spekulative Grundlage genügt dieser Gedanke allerdings zur Überwindung des Origenismus in diesem Punkte nicht. Die Einmaligkeit und die Endgültigkeit des Heils sind eher selbstverständliche Voraussetzungen der Soteriologie Gregors“ (248/9). – Wenn wir uns nicht täuschen, liegt der Wert vorliegender Arbeit nicht so sehr in der Aufdeckung neuer partikulärer Aspekte als vielmehr in der Ausgewogenheit und Differenziertheit in der Darstellung der Gesamtproblematik. Die Arbeit zeichnet sich aus durch gedankliche und sprachliche Klarheit. Das dreiseitige griechische Begriffsregister macht die Studie zudem zu einem handlichen ‚instrumentum studiorum‘ der Gregorforschung. H.-J. Sieben, S. J.

Baumeister, Theofried, Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens (Forschungen zur Volkskunde, 46). 8° (219 S.) Münster 1972, Regensberg. Kart. 50.– DM. – Der Titel dieser gutdokumentierten, ansprechend geschriebenen Studie stammt aus einer Predigt Augustins (In Natale Sancti Vincentii). Schon dadurch deutet der Verf. an, daß das Motiv, das er in den koptischen Martyrerlegenden antrifft und untersucht, nämlich die „Legende vom unzerstörbaren Leben“, seine Wurzeln in einer gemeinsamen Überzeugung aller Martyrerkirchen hat: der Überzeugung von der Überlegenheit des Martyrers gegenüber seinen Henkern. Bevor B. die koptischen Martyrerlegenden in ihrer Eigenart darstellt, gibt er zunächst einen kurzen Überblick über „Geschichte und Stand der Legendenforschung“ sowie über „Ursprung und Bedeutung des Martyrerbildes der Legende“. Der Boden wird so deutlicher, auf dem die koptische Martyrerlegende gewachsen ist. Jüdische Martyrergeschichten seit Daniel, den Makkabäerbüchern und dem Martyrium Isaiaea haben hier ebenso das Feld bereitet wie christliche Martyrien seit dem Stephanusmartyrium der Apostelgeschichte und dem Martyrium des Polykarp. Schließlich wird auch mit Recht auf die Gestalt des Philosophen-Martyrers hingewiesen, die sich schon in der Schilderung vom Tod des Sokrates durch Platon ankündigt und die die Darstellung vom Ende etwa des Cato, des Seneca oder anderer stoisch-kynischer Weiser bestimmt. Die koptischen Martyrien mit ihrer „Legende vom unzerstörbaren Leben“ haben noch eine andere Herkunftskomponente, nämlich den ägyptischen Totenkult. Seit ältester Zeit haben die Ägypter ihre Toten einbalsamiert, um ihre Leiber vor Verwesung zu schützen. Integrität des Leibes und Weiterleben nach dem Tode gehörten offenbar für sie eng zusammen. Speisen oder deren Darstellungen sollten als Grabbeigaben dem Verstorbenen das Weiterleben ermöglichen, Abschriften des „Totenbuches“ durch die Gefahren der Reise in die andere Welt hindurchhelfen. Auch die Aufbahrung des Toten für längere

Zeit und seine Verwahrung in einem Schrank oder auf einem Holzgestell macht den Zusammenhang zwischen körperlicher Gegenwart und Weiterexistenz deutlich. Hier kann die Martyrerverehrung Ansatzpunkte ägyptischer Kultur übernehmen. Sie beginnt mit Totenmählern am Topos des Martyrers und mit Gottesdiensten, bei denen offenbar die Verlesung der betreffenden Legende eine Rolle spielte. – Was ist nun die charakteristische Eigenart der koptischen Martyrerlegenden, die sie von anderen Martyrien unterscheidet? Es handelt sich um eine ganze Reihe von Motiven, die einen großen Teil der koptisch erhaltenen Martyrien bestimmen. Das wichtigste ist eben die „Legende vom unzerstörbaren Leben“: der Martyrer wird in diesen koptischen Legenden immer neuen Qualen und Verstümmelungen unterworfen, aber aus allen geht er stets neu ohne körperlichen Schaden hervor, da ihm die Glieder von Christus oder den Engeln Gottes immer wieder erneuert werden. Die Heilung des Martyrers kann bis zur völligen Neuschöpfung gehen, nachdem die Asche des Hingerichteten bereits in alle Winde zerstreut worden ist. Das Motiv der wunderbaren Heilung des Martyrers findet sich nach B. zwar auch andernorts, aber nicht in dieser Häufung und Betonung. Zusammen mit anderen Zügen bildet es einen festen und charakteristischen Bestandteil der koptischen Martyrerlegenden. Ein Einfluß der ägyptischen Auffassung vom unzerstörbaren Leben scheint die beste Erklärung für die Betonung und breite Ausgestaltung gerade dieses Zuges in den koptischen Martyrien. Die Herkunft der einzelnen Martyrerlegenden ist im einzelnen schwer zu bestimmen. Manche sind bereits griechischen Ursprungs und dann koptisch überarbeitet worden. Bei anderen ist die Herkunft überhaupt ungeklärt wie etwa bei der Georglegende. B. möchte den Ursprung dieser Legende in Alexandrien suchen, wo um 400 n. Chr. die Erinnerung an den arianischen Bischof Georg, der unter Julianus Apostata hingerichtet wurde, die Einzelzüge zur Ausgestaltung der Martyrerlegende geliefert habe: der Gegner Athanasius (in Wirklichkeit der orthodoxe Bischof gleichen Namens), der Präfekt Tatianus, der zu dem König Dadianus wird, usw. (vgl. 153–159). Theologisch deutet B. die „Legende vom unzerstörbaren Leben“ als Ausdruck eines Erlösungsglaubens, der Gottes wohlthuende Allmacht sinnenfällig am Werk sehen möchte. Darum der enge Zusammenhang zwischen den Heilungen, die der Martyrer erfuhr, und jenen, die er selber schon zu Lebzeiten wirkte und die an seinem Topos immer neu von ihm berichtet wurden. Der Volkskundler wird eine solche Auffassung von Erlösung nur zur Kenntnis nehmen können. Der christliche Theologe wird sich gleichwohl fragen müssen, ob hier (unter nachweislich monophysitischem Einfluß!) nicht ein gefährlicher Weg beschritten war, der das Reich Gottes letztlich doch von dieser Welt sein ließ und die Botschaft vom Kreuz vergaß. Ansätze dazu liegen bereits im Johannesevangelium (und der Apostelgeschichte!), wie B. mit Recht hervorhebt (vgl. die Befreiung des Petrus und des Paulus aus dem Gefängnis nach Apg 12 und 16).

J. Beutler, S. J.

Madre, Alois, Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus. Eine Untersuchung zu den *Elenchi auctorum de Raimundo male sententium* (Beitr. GPhThMA, NF, Bd. 11). 8° (VIII u. 176 S.) Münster 1973, Aschendorff. Kart. 36.– DM. – In diesem Buch geht es um die Reaktion der scholastischen (= schol.) Theologen auf die Ausbreitung der Lehren des Raimundus Lullus († 1316) in Europa zwischen Reformation und Aufklärung. Unter den vielen neuen geistigen Bewegungen, die die gesellschaftlichen Unruhen der Zeit begleiteten, war der Lullismus eine der wichtigsten. Da die meisten dieser Bewegungen – sowohl Ramismus, Skeptizismus, Stoizismus, Cartesianismus, als auch der Lullismus – nicht mit dem alten, aristotelischen und schol. Bildungssystem in Einklang zu bringen waren, ist die Zeit durch Kontroversen an vielen Fronten gekennzeichnet. Die etablierten Institutionen kämpften um ihre Positionen gegen die neuen Richtungen. Gegen den Lullismus und verwandte Bewegungen wie Neuplatonismus, Hermetismus und Kabbalismus reagierten die schol. Autoren, die durch den Kampf gegen die Reformatoren ohnehin unter Druck standen, mit ausgesprochener Schärfe. Im Jahre 1559 wurden Lulls Schriften von Paul IV. auf den Index gesetzt. Vier Jahre später wurden sie auf den letzten Sitzungen des Trienter Konzils heftiger Kritik unterzogen. Zwischen 1578 und 1607 wurde das *Directorium inquisitorium* des Nicolaus Eymerich O.P., des Inquisitors für Aragon im späten 14. Jh., fünfmal neu herausgegeben. Dieses Werk enthält u. a. ein detailliertes Verzeichnis der Lullischen „Häresien“ und lieferte den schol. Theologen die entscheidenden Argumente für ihre Kritik. Die gleiche konservative Welle, die

über Bruno, Galilei und Vanini hereinbrach, führte auch zu Verurteilungen der Anhänger Lulls. I. J. 1620 brandmarkte Kardinal Bellarmin viele Lullische Lehren als häretisch oder gefährlich. Diesen Herausforderungen begegneten die Lullisten sowohl mit Apologien, als auch mit der Veröffentlichung der Lullischen Schriften (bis zur Herausgabe der Raimundi Lulli opera durch Ivo Salzinger, Mainz 1721-42; Neudr. Frankfurt 1965). Außerdem bemühten sie sich um Anerkennung des uralten Kults Lulls in Mallorca und suchten die Unterstützung Philips II. und Philips III. von Spanien. Von der Bedeutung ihrer Tradition überzeugt, veröffentlichten sie Listen berühmter Namen, die die Lehren Lulls übernommen hatten: Nikolaus von Kues, Lefèvre d'Étaples, Charles de Bouelles, Agrippa von Nettesheim, Giordano Bruno. Als Antwort erschienen in schol. Kreisen um die Wende zum 18. Jh. und meist anonym elenchi auctorum de Raimundo male sentientium. Diese Listen sind der Gegenstand dieses Buches. Der Autor verzeichnet die verschiedenen elenchi pro und contra und untersucht ihre genealogischen Verhältnisse (3-20). In einem ausführlichen Repertorium führt er die 183 Autoren an, die in den elenchi contra genannt werden. Neben kurzen bio-bibliographischen Angaben werden die Stellen angeführt, wo Lull kritisiert, sowie die Lehren genannt, derentwegen er kritisiert wurde (20-71). Anschließend behandelt er ausführlicher die sechs Hauptvertreter der anti-lullistischen Tradition: Eymerich († 1399), Jean Gerson († 1429), Bernhard von Luxemburg O.P. († 1535), dessen Catalogus haereticorum (Köln 1522) ausschließlich von Eymerichs Verzeichnis der Lullischen Irrlehren abhängig ist, Dominikus Bañez O.P. († 1604), Gabriel Vásquez S.J. († 1604), Franz Suárez S.J. († 1617) (71-87). - In einem 3. Kap. behandelt er die einzelnen Lehren, derentwegen Lull kritisiert wurde: die Idee der rationes necessariae, aus der die Scholastiker folgerten, Lull behauptete die Beweisbarkeit der articuli fidei; die Auffassung der göttlichen Aktivität, aus der die Theologen schlossen, Lull lehre eine Vielfalt der Naturen in Gott; die Vorstellung einer demonstratio pro aequiparantiam, aus der gefolgert wurde, Lull wolle die christliche Dreifaltigkeitslehre beweisen (die Einwände des Vásquez und Suárez konzentrierten sich auf diesen Punkte), und schließlich die Betonung der perfectio Dei, woraus geschlossen wurde, Lull vertrete die absolute Notwendigkeit der Inkarnation (88-140). Im letzten Kap. untersucht der Verf. die Bedeutung des Antilullismus. Er zeigt, daß trotz der Vielzahl der Autoren, die in den elenchi zitiert werden, die Einwände fast ausschließlich aus Eymerichs Directorium entnommen wurden, daß wahrscheinlich nur sehr wenige Autoren Lulls Werke überhaupt im Original gekannt haben und daß sich diese Autoren mit der Lektüre eines oder zweier Schriften zufriedengaben. Vásquez zitiert drei der 240 Werke Lulls, scheint aber nur eines gelesen zu haben, Gerson zitiert nur eines, und Eymerichs schwerwiegende Vorwürfe basieren auf der Kenntnis von nur 20 Werken (141-6). - Viele neuere Untersuchungen haben sich mit dem Einfluß des Lullischen Denkens in der Renaissance und in der frühen Neuzeit beschäftigt. E. Colomer, Nikolaus von Kues und Raimund Lull (Berlin 1961) und R. Haubst in seiner Edition der Nicolai de Cusa opera XVI, 1 (Hamburg 1970) haben die Lullische Struktur des frühen cusanischen Denkens aufgezeigt. Eine neue Würdigung der Lullistischen Tradition in der italienischen Renaissance haben M. Batllori, El Lulismo en Italia, in: Revista de filosofia 2 (1944); P. Zambelli, Il „De auditu kabbalístico“ e la tradizione lulliana nel Rinascimento (Florenz 1965); F. A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition (London 1964) ermöglicht. Lullische Einflüsse bei einem der ersten Anhänger des Ignatius von Loyola werden von M. Nicolau, Jerónimo Nadal (Madrid 1949) erörtert. Der Lullismus im 17. Jh. in Frankreich und seine Ursprünge in einer frühen Kompilation der Lullischen Werke sind das Thema von J. N. Hillgarth's Ramon Lull and Lullism (Oxford 1971). Die Lullische Faser in der Mnemonik, Kombinatorik und dem Enzyklopädismus, der zu Leibniz führt, ist von P. Rossi, Clavis universalis (Mailand 1960) und W. Risse, Die Logik der Neuzeit (Stuttgart 1964) behandelt worden. - M.s. Buch - ein Musterbeispiel von Gedrängtheit und sorgfältiger Dokumentation - gibt eine wertvolle Ergänzung dieser Studien. Weil er sein Augenmerk nicht auf die Anhänger Lulls, sondern auf dessen Gegner richtet, zeigt er eine sterbende Institution in ihrer Reaktion gegen eine neue, lebendige Richtung. Die Antilullisten waren meistens Vertreter etablierter Organisationen, Ordensmitglieder: Dominikaner, Karmeliter und Theatiner mit ihrem amtlich vorgeschriebenen Doktor Thomas von Aquin, Franziskaner hinter der Fahne des Duns Scotus. (Die Jesuiten,

die vielleicht mehr in Harmonie mit der Zeit standen, waren geteilt.) Mit einem selbstsicheren und starren Dogmatismus begegneten diese schol. Doktoren des 16., 17. und 18. Jh. Neuerungen mit Verurteilung, juristischen Maßnahmen und institutionellem Druck. Ohne sich darum zu bemühen, die neue Sprache, die die neue soziale Situation geschaffen hatte, zu lernen, klagten sie über Lulls ungewohnte Terminologie und verfälschten seine Lehren durch die mißverstehenden Übersetzungen seiner Aussagen in ihre eigenen, starren und veralteten Sprachsysteme. Lull war für sie ein Häretiker und seine Anhänger hoffnungslose Außenseiter, aber in der Tat gehörte die Zeit zwischen Reformation und Aufklärung solchen Bewegungen. Eine Untersuchung über die Lullisten dieser Zeit würde vielleicht einiges Licht auf den Vorgang werfen, wie solche Strukturen sich gegenseitig ablösen. Man darf hoffen, daß der Verf. seine Behandlung der *elenchi contra* mit einer Studie über die Persönlichkeiten in den *elenchi pro Raimundo* ergänzen wird. Ch. H. Lohr

Geyer, Bernhard, *Die Sententiae Divinitatis*. Ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule. Fotomechan. Nachdr. d. 1909 erschien. Ausgabe (Beitr. GPhThMA, Bd. VII 2-3). Gr. 8° (XXI u. VI, 62 u. 208\* S.) Münster 1967, Aschendorff. 41.- DM. – Nicht viele Dissertationen haben das Schicksal, daß sie nach 50 J. vom Verf. wieder neu aufgelegt werden können, obwohl sie ein Thema betreffen, das nur einen sehr eingeschränkten Kreis von Fachleuten unmittelbar angeht, und daß sich in diesen 50 J. sehr viele, gerade der führenden Vertreter dieses Faches mit ihr – meist zustimmend – auseinandergesetzt haben. Die Neuauflage der inzwischen zum Standardwerk gewordenen Geyerschen Edition der *Sententiae Divinitatis* bietet den fotomechan. Nachdr. des Textes von 1909, außerdem einen Nachtrag des Autors, in dem er sich mit den wichtigsten Stimmen zu seinem Werk auseinandersetzt. Außer der Textklärung in bezug auf Ordnung und Aufzählung der Sakramente (108\*-109\*) durch H. Weisweilers Heranziehung des Traktates des Magister Simon, aus dem die *Sententiae Divinitatis* geschöpft haben, handelt es sich aber durchweg um weniger wichtige Korrekturen, um bloße Weiterführungen, um auch heute noch ungeklärte Fragen oder gar nur um Mißverständnisse. G. konnte also im wesentlichen Einführung und Text von 1909 nachdrucken; vier Verzeichnisse bieten die erstaunlich wenigen und wenig substantiellen Änderungen: zum Text, zum Varianten- und zum Sachapparat, sowie ein Literaturverzeichnis zum Nachtrag. Gerade diese 2 S. Literaturverzeichnis nötigen dem Leser hohe Bewunderung ab: dokumentieren sie doch die Geschichte dieses rein fachwissenschaftlichen Buches durch die verstrichenen 50 Jahre. H. Schulte, S. J.

Ott, Ludwig, *Die Lehre des Durandus de S. Porciano O.P. vom Weihesakrament*. Dargestellt nach den verschiedenen Redaktionen seines Sentenzenkommentars und nach der Diskussion der Dominikanertheologie des beginnenden 14. Jh. (Veröffentl. des Grabmann-Instituts NF 17). 8° (XII u. 164 S.) München-Paderborn-Wien 1972, Schöningh. Kart. 24.- DM. – Der ausführliche Untertitel liefert eine gute Ortsangabe dieser Studie. Das gilt für ihre Genese: bei den Arbeiten im Hinblick auf den Beitrag „Weihesakrament“ für das „Handbuch der Dogmengeschichte“ stieß dem Verf. auf, wie oft Durandus – durchaus nicht in den ersten Anfängen spekulativer Sakramententheologie und innerhalb einer schon recht umschriebenen Theologenschule – abweichende Meinungen vertritt. Das gilt für ihre Absicht: nicht allein und zuerst eine monographische Darstellung der Lehre des doctor modernus zu bieten, in dessen Theologie ein stark augustinischer Einschlag oft zu Thesen führt, die von denen Thomas' abweichen, sondern auf dem Feld der Lehre vom Weihesakrament – anhand der Durandusthesen, die gelegentlich klar vorthomistisch sind – die Dominikanertheologie des beginnenden 14. Jh. im „Kampf um Thomas“ (um den bekannten Stakemeiertitel zu variieren) darzustellen. Um diese Zeit ist die Thomasrezeption ein Prozeß, den beachtliche Gegenströmungen vorerst noch offenhalten. Die von Durandus vertretenen Positionen sind kräftiger Katalysator für eine Diskussion, in der die maßgeblichen Dominikanertheologen präsent sind – sei es als des Durandus' Quellen und Miststreiter, sei es als seine Gegner und Kritiker. In der Auseinandersetzung mit den Angriffen vornehmlich aus dem eigenen Orden (die Prüfungsverfahren von 1314 und 1316, aus denen jeweils „Irrtumslisten“ resultieren, sind ordensamtlich) hat Durandus' Lehre ihre Entwicklung erfahren, wie sie in den drei Redaktionen seines Sentenzenkommentars Niederschlag gefunden hat. „Ent-

wicklung“ steht hier für recht unterschiedliche Weisen der Veränderung der theologischen Aussage: sie reichen von wachsender Präzisierung über offeneres Bekenntnis zur persönlichen Meinung bis hin zum Stellungswechsel. Das kann und braucht hier nicht im einzelnen gezeigt zu werden. Daß Durandus an der mittelalterlichen Fixierung der Weihetheologie auf Theologie der Priesterweihe teilhat, steht zu erwarten. Wenn er die übrigen Ordines nicht als Sakramente anerkennt (und dadurch u. a. – durch alle Fassungen hindurch – dem Diakonat nicht genügend Gerechtigkeit widerfahren läßt), ist das schon eine heraushebende Stellungnahme. Im kontroversen Fragekreis der Zuerteilung sakramentalen Ranges ist dann die klarste Schwenkung zu verzeichnen: von der „hieronymianischen“ Gleichheitstheorie betreffs Priester und Bischof (Episkopat nur Würde und Amt, die bischöfliche Konsekration nur Sakramentale) hin zur Anerkennung eines bischöflichen Plus auch an Weihewelt, zur Hineinnahme des Episkopats in das Sakrament des Priestertums als seine Vollendung. Solche Stellungnahme zieht selbstverständlich ihre Weiterungen nach sich. Sie strahlt aus in die Frage nach der Sakramentalität der niederen Weihen – in die Frage nach den vielen Charakteren in den vielen Weihestufen (und in die analoge Bestimmung von ‚Charakter‘ dort, wo einer Weihestufe Sakramentalität abgesprochen wird: Charakter dort als von der Kirche gegebene erstmalige Bevollmächtigung zu einem Tun „ex officio“, die dann seinsmäßig in die Kategorie der funktionalen Relation zu liegen kommt) – in die vielverhandelte Diskussion um den Spender der niederen Weihen und der Firmung bzw. um den theologischen Rang einer dem Bischof vorbehaltenen Spendung – bis hin zu Randproblemen wie dem des Alters eines Wehekandidaten, wo die Argumentation des Durandus (Stichwort „Intention“) recht eindeutig auf Bestreitung auch der Gültigkeit der (höheren) Weihe eines Kandidaten vor dem Vernunftalter hinausläuft. – Die einzelnen Thesen sind unterschiedlich lange in der Theologiegeschichte strittig geblieben. Den Stand im Querschnitt einer bestimmten Periode festzustellen, ist gewiß von Interesse. Von größerem aber ist der Einblick in den Prozeß und die Einsicht in die Bedingungen des damaligen Theologisierens: Spekulation (weitgehend unbeschwert, aber dann auch), ungestützt von den Daten der biblischen Theologie, der Tradition, der Dogmengeschichte. Wenn man das im Blick behält, wird man sich bspw. nicht daran stoßen, wenn es Durandus nicht gelingt, die formale „Vervollkommnung“ des einen priesterlich-sakramentalen Ordo im Episkopat (3. Redaktion) auch nur einigermaßen überzeugend inhaltlich zu füllen – daß er, der konsequente Bestreiter der Sakramentalität der niederen Weihen, dem Druck der Zentrierung auf die Eucharistie Rechnung trägt und (wohl kaum ohne Unlust) dem Exorzistat einen Charakter in jenem strengeren Sinn zuerteilt, wie er sonst nur Priester- und Bischofsweihe zukommt. – Literargeschichtlich werfen die sorgfältigen Textvergleiche u. a. ab: Petrus de Palude kann nicht mehr durchgängig als Zeuge der 1. Redaktion des Durandus angesehen werden; die 2. Redaktion folgt zeitlich sehr bald auf die erste; Hs. Vat. Burghes. 247 und Cod. Paris. Nat. 12330 bieten einen Text, in dem sich Elemente der 1. und 2. Redaktion finden. Nur die 3. Redaktion liegt im Druck vor; die den Entwicklungsgang und die Diskussion nachzeichnende Darstellung macht also mit viel Textmaterial vertraut. Anhangsweise sind noch 25 S. unedierte Texte beigegeben, vornehmlich des Durandus Lombardi und des Durandellus, dazu einzelne Stücke des Herveus Natalis und des Jakob v. Metz.

A. Stenzel, S. J.

Kaliner, Walter, Julius Pflugs Verhältnis zur „Christlichen Lehre“ des Johann von Maltitz (Erfurter Theol. Schriften, 9). 8° (XII u. 80 S.) Leipzig 1972, St. Benno-Verlag. Brosch. 10.50 DM. – Eine kleine, aber für die literar-kritischen Fragen des kath. Schrifttums aus der Reformationszeit sehr aufschlußreiche Forschungsarbeit wird hier vorgelegt. Julius Pflug (1499–1564) ist einigermaßen bekannt als der letzte kath. Bischof von Naumburg-Zeit und als enger Freund von Erasmus und Georg Witzel, weniger aber Johann von Maltitz (geb. 1492), einer der Vorgänger auf dem bischöflichen Stuhl von Naumburg. Nun gibt es eine Schrift „Ein Christliche lere, zu gründtlichem und bestendigem ndericht des rechten Glaubens und eines Gottseligen wandels“, die 1541 zu Mainz unter dem Namen des Bischofs Johann gedruckt worden ist. Die Autorschaft war bisher umstritten, da auch Pflug als ihr Verf. angesehen wurde, u. a. vor kurzem von W. Offele (Ein Katechismus im Dienste der Glaubenseinheit, Essen 1965, 19 und Anm. 26). Die Frage muß also

möglichst geklärt werden. K. zeigt nun im einzelnen, daß sowohl biographische Daten Pflugs wie auch dessen Briefwechsel gegen eine maßgebliche Beteiligung an der „Christlichen Lehre“ sprechen. Durch einen Vergleich zwischen dieser Schrift und zweifelsfrei authentischen Schriften Pflugs („Von christlicher Buße“, Erfurt 1550 und dann mit Verfasserangabe Köln 1562: „Institutio Christiani hominis“, Köln 1562) kommt das überraschende Ergebnis zustande: Pflug hat in wesentlichen Stücken nur eine Überarbeitung bzw. Übersetzung des 2. Teils der „Christlichen Lehre“ unter seinem eigenen Namen veröffentlicht. Den Hauptbeweis liefert ein Brief Pflugs an Maltitz vom 11. Juni 1542 (Staatsarchiv Dresden), in dem der Schreiber Abänderungen an der „Christlichen Lehre“ vorschlägt wie an einem fremden Buch. Die Übernahme größerer Abschnitte aus der „Christlichen Lehre“ in die „Institutio Christiani hominis“ wird außerdem durch handschriftliche Zeugnisse bestätigt. – Die vorgebrachten Resultate verdienen allgemeine Zustimmung und sicher auch allgemeines Interesse, da die Quellen (Staatsarchiv Weimar und Dresden, Zeitzer Stadtarchiv) dem Westen so schwer zugänglich sind. Allerdings möchte man gerne noch mehr über die schriftstellerische Tätigkeit Pflugs erfahren, aber der Verf. verspricht, auf den einmal angeschnittenen Fragenkomplex später zurückzukommen.

J. Beumer, S. J.

Nebel, Gerhard, Hamann. 8° (352 S.) Stuttgart 1973, Klett. 36.– DM. – „Ich verstehe Hamann als den Gegner der Aufklärung, ich beschäftige mich mit ihm, um meiner aufgeklärten Epoche Herr zu werden“ (21), so kennzeichnet N. die Leitidee dieses neuen, äußerst engagierten Buches über Hamann, den „Magus aus dem Norden“. Der Verf. schreibt dieses Buch als „Liebeserklärung“ (23), er holt sich Trost und nie versiegende Kraft bei diesem „Propheten“ (21), der wie N. selbst fest im lutherischen Christsein wurzelt. „Hamann... lebt so entschieden in der Ewigkeit Gottes, daß ihn die öffentliche Meinung nicht verführen konnte“ (282). Mit Recht sieht der Verf. in Hamann mehr als nur eine literarhistorische oder philosophiegeschichtliche Größe. So sehr Hamann auf Herder, auf Goethe, auf die Romantik (und in unserer Zeit auf Ernst Jünger) eingewirkt hat – alle diese Poeten haben sich mit dem christlichen Propheten nur so weit eingelassen, als es ihnen selber gut dünkte; zum Sich-Ergreifenlassen von der „Herunterlassung“ des christlichen Gottes kam es bei keinem der Genannten. Herder hat sogar sehr fatal auf Hegel eingewirkt und hingeführt zur Betrachtung der Geschichte „als Selbstenfaltung Gottes“, statt wie Hamann die Geschichte als den Ort zu ehren, „an dem Gott sich offenbart hat... in dem sich dessen Einbrüche ereignen“ (338). Aller aufgeklärte Fortschrittsoptimismus ist letztlich Menschengemächte, neuerliches Sein-Wollen wie Gott. „Die Stärke Hamanns äußert sich darin, daß er den biblischen Gott und sein Heilshandeln gegen dieses bis heute durchlaufende Menschheitsgeschehen behauptet“ (258). – Auch durch Kant, seinen vertrauten Königsberger Mitbürger, fühlte sich Hamann zu ständigen Auseinandersetzungen provoziert. „Hamann meint, daß Kant sich nicht mit dem vollen Dasein des Menschen auseinandersetzt, sondern daß er Abstraktionen zergliedert, mit dem Leben verfährt wie ein experimentierender Physiker“ (339). Seine unlebendigen Kunstwort-Massen sind „nicht im Uterus der Sprache geboren“, sind „Erfindungen eines vom Ursprung weggedrängten Menschen, aber keine Erwidern auf Gottes Schöpfungstaten“ (340). Letztlich ist Kants Gott „als Ideal der reinen Vernunft... kein Widerfahrnis, sondern die Konstruktion eines religionslosen Menschen“ (339). Hamann schreibt an Jacobi: „Die Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger nichts als ein Begriff wäre... Ehe dieses Mißverständnis gehoben wird, ist es unmöglich, sich einander zu verstehen. Weiß man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf“ (zitiert 351). Hamann kennt nur eine auf gläubiger Empfängnis beruhende Vernunft und lehnt jede „aufgeklärte Vernunft“ ab, die selber Gesetzgeberin sein will. – In zitatenreichen und alle „Hamanniana“ gut kommentierenden Kapiteln führt N. die Konfrontation Hamanns auch mit Lessing, Goethe, Herder und E. Jünger durch. Weitere Kapitel sprechen über Hamanns Einstellung zur Natur (als *revelatio generalis*), zum (positiv eingeschätzten) Geschlechtlichen, zur Begegnung von Mensch zu Mensch, zur Poesie und Sprache. Das erste Kapitel mit der Überschrift „Dunkelheit“ geht auf Hamanns nur schwer verständliche, abrupte und anspielungsreiche Sprechweise ein. Diese Sprache ist augenblicksgeborener prophetischer Stil, durchsetzt mit christlichem Humor und Selbstironie.

Hamann hatte selber Schwierigkeiten, seine Aufzeichnungen in späterer Zeit, nach „Abkühlung seines Geistes“, immer ganz zu verstehen. – N.s Buch ist eine bedeutende Aktualisierung Hamanns auf unsere Zeit hin, der vor allem (wie der ersten Aufklärung) das Sündenbewußtsein abhandeln kam. Aus der angeblichen natürlichen Güte des Menschen und seiner Vernunfttheorie entspringen dann alle bekannten Ideologien, „Karzinom des Geistes“ (224), wie N. sie nennt. Kurz: dieses neue Buch ist – wie immer bei Nebel – ein nicht zimperliches, mitreißendes und erquickendes Buch.  
W. Schlepper, S. J.

Potz, Richard, Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates (Kirche und Recht, 10). Gr. 8° (162 S.) Wien 1971, Herder. 18.50 DM. – Das aktuelle Interesse der behandelten Thematik für die kirchliche Öffentlichkeit liegt zweifellos, wie auch P. im Vorwort (S. 9) hervorhebt, in ihrem Zusammenhang mit der einzuberufenden Panorthodoxen Synode. In diesem Punkt wird zugleich die zentrale Lebensfrage von Patriarch und Synode deutlich, die beide zusammengekommen nur die eine abgetrennte, verwundete Hälfte eines ursprünglich organischen Ganzen sind. „Mit dem Untergang des Byzantinischen Reiches fiel der Kaiser als das einberufende Organ für die Ökumenischen Konzile weg. Die Gesamthodoxie verlor mit einem Schlag eine ihrer wesentlichsten Institutionen. Ohne dieses Ereignis kann die heutige Situation der Orthodoxie gar nicht richtig verstanden werden“ (S. 125 f.). – Das Buch schildert die Entwicklung beider Institutionen von der frühen Patristik bis heute, wobei die Zeit bis zum Bilderstreit auf 16 S. abgehandelt wird. Der Schwerpunkt liegt also auf der mittelalterlichen und neuzeitlichen Ausgestaltung. Bearbeitet werden edierte Quellen und Sekundärliteratur, obwohl die zahlreichen Inedita des byzantinischen Kirchenrechts hier sicher noch manche Korrekturen notwendig machen werden, gerade in bezug auf die Synodos endemusa, die P. neu als Reichssynode interpretiert (S. 24): vgl. die Rez. seines Mentors W. M. Plöchl, in: ThRev 68 (1972) 58. Ein solches Verfahren war aber zulässig, da es an geeigneten Gesamtdarstellungen fehlte. – P. bemüht sich, möglichst viele Autoren mit ihren Ansichten zu Wort kommen zu lassen, was zwar eine Fülle richtiger Einzelurteile bedingt, jedoch der Klarheit der Aussage nicht immer dienlich ist. Ein weiterer Grund für dieses Ergebnis dürfte in den zuwenig herausgearbeiteten Ansätzen des christlichen Altertums liegen. P. verweist im Vorwort (S. 9 f.) auch auf die Gefahr der geplanten „lex fundamentalis“ für den Fortgang des Dialogs mit den Ostkirchen, sowie auf die mangelnde Berücksichtigung moderner rechtstheoretischer Arbeiten im kath. Kirchenrecht, die eine Übersetzung fremder Rechtstraditionen in dieses Denken so schwer machten. Umgekehrt könnte man aber fragen, welche Tatbestände und Sätze im Ostkirchenrecht denn nun so gesichert und bewährt sind, daß sie zur Weiterentwicklung unseres Kirchenrechts dienen könnten. Die Beantwortung dieser Frage könnte eine interessante Fortsetzung des Buches bilden.  
G. Podskalsky, S. J.

Documenti di architettura armena-Documents of Armenian Architecture (Hrsg. Facoltà di architettura del Politecnico di Milano-Accademia delle Scienze dell' Armenia SSR). I: Haghbat. 8° (48 S.); II: Khatchkar. 8° (64 S.); III: Sanahin. 8° (48 S.). Milano (zu I u. II) 1970, (zu III) 1970; IV.: S. Thadei' Vank. 8° (68 S.) Milano 1971, Edizioni Ares. Brosch. 2.500 L., 3.000 L., 2.500 L., 3.000 L. – Die vier Bildbände, eine Gemeinschaftsarbeit des Polytechnikums in Mailand und der Akademie der Wissenschaften der Armenischen Sozialistischen Sowjetrepublik, sind ein erster Versuch, die armenischen Kulturdenkmäler des MA (fast ausschließlich kirchliche Architektur und Plastik) einem breiteren Publikum in Farb- und Schwarz-Weiß-Aufnahmen, Architekturskizzen und historischen Einleitungen vorzustellen. – Der Textteil, der von den Sowjetarmeniern ausgearbeitet wurde, bietet neben der knappen, geschichtlichen Einführung auch Lageskizzen und weiterführende Literaturangaben. Bedauerlicherweise läßt er zuweilen das Verständnis für die geistige Mitte der behandelten Kunstwerke vermissen. Die behandelten Klöster (Bd. I, III, IV) und Steinkreuze (Bd. II) werden nur als Ausdruck einer vergangenen (und überholten) Kultur dargestellt. Bezeichnenderweise bringt nur der IV. Bd., der das Thaddäuskloster auf dem Gebiet des heutigen Iran schildert, auch einige Bilder der jährlich dorthin stattfindenden Wallfahrt. Die übrigen Bde., deren Zahl noch vermehrt werden soll, machen neben der herausragenden Schönheit der

meist in Kreuzkuppelform errichteten Kirchen auch deren fortschreitenden Verfall deutlich. – Die Qualität der Aufnahmen ist ausgezeichnet. Für die Initiative dieser bisher fehlenden Dokumentation muß man den Mitarbeitern – trotz der aufgezeigten Mängel – dankbar sein.  
G. Podskalsky, S. J.

Schwyzler, Eduard (†), Griechische Grammatik, 4. Bd.: Stellenregister, hergest. v. F. Radt, hrsg. v. St. Radt (Hdb. d. Altertumswissenschaft, hrsg. v. H. Bengtson, 2. Abt., 1. Tl. 4. Bd.). 8° (VIII u. 139 S.) München 1971, Beck. Ln. 35.– DM. – Schwyzlers 1938 erstmals erschienene Grammatik ist längst zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für die griechische Literatur der klassischen und, jedenfalls soweit es sich um hoch- oder reinsprachliche Texte handelt, byzantinischen Epoche geworden. Die Fülle des gebotenen Belegmaterials wird aber erst durch die beiden Registerbände erschlossen. Bot Bd. III (München 1960) im wesentlichen die Indices zu Wörtern, Suffixen und Lauten sowie ein Sachregister, so liefert dieser abschließende Bd. IV die Verzeichnisse der griechischen und lateinischen Zitate. Bei ihrer Zusammenstellung konnten nicht alle lokalisiert (Rest: S. 136), dagegen eine Fülle von Berichtigungen zu Bd. I–III entdeckt werden (S. 137–139). Aufgrund der entsagungsvollen Arbeit der beiden Verf. gewinnt man erst ein Bild von Schwyzlers verblüffendem Literaturhorizont, der von den Anfängen hinaufreicht bis zu der im 10. Jh. redigierten „Anthologia Palatina“. – Im Vorwort entschuldigen sich Vater und Sohn für die noch stehengebliebenen Versehen: der Benutzer wird ihnen zunächst für das Erreichte danken.  
G. Podskalsky, S. J.

## 5. Ethik. Moraltheologie. Pastoraltheologie

Kühne, Karl, Ökonomie und Marxismus. I. Zur Renaissance des Marx'schen Systems. 8° (XVI u. 499 S.) Neuwied 1972, Luchterhand. Lw. 42.– DM. (Kauf des 1. Bds verpflichtet auch zur Abnahme von Bd. 2!). – Seiner hier 46 (1971), 478 gewürdigten Studie „Karl Marx' ökonomische Schriften in thematischem Zusammenhang“ (Kröner Taschenausg., 411) läßt K. nunmehr den 1. Band dessen folgen, was man wohl sein Lebenswerk nennen darf. Wie der Titel erkennen läßt, befaßt er, der selbst Ökonom ist, sich auch in diesem Werk wieder mit Marx nicht als Philosophen, auch nicht als Analytiker und Kritiker der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, sondern ausschließlich als *Ökonomen*. Der noch ausstehende 2. Band wird, soweit sich absehen läßt, ein Leckerbissen für den engen Kreis von Fachgenossen sein; dagegen verdient dieser 1. Bd., obwohl auch er sich an einen ökonomisch interessierten Leserkreis wendet und einige Kenntnis von Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft voraussetzt, die Aufmerksamkeit des sehr viel breiteren Kreises all derer, die es nicht mit dem wissenschaftlichen Marxismus, sondern mit dem *Vulgärmarxismus* und dessen tief auch in die nicht-marxistische Arbeiterwelt hineinwirkenden Ausstrahlungen zu tun haben. Jahrzehntlang haben wir die Diskussion so geführt, als sei die Arbeitswertlehre in Verbindung mit der Lehre vom Mehrwert das Kernstück des Marx'schen Systems, und als sei, wer diese Lehre(n) annimmt, eben damit dem Marxismus im weltanschaulichen Sinn verfallen; wir bemühten uns, diese Lehre(n) zu widerlegen und sie unseren gläubigen Arbeitern auszureden, hatten damit aber nur selten vollen Erfolg. Jetzt befinden wir uns in sehr viel besserer Lage. K. und andere führende marxistische Wirtschaftswissenschaftler haben erkannt, sprechen es offen aus und belegen es: 1. für das Gedankengebäude von Marx ist seine Wertlehre nicht nur nicht tragend, sondern völlig entbehrlich; 2. ihre Auslegung als *Arbeitswertlehre* ist ein vulgärmarxistisches *Mißverständnis*. Vielleicht fällt es uns nicht ganz leicht, uns einzugestehen, daß wir jahrzehntlang unsere Mühe daran verschwendet haben, einen Papiertiger zu erlegen; das sollte uns aber nicht hindern, vom heutigen Stand der Forschung Kenntnis zu nehmen, um künftig unsere Anstrengungen nützlicher einzusetzen.  
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Findlay, John N., Psyche and Cerebrum (Aquinas Lecture 1972). Kl. 8° (41 S.) Milwaukee 1972, Marquette Univ. Press, 2,50 \$. – Dem Verf. geht es hier nicht um eine wissenschaftlich zu begründende und bis in die Verästelungen hinein durchdiskutierte Untersuchung über das Verhältnis von Psyche und Gehirn; etwas weiter gefaßt: er will nicht einen ausführlicheren Beitrag zum Leib-Seele-Problem

liefern. Es handelt sich vielmehr um eine Vorlesung, die einen Ausschnitt von Gedanken und Perspektiven zu diesem Problem vorträgt. Daher sind auch keine Literaturangaben gemacht, was man, von einer kritischen Beleuchtung der Sache her, eigentlich bedauern muß. F. unterscheidet 3 Dimensionen unseres intelligenten und bewußten In-der-Welt-Seins: die verhaltensmäßige, die phänomenologische und die „neutrale“ Disposition, die in ihrer höchsten Komplexität auf das Gehirn hinführt (1). Der Verhaltensaspekt allein genügt nicht, auch die Sinnfrage des Gegenübers von Welt und intelligentem Sein muß gestellt werden (10). Mit einem reinen Behaviorismus kommt man also nicht aus. Nach phänomenologischen Erwägungen, wie der Verf. sie versteht, scheint die Psyche nicht tota in toto und tota in qualibet parte zu existieren. Sie hat vielmehr direkte Beziehungen nur zu den höher organisierten Regionen des Nervensystems, speziell zur Hirnrinde (17 f.). Die Intentionalität des Menschen, seine logischen Vollzüge und kategorialen Unterscheidungen können jedoch nicht auf verfeinerte Gehirnstrukturen zurückgeführt werden (30 f.). M. a. W.: hinter diesen Phänomenen muß etwas Höheres, die Psyche, stehen. Auf das Verhältnis von Psyche und Geist geht der Verf. nicht ein. Der Glaube an einen „gänzlich immateriellen Regler“ scheint ihm jedoch aus seinen Überlegungen nicht zu folgen (31). – Nicht ganz durchsichtig ist seine Konzeption des Universale der Universalien, das in der Nähe des thomistischen Gottesbegriffes liegen soll (37). Der Aquinate wird aber für alle, „die noch solche Dinge brauchen wie Ontologie, Theologie oder eine Theorie des Absoluten...“ ein unerläßlicher Gegenstand der Aufmerksamkeit und des Studiums bleiben müssen, unabhängig davon, ob die Kirche ihm auch weiter einen Ehrenplatz einräumen wird (40). L. Gilen, S. J.

Curran, Charles E., *Catholic Moral Theology in Dialogue*. 8° (IX u. 270 S.) Indiana 1972, Notre Dame. 6.50 \$. – C.s Buch vergleicht sich mit einem Kuchen, den man auf verschiedene Weise zerschneiden kann. Er selbst zerschneidet es in 9 Kapitel, die locker mit der Devise „Dialog“ zusammengeklebt sind. Das 1. Kap. bespricht die Möglichkeit einer distinktiven christlichen Ethik; das 2. den Gebrauch der hl. Schrift in Moraltheologie; das 3. den Gebrauch der positiven Wissenschaften; das 4. die jüngste Geschichte der kath. Soziallehre; das 5. die Mitverantwortlichkeit in der Kirche; das 6. die Homosexualität; das 7. Bernard Lonergans Lehre der Umkehr; das 8. die Liga der kath. Moraltheologie in den USA und das 9. die heutige Lage der kath. Moraltheologie überhaupt. – Wie C. das Buch zerschneidet, sind die Scheiben ein bißchen zu dünn. Das Kapitel über Lonergan wiederholt sich und ist kaum zu verdauen, auch wenn man mit Lonergans schwieriger Terminologie etwas vertraut ist. Die einzige prächtige Ausnahme ist das Kapitel über Homosexualität, dessen pastorale Schlüsse in C.s „Theorie des Kompromisses“ in der sittlichen Dialektik zwischen *Ideal* und *Norm* in unserer sündhaften Situation begründet sind. – Aber es läßt sich anders zerschneiden nach den Hauptüberlegungen, die immer wieder auftauchen. 1. fragt C. nach dem Verhältnis zwischen *Natur* und *Übernatur* und dessen Bedeutung für eine moraltheologische Methode. 2. versucht der Verf. ein „Verantwortlichkeitsmodell“ der sittlichen Argumentation zu entwickeln, als Alternative zum theologischen und deontologischen Modell und schließlich Moraltheologie mit einer *Zukunftseschatologie*, statt mit einer bloßen Gegenwartseschatologie, zu mäßigen. Konkret betont C., daß die *Sünde* wie die Gnade den Rahmen menschlichen Lebens bestimmt. Daher stammen seine *Theorie des Kompromisses* und seine Bemerkungen über die *Umkehr* und den Gebrauch der *Macht*. – In seinen früheren Büchern war C. hauptsächlich ein Moraltheologe mit großer Empfindlichkeit für die pastoralen Auswirkungen seiner Schriften. Dieses Buch wurde vom selben Autor geschrieben. Aber hier wird der Fachtheologe Curran sichtbar, dessen Anregungen über das Verantwortlichkeitsmodell und die Theorie des Kompromisses von anderen Fachtheologen ernstzunehmen sind. Man hofft nur, daß C. sich Zeit nimmt, eine systematischere Entwicklung dieser Ideen zu veröffentlichen, statt sich auf eine weitere Sammlung kurzer Aufsätze zu beschränken.

J. R. Mooney, S. J.

Troxler, Georg, *Das Kirchengebot der Sonntagsmeßpflicht als moraltheologisches Problem in Geschichte und Gegenwart (Arbeiten z. prakt. Theol., 2)*. 8° (265 S.) Freiburg/Schweiz 1971, Universitätsverlag. 30 Fr. – Die Seelsorger aller Jahrhunderte mußten darum ringen, die Gläubigen zur Beobachtung des Sonntags-

gebotes zu bewegen. Die Argumente, die sie vorbrachten und die ihnen auch von den Autoren geliefert wurden, waren auf diese Verpflichtung ausgerichtet und enthielten immer eine gewisse Einseitigkeit. Dies ist zu beachten, wenn in diesem Zusammenhang über die Eucharistiefeyer gesprochen wurde. Der Meßverpflichtung und anderen Verpflichtungen für die Sonntagsfeier geht der Autor hier nach und sucht auch die theol. bzw. philos. Hintergründe aufzuhellen, die zu den Verpflichtungen führten und die im can. 1248 CJC. zuletzt ihren Niederschlag gefunden haben. In einer sehr sorgfältigen Untersuchung führt T. die einschlägigen Stellen aus dem NT und der frühchristlichen Literatur an, die auf den Herrentag Bezug nehmen, und sucht sie zu interpretieren. Er kann nachweisen, daß die Gewohnheit, an diesem Tag zur Lesung der Schriften und zum Brotbrechen zusammenzukommen, nicht aus dem Sabbat hervorgegangen ist, sondern anfänglich neben dem Sabbat Raum hatte, weiter zeigt er, daß die atl. Gesetzgebung ursprünglich nicht auf den Sonntag übertragen wurde. Eine ursprüngliche Abhängigkeit von heidnischen Mysterienkulten muß er ebenfalls zurückweisen, so daß die Sonntagsfeier oder Feier des Auferstehungstages des Herrn ursprünglich christlich ist. Allerdings läßt sich für die Frühzeit weder eine regelmäßige Teilnahme aller an der Feier nachweisen, noch die Einhaltung der Arbeitsruhe, die schon aus den sozialen Gegebenheiten unmöglich war. Von einem geoffenbarten göttlichen Gesetz kann also hier nicht gesprochen werden. Durch die verschiedenen Synoden der ersten Jahrhunderte wurde die ursprüngliche Gewohnheit gesetzlich verankert und immer weiter ausgebaut bzw. neu eingeschärft. Nach der konstantinischen Wende kam die staatsrechtliche Sanktion hinzu, zumal der Staat, aus der antiken Denkweise kommend, sich für einen *cultus publicus* der Gottheit gegenüber verpflichtet fühlte, um den Segen Gottes herabzurufen. Dabei spielten magisch-heidnische Elemente mit hinein, wenn man bedenkt, daß der eheliche Verkehr teilweise verboten wurde und sich die Kirche wehren mußte, daß der Sonntag als heiliger Tag nicht in einen Fasttag umgestaltet wurde. Eine einheitliche Gesetzgebung gab es jedoch nicht, weil sie nicht notwendig war, da die Synoden und die staatlichen Gesetze hier schon die Normen gestaltet hatten, weniger deshalb, weil sich die Päpste vor Gregor IX. noch nicht als Gesetzgeber fühlten, wie der Autor meint. – Zusammenfassend und auch reinigend wirkte Gratians Arbeit über die Sonntagspflicht, dessen Autorität eine einheitliche Norm schuf. Ein eigenes einheitliches Gesetz für die Gesamtkirche hat erst der CJC geschaffen. Die rechtsgeschichtliche Darstellung verdient Anerkennung. Reichhaltig ist auch das Material, das T. für den ideengeschichtlichen Hintergrund der Normen anführt. Er zeigt, wie sich allmählich die Verpflichtung aus einer naturrechtlichen Forderung des Kultes ergab, so daß die Blickwendung stark von unten nach oben ging und das Heilswirken Gottes in die gläubige Menschheit hinein verlorenging oder besser, durch die Argumentation für die Verpflichtung des Sonntagsgebotes zurücktrat. Das Gesetz mußte ja begründet werden, das eine Anwesenheit verlangte, gleich ob jemand seelisch dafür disponiert war oder nicht. Es wird eine Wende aufgezeigt, die in der Auffassung Luthers von der Meßfeier durchbricht, die aber auf kath. Seite leider blockiert wurde durch die gegenreformatorischen Tendenzen. Erst die neueste Zeit hat hier Wandel geschaffen. Die eine oder andere Überspitzung bei den Darlegungen ist zwar verständlich, aber stört doch manchmal. Sicher war es nicht die Absicht, im can. 1248 CJC nur zum Opfertagesdienst zu verpflichten, nicht aber zum Wortgottesdienst, wie die Anm. 6 auf S. 39 vermuten läßt. Nicht „das geltende Kirchengesetz“ hat hier „Wesentliches preisgegeben“, sondern die Autoren, die in der Frage nach der schweren Tragweite des Gesetzes auf den Ausweg verfielen, die Pflicht *sei noch* erfüllt, wenn man beim Opfer anwesend sei. Das Gesetz nahm den Wortgottesdienst nicht aus. Sehr ernst zu nehmen ist das Anliegen T.s einer personaleren Auffassung der Eucharistie und dem stärkeren sakramentalen Charakter das Wort zu reden unter Zurückstellung einer übertriebenen kultischen Auffassung. Dabei sollte allerdings der Terminus vom „*cultus publicus*“ nicht nur im kirchenstaatlichen Sinn gesehen werden. Die Kirche selbst versteht sich auch als Volk Gottes als eine öffentliche Gemeinschaft. – Die Frage, ob die Teilnahme an der Meßfeier im strengen Sinn befohlen werden könne, wird von T. verneint. Es müssen die Krisen, die ein Mensch auch als Glaubender durchzustehen hat, mehr beachtet werden, wie dies noch bei den ältesten Synoden geschah. Für eine künftige Gesetzgebung schlägt T. eine empfehlende Formulierung vor.

P. Zepp, SVD.

Emeis, Dieter, Wegzeichen des Glaubens. Über die Aufgabe der Katechese angesichts einer von Science und Technik geprägten Mentalität. Mit didaktischen Skizzen zu den Themen „Liebe und Geschlecht“ und „Friede“. 8° (259 S.) Freiburg-Basel-Wien 1972, Herder. Kart.-lam. 22.50 DM. – Naturwissenschaft und Technik prägen heute das Lebensgefühl und Denken sehr vieler Menschen. Wie muß eine Glaubensverkündigung – in Predigt und Erwachsenenbildung oder Schule – aussehen, die diese Tatsache bewußt einbezieht? Wo gibt es offene oder verdeckte Widersprüche dieses Denkens gegen den Glauben? Gibt es neue, ihm gemäße Glaubenszugänge? – E., Ordinarius für Pastoraltheologie an der Ruhruniversität Bochum, hat diesen Fragen eine philosophisch und theologisch sehr gründliche Arbeit gewidmet. In einem 1. T. hebt er Grundzüge des naturwissenschaftlich-technischen Denkens hervor, um diese dann im 2. T. der „Mentalität“ christlichen Glaubens gegenüberzustellen. Geht es dort um „exakte (d. h. meßbare) Geheimnisse“, so hier um ein Geheimnis ganz anderer Art. – Dieser Rahnersche Begriff taucht immer wieder auf: bei der Zielbestimmung der christlichen Katechese (3. T.), sowie in den beiden didaktischen Skizzen zu „Liebe und Geschlecht“ und „Friede“ (4. T.). Die These von der durch den Glauben initiierten „Entgötterung der Welt“, das Betonen von Verantwortung und gleichzeitiger Hoffnung angesichts der zerstörerischen Wirkungen technischer Produktion und der „Einspruch des Glaubens“ gegen die anthropologischen Monopolisierungen vonseiten des naturwissenschaftlichen Denkens kennzeichnen das theoretische Niveau, auf dem E. die Fragen erörtert. Die Darlegungen dürften, schon rein sprachlich, eher dem Fachtheologen als dem interessierten Naturwissenschaftler oder gar dem Religionspädagogen zugänglich sein und einleuchten. – Denn die beiden didaktischen Skizzen, gewissermaßen die Anwendung des vorher Gesagten, bieten nur sehr allgemeine Lernzielumschreibungen zu „Sexualität“ und „Friede“. Während die vorausgegangenen hermeneutischen Überlegungen sehr gründlich durchgeführt waren, vermißt man hier ihre befriedigende „Verdichtung“ zu praxisrelevanten Kriterien. E. ist sich bewußt, daß er mit seinem Buch im wesentlichen nur den ersten Schritt, nämlich den abstrakter Vorüberlegungen, geleistet hat. Mit dieser Einschränkung kann es jedoch als eine gute Zusammenfassung und Würdigung der Diskussion gelten, wie sie in Geisteswissenschaft und Theologie bisher über Naturwissenschaft und Technik geführt wurde. R. Funiok, S. J.

Grom, Bernhard, Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis. 8° (224 S.) Freiburg-Basel-Wien 1972, Herder. Kart.-lam. 25.50 DM. – Der Autor, Dozent für Religionspublizistik und Katechetik an der Hochschule für Philosophie in München, hat sich schon mit seinem 1969 erschienenen Buch „Botschaft und Erfahrung – Tendenzen der französischen Religionspädagogik“ (Benziger) einen Namen gemacht. Auch sein neuester Titel weist ihn als Kenner französischer und deutscher Versuche einer Neuorientierung in Religionsunterricht und außerschulischer Jugendarbeit aus. G. referiert, vergleicht und diskutiert die verschiedensten Ansätze, soweit sie ihm aus der Literatur und gelegentlichen Gesprächen mit Praktikern greifbar waren. Was da, in drei Kapitel gegliedert, vor dem Leser ausgebreitet wird, ist ein beachtliches Spektrum an praktischen Verfahren und auf sie bezogener Reflexion. – Das 1. Kap. zeigt einige Möglichkeiten auf, wie *gruppendynamische Verfahren* für den Religionsunterricht bzw. religiöse Gesprächsrunden fruchtbar werden können. Dabei betont G., daß über der „erfahrungs- und haltungsorientierten Kommunikation“ (Selbsterfahrung, Sensibilisierung) nicht der thematische Bezugspunkt des Gesprächs („Wissens- und problemorientierte Kommunikation“) vernachlässigt werden dürfe. – Was G. unter dieser thematischen Seite versteht, findet sich im 2. Kap. unter dem Aspekt einer induktiven *Katechese von Lebenssituationen*; er prägt dafür den Begriff „situationsprimäre Existenzerschließung“. Mag seine Eigenständigkeit bei Begriffen gelegentlich auch als etwas gewollt erscheinen, sie ist zu loben bei der Klärung grundsätzlicher Fragen wie: welche Situationen sollen behandelt werden? wie gestalten sich die (logischen) Schritte einer Transparentmachung der religiösen Dimension? G. weist hier mit der Gründlichkeit eines Fachtheologen auf Unterscheidungen hin, welche zwar manchem Praktiker als zweitrangig erscheinen können – er wird darauf vertrauen, daß seine Jugendlichen „irgendwie“ selbst in Richtung christliche Erlösung weiterdenken –, die aber die theoretischen Vorstellungen des Lehrers klären helfen und der Praxis so auf lange Sicht durchaus von

Nutzen sein können. Mit einer Übersicht über bewährte Methoden (Text-, Bild- und Filminterpretation sowie Rollenspiel) schließt das 2. Kap.; vor allem für die bibliographischen Angaben zu den entsprechenden Methoden wird mancher Leser dankbar sein. – Im 3. Kap. plädiert G. dafür, den Jugendlichen *christliche Gestalten als Vorbilder* („Bezugspunkte religiöser Identifikation“) vor Augen zu stellen. Er weist darauf hin, daß dieses Vorgehen – so viele Bedenken dagegen auch in Diskussionen geäußert werden – bei den Jugendlichen gut ankommt. Wendet man nicht immer die gleiche, sondern verschiedene Methoden an, so kann das Erarbeiten einer „Biographie“ zugleich fesselnd und nüchtern sein. Auch hier wird der Praktiker die reichhaltige Zusammenstellung von preiswerten Büchern über große christliche Gestalten begrüßen. – Der Wert des Buches als „Materialsammlung“ wird durch das abschließende Sachverzeichnis noch gesteigert. Darüber hinaus vermag es die Reflexion und Wertung der vorgestellten Methoden und Modelle anzuregen – ein Moment, das man anderswo oft vermißt. Dem philosophisch und theologisch nicht vorgebildeten Leser wird die Häufung abstrakter Begriffe stellenweise Verständnisschwierigkeiten bereiten, zumal sie aus verschiedenen Wissensbereichen entlehnt sind und hier einträchtig nebeneinander stehen: Begriffe aus der Jugendbewegung neben Ergebnissen der Jugendsoziologie, spirituelles Erfahrungswissen neben empirischer Sozialwissenschaft. Das Ganze ergibt eine Vielfalt von „Impulsen“, die nicht immer das gleiche Gewicht, stets aber den Wert von Denk- und Praxisanstoßen haben.

R. Funiok, S. J.

Schmidt, Hermann, S. J., *Wie betet der heutige Mensch? Dokumente und Analysen* (Pastoralliturg. Reihe i. V. m. der Zschr. „Gottesdienst“). 8° (288 S.) Einsiedeln-Freiburg 1972, Benziger - Herder. Brosch. 31.-DM. – Der Verfasser dieses Buches ist Holländer und lehrt an der Gregoriana in Rom Liturgik. Wer daraus und aus der Tatsache, daß der Band innerhalb der „Pastoralliturgischen Reihe“ der Liturgischen Institute von Salzburg-Trier-Zürich erscheint, schließen wollte, es handle sich ausschließlich oder vorrangig um Fragen des liturgischen Gebetes, hätte sich getäuscht. Natürlich ist *auch* vom liturgischen Beten die Rede (76–126), aber es ist nur ein Teilaspekt innerhalb eines viel umfassenderen Ganzen. Was das Buch bieten will, ist eine möglichst vollständige und detaillierte Dokumentation und Information über das, was zwischen 1960 und 1972 über das Beten geschrieben worden ist. Die 1221 nn. umfassende Bibliographie ist somit nicht nur als gelehrter Apparat zu verstehen, den man einer Monographie anhängen pflegt, sondern sie bildet das unabdingbare Kernstück des Werkes. Sie allein schon macht aus dem Buch ein unschätzbbares Arbeitsinstrument für alle, die sich um die Fragen der modernen Spiritualität Gedanken machen. Tatsächlich gehört es zu den erstaunlichsten Vorgängen unserer Zeit, daß trotz – oder gerade wegen (?) – der so tief reichenden Glaubenskrise, die in der „Gott-ist-tot-Theologie“ ihren schockierendsten Ausdruck fand, ein mächtiges Sehnen nach Gebet und Gotteserfahrung allenthalben aufgebrochen ist. Es stimmt, was Sch. gelegentlich schreibt: „Das Schlagwort (vom Tode Gottes) hat etwas ausgelöst: spontane Gebetsgruppen, neue Gebetbücher, zeitgemäße religiöse Lieder, die Auferstehung der Liturgie aus dem Grabe. Philosophie und Theologie erwachen aus dem Todesschlaf und werden ‚Verkündigung‘ des lebendigen Gottes“ (24). Worum es dem Verf. in den drei Teilen seines Buches geht, ist diesen Vorgang zur Anschauung zu bringen und ihn nach rückwärts und vorwärts einzuordnen. Demgemäß handelt der 1. Tl. vom „Beten heute, mit einem Rückblick auf die Vergangenheit“ (13–49), der 2. Tl. vom „Beten heute, mit einem Ausblick auf die Zukunft“ (50–196), der 3. Tl. endlich „Über das Beten“ (197–223). Innerhalb dieses ein wenig schematisch klingenden Rahmens wird über das „Phänomen Beten“ in der Geschichte der Völker und der Kirche gehandelt, werden Sammlungen von Gebeten und geistlichen Lesungen aus allen Zeiten und Ländern vorgestellt und auch einzelne Autoren besprochen, die in diesem Bereich besondere Bedeutung gewonnen haben. Besonders instruktiv ist das, was im 2. Tl. über „Liturgie und Gebet“ zu lesen ist. Wie weit sind wir – Gott sei Dank – von den Zeiten entfernt, wo man liturgisches und persönliches Beten als konkurrierende Größen empfand und mit törichtem Argumenten das eine gegen das andere in Schutz nehmen zu müssen meinte. In diesem Zusammenhang finden sich manche kluge Bemerkungen. So wird im Anschluß an *J. Grootaers*, *De spanningen tussen liturgisch en persoonlijk gebed in het*

verleden, in: Tijdsch. voor Liturgie 46 (1962) 5–9, festgestellt, „daß die liturgische Erneuerung nach ihren neogotischen (Solesmes!) und neobyzantinischen (Maria Laach!) Kinderkrankheiten von dem Augenblick an erwachsen geworden ist, als sie – von Lambert Beauduin, Pius Parsch und vielen anderen – aufs engste mit der konkreten Seelsorge verbunden wurde“ (78). Noch wichtiger erscheint mir die Bemerkung, daß die deutsche Kirche, die für die Entwicklung der „klassischen Liturgie“ so verdienstvolle Pionierarbeit geleistet habe, im Bereich der pastoralen Liturgie weit hinter den Kirchen in anderen Ländern zurückliege. Mit besonderem Interesse liest man den Abschnitt über „Kreative Liturgie“ (79–81). Sch. weiß, daß „über dieses Thema viele Revolutions- und Protestschreie zu hören sind“. Aber er nimmt sich die Freiheit zu betonen, daß „in der römisch-katholischen Kirche die Kreativität in der Liturgie eine hierarchische Struktur besitzt, die sowohl von oben nach unten wie von unten nach oben aktiv ist. In gemeinsamer Zusammenarbeit sind kreativ: die universale Dimension der Kirche im Petrusamt, die lokalen Kirchen in den Bistümern (Bischof, Klerus und Volk zusammen) und die institutionalisierten und die spontanen Basisgruppierungen... All diese Instanzen haben teil an der Verantwortung für das gute Funktionieren der liturgischen Gemeinden; sie arbeiten in einer dynamischen Einheit zusammen, die, solange sie ihre endgültige Vollendung noch nicht erreicht hat, notwendigerweise konstruktive Konflikte mit sich bringt und in brüderlichem Streit nach der Lösung sucht, so wie es Christi Geist inspirierend wünscht“ (80 f.). – Es sei noch hinzugefügt, daß die Übersetzung des Buches sehr gut gelungen ist. Druck und Ausstattung sind vorzüglich. Man kann dem Werk nur eine möglichst weite Verbreitung wünschen.

H. Bacht, S. J.

Ernst, Cécile, Teufelaustreibungen. Die Praxis der kath. Kirche im 16. und 17. Jahrhundert. 8° (147 S.) Bern - Stuttgart - Wien 1972, Huber. Brosch. 26.– DM. – Einleitend sagt Frau Dr. Ernst, „daß sie nicht an ein außermenschliches, persönliches, böses Wesen glaubt und auch nicht daran, daß man von diesem besessen sein kann“ (S. 9). Damit ist sichergestellt, daß sie bei ihren Untersuchungen auch keinen wirklich Besessenen entdecken wird. Nach theologischer Auffassung besteht nämlich Besessenheit gerade darin, „daß ein Teufel vom Körper eines Menschen Besitz ergreift und mit ihm schaltet, als sei es sein eigener Körper“. Die 14 „Besessenheitsfälle“ aus der Zeit zwischen 1565 bis 1613 werden sachlich und klar dargelegt, wobei aber nur das unterstrichen wird, was medizinisch interessant erscheint; der Theologe findet hier, was ihm wichtig scheint, nicht in gleicher Weise. Das Ergebnis der Untersuchung wird am Schluß (132 f.) in die 3 Thesen zusammengefaßt: 1. „Besessenheit ist eine historisch gewordene, von der Gesellschaft geformte Krankheit.“ Im Grunde ist sie nichts anderes als Hysterie. Damit sind wir wieder bei dem Standpunkt angelangt, den die Mediziner vor etwa 100 J. unter Führung der Pariser Ärzte Charcot und Richer bezogen haben, der aber durch das Buch von T. K. Oesterreich „Die Besessenheit“ (1921) überholt schien. 2. „Der Besessene kann seinen Symptomen entsagen, wenn er sich gefühlsmäßig mit der Gesellschaft, in der er eine Randfigur geworden war, wieder vereinen kann.“ Hier wird vollständig übersehen, daß sich der Besessene in seinen Krisen – sonst kann er ganz normal arbeiten – in einem passiven Zustand befindet, in dem er nicht über sich selbst verfügen kann. (Nicht umsonst hat die mystische Theologie die Besessenheit unter die *passiven* Reinigungen eingeordnet). Die Bedeutung der Trancezustände und das Auftreten der zweiten Persönlichkeit in ihnen wird in diesem Buch kaum voll erfaßt: Klopflaute (Raps und Bangs) und Levitation werden als *Mache* beiseite geschoben. Der Schlüssel zu den körperlichen Begleiterscheinungen der Besessenheit liegt aber nicht in der Hysterie, sondern in der Hypnose. 3. „Die Annahme, der Exorzismus sei einer der zahlreichen Ahnen der modernen Psychotherapie, hat viel für sich“, d. h. mit anderen Worten, daß der Exorzist durch den Psychotherapeuten abgelöst werden kann. Hier wird vollständig übersehen, daß Psychiater und Exorzist auf einer völlig verschiedenen Ebene arbeiten. Der Arzt, dessen Mitarbeit auch bei einer Besessenheit sehr erwünscht ist, arbeitet auf einer rein diesseitigen Ebene und wird mit *seinen* Methoden niemals in der Lage sein, weder eine Besessenheit festzustellen noch sie zu heilen. Der Exorzist arbeitet auf einer wesentlich übernatürlichen Ebene und überwindet die Besessenheit nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Kraft, die Gott ihm gegeben hat. – In dem Buch wird immer wieder Bezug genommen auf das *Rituale Romanum*, dessen

Inhalt gut wiedergegeben wird. Es wird aber übersehen, daß, als die oben erwähnten Fälle spielten, dieses Rituale noch nicht existierte. Es müßte übrigens noch der Versuch gemacht werden, zu untersuchen, ob die Thesen, die unter Berücksichtigung bestimmter Kulturverhältnisse erarbeitet sind, auch für andere Zeiten und Verhältnisse, in denen es ja auch Besessenheit gab, gültig bleiben, sonst wären sie wertlos. Der Beweis dürfte sich kaum erbringen lassen.

A. Rodewyk, S. J.

Riess, Richard, Seelsorge; Orientierung, Analysen, Alternativen. 8° (268 S.) Göttingen 1973, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.- DM. – Nur von einem sehr beschränkten Bereich der „Seelsorge“ ist in diesem Buch die Rede, nämlich von der Sorge um *gestörtes* Seelenleben oder um Menschen, deren Seelenleben mehr oder weniger gestört ist. Dieser Menschen und ihres Seelenlebens nimmt die Psychotherapie sich an; daraus ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge: ergänzen sie sich, so daß eine Zusammenarbeit, etwa aufgrund einer Arbeitsteilung, möglich ist, oder stehen sie miteinander im Wettbewerb und machen sich gegenseitig ihr Arbeitsfeld streitig? Bleibt nach den Fortschritten der Humanwissenschaften im allgemeinen und der Psychotherapie im besonderen für die Seelsorge überhaupt noch etwas zu tun? Gibt es letzten Endes etwas der Seelsorge Eigentümliches, d. i. stehen ihr Mittel und Verfahren zu Gebote, erstrebt sie Ziele oder führt sie zu Erfolgen, die nur ihr eigen sind und wodurch sie der Psychotherapie überlegen ist und deren Möglichkeiten überragt? – In einem ersten Teil „Probleme gegenwärtiger Poimenik“ (15–152) wird der Fragestand in aller Breite entrollt: Seelsorge und Säkularisierung (15–31), Seelsorge und Psychotherapie (32–78), Seelsorge und Identitätskrise (des Seelsorgers; 78–102) und – nicht ganz in dieses Gliederungsschema sich einfügend – Seelsorge und Kommunikation (102–152). Im zweiten Teil werden „Paradigmen gegenwärtiger Poimenik“ (152–244) behandelt, nämlich „kerygmatische Seelsorge“ nach *Thurneysen* (153–186) und „partner-zentrierte Seelsorge“, von letzterer nach einer knappen Einführung (186–190) zwei US-amerikanische Modelle, „pastoral counseling“ (190–200) und besonders eingehend behandelt „edukative Seelsorge“ nach *Hiltner* (201–244). – Die Sprache des Buches strotzt von Fremdwörtern, d. i. von psychotherapeutischen und anderen Fachausdrücken; wenn der Verf. sich wissenschaftlich genau ausdrücken wollte, ließ sich vielleicht keiner von ihnen völlig vermeiden; nichtsdestoweniger wäre es möglich gewesen, das allermeiste auch in einer für Normalverbraucher verständlichen Sprache zu sagen; das hätte den Nutzen des Buches vervielfacht. Eben dieser übertriebene Fachjargon trägt wohl auch dazu bei, daß der Leser auf lange Strecken des ersten Teils sich fragt, ob er es mit einem christlich-gläubigen oder einem heidnisch-ungläubigen Autor zu tun habe und ob es hier letztendlich um ein religiöses oder um ein rein innerweltliches Anliegen gehe; erst verhältnismäßig spät kommt deutlich zum Durchbruch, daß es für den Verfasser als evangelischen Christen entschieden *mehr* ist als eine „Arbeitshypothese“ oder gar ein Wort, hinter dem man nach Bedarf auch seinen Atheismus verstecken kann. – Dem deutschen Leser vermittelt das Buch vor allem einen interessanten Einblick in den heutigen Stand der Pastoralpsychologie und (evangelischen) Pastoraltheologie der USA.

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

Oraison, Marc, Berufsfindung und Berufung. Dt. Übertragung von *H. J. Bormann*. 8° (130 S.) Frankfurt 1972, Knecht. 13.80 DM. – Dem Verf., der aus eigener Lebenserfahrung die Berufe des Mediziners, des Psychologen und des Priesters kennt, geht es letzten Endes um die Frage nach dem Beruf des Priesters und nach der Berufung zum Priestertum in seiner Verbindung mit dem Zölibat — nicht in abstracto, sondern in der Welt und Gesellschaft von heute. Was er als Mediziner und Psychologe darüber ausführt, wie überhaupt ein Mensch seinen Beruf findet oder auch verfehlt, beansprucht zwar Allgemeingültigkeit, dient aber im Grunde nur dazu, dem rechten Verständnis und, soweit es möglich ist, der rechten Antwort auf diese letzte Frage den Weg zu bereiten. Auch wenn man glaubt, gegen dieses oder jenes Vorbehalte anbringen zu müssen, wird man von diesen Ausführungen viel lernen. – Die Übersetzung macht einen guten Eindruck; nichtsdestoweniger möchte man in den französischen Urtext Einblick nehmen können, weil es gerade bei diesem Gegenstand auf sprachliche Feinheiten ankommt, die beim Übersetzen unvermeidlich verloren-

gehen, wie auch umgekehrt sich dem Original fremde Differenzierungen einschleichen. Dem einen französischen Wort ‚vocation‘ entsprechen im Deutschen die zwei bedeutungsverschiedenen Wörter „Beruf“ und „Berufung“; der Übersetzer muß sich für eines von beiden entscheiden; ob er will oder nicht, hat er damit den Sinn des Verfassers gedeutet.

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

## 6. Kirchenrecht

*Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, ed. Urbanus Navarrete, 3 Bde. Gr. 8° (I: XXIII u. 568 S., II: 728 S., III: 710 S.) Roma 1972, Pontif. Univ. Gregoriana. – Drei stattliche Bände umfaßt diese dem Kirchenrechtler und Sekretär der Kommission zur Neubearbeitung des CJC, Raymund Bidagor, zu seinem goldenen Priesterjubiläum gewidmete Festschrift; kein geringerer als der Präsident dieser Kommission, Card. Felici, schrieb die Widmung, und nicht weniger als 69 Fachgenossen beteiligten sich mit Beiträgen, in der Mehrzahl offenbar einstige Schüler des Meisters, aber auch andere, unter ihnen Träger von in Fachkreisen hochgeachteten Namen. – Von den 69 Beitr. sind 9 in lateinischer Sprache geschrieben, 19 italienisch, 14 spanisch, 13 deutsch, 11 französisch und nur 3 (drei) englisch; von den 9 lateinischen stammen 3 von Verfassern deutscher Muttersprache (darunter der einzige ev. Mitarbeiter *Hans Dombois* [Heidelberg], so daß der deutsche Sprachbereich mit insgesamt 16 Beitr. dicht auf den italienischen folgt und selbst den spanischen, dem Bidagor selbst entstammt, noch übertrifft. – Auffällig und beklagenswert ist die schwache Beteiligung des englischen Sprachbereichs; dafür ist allerdings der Beitrag von *Basil Pennington*, „Venite seorsum – an evaluation“ (II. 327–342) unbezahlbar schön; eine sachlich sehr ernste, aber mit wundervollem englischem Humor vorgebrachte Kritik an der „Instructio de vita contemplativa et de monialium clausura“ (AAS 61 [1969], 674–690); wirklich ein Genuß! – Wie der Titel zu verstehen gibt, hat die Festschrift kein einheitliches Thema; die Beiträge gehören den verschiedensten Bereichen des Kirchenrechts an; immerhin hat man versucht, sie in der Weise zu ordnen, daß thematisch verwandte Beiträge aneinander anschließen. – Bd. I beginnt mit Abhandlungen allgemeiner Art über Kirchenrecht überhaupt, Bedeutung des römischen Rechts für das Kirchenrecht u. dgl. m.; es folgen staatskirchenrechtliche Themen, darunter zwei Beitr., die sich mit den Schwierigkeiten und Enttäuschungen der Konkordatspolitik befassen (ein Italiener und ein Spanier), zwei sehr interessante Abhandlungen, wie man in Spanien mit den Errungenschaften des 2. Vatikanischen Konzils (Toleranz, Gleichberechtigung der Frau, neues Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Staat) fertig wird, zwei Beitr. über Freiheit und öffentliche Meinung in der Kirche u. a. m. – Bd. II eröffnet mit Beiträgen zu Fragen, die bei der Neuordnung des kirchlichen Rechts anstehen, wie stärkere Berücksichtigung des Eigenrechts der Teilkirchen und ihrer eigenrechtlichen Entwicklung, stärkere Beteiligung der Laien in den verschiedenen „Räten“ sowie an der kirchlichen Finanzverwaltung, Priesternachwuchs und -Ausbildung, Weltmission, religiöse Orden, Genossenschaften und Säkularinstitute, kanonisches Prozeßrecht. – Daran schließt zu Beginn von Bd. III die rechtliche Kontrolle kirchlicher Verwaltungsakte, wozu allein zwei Beitr. über die neu errichtete „Sectio altera“ der Signatura Apostolica. Sodann bildet die nicht ganz einfache Einarbeitung der von Johannes XXIII. in „Pacem in terris“ rezipierten Menschenrechte der UN, insbes. der Gleichberechtigung der Geschlechter, in das kirchliche Recht den Übergang zu der – wie es nicht anders sein kann – langen Reihe eherechtlicher Themen, die allein rund 600 S. füllen. – Von den insgesamt etwas über 2000 S. Text habe ich aus den verschiedenen Sach- und Sprachbereichen schätzungsweise ein Drittel gelesen; für eine Würdigung eines solchen Werkes, die nicht den Anspruch erhebt, erschöpfend zu sein, dürfte das genügen. Natürlich sind die Beiträge ungleichwertig; mit gutem Gewissen kann man aber sagen, daß die Festschrift nicht nur durch ihren Umfang, sondern vor allem durch die Thematik und die hohe Qualität der Beiträge eine Ehrung darstellt, die eines Gelehrten wie Bidagor würdig ist.

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

*Diaconia et Ius*. Festgabe f. Heinrich Flatten z. 65. Geb., hrsg. v. H. Heimmann, H. Herrmann, P. Mikat. Gr. 8° (XII u. 419 S.) München-Paderborn-Wien 1973, Schöningh. Geb. 42.– DM. – An dieser Festschrift haben sich 23 Verf. mit

ebensovielen Beiträgen beteiligt. Die behandelten Themen sind bis auf eines alle kirchenrechtlichen, aber doch äußerst verschiedenen Inhalts. In der Anordnung hat man versucht, verwandte Themen aufeinander folgen zu lassen. Am Anfang steht eine Gruppe von nicht weniger als 7 Abhandlungen zum Eherecht, darunter mehrere, die an sehr grundlegende Fragen herangehen und aus dem Eheverständnis des 2. Vatikan. Konzils heraus neue, z. T. erfreuliche, z. T. auch besorgniserregende Perspektiven eröffnen. Anschließend eine Gruppe von Beiträgen zu Fragen der streitigen Rechtspflege und des Rechtsschutzes in der Kirche (kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit). Weiter Beiträge zum Pfarrecht, darunter zwei beinahe gegensätzlich urteilende über das Institut des Pfarr(gemeinde)rats. An späterer Stelle bilden Beiträge zur Reform des Kirchenrechts eine besonders interessante Gruppe; aus ihr ragt der Beitr. von A. Hollerbach über eine ‚lex fundamentalis Ecclesiae‘ (315–333) hervor, der dieses Vorhaben in einem ganz neuen Licht erscheinen läßt. Nicht darum gehe es, die Verfassung der Kirche, wie sie kraft des Stifterwillens Christi iure divino ein für allemal feststeht, zu kodifizieren, auch nicht Gleise festzulegen, aus denen auszubrechen dem künftigen kirchlichen Gesetzgeber, wenn schon nicht verunmöglich, so doch aufs äußerste erschwert werden soll, vielmehr darum, die Kirche in juridischen und soziologischen Kategorien aussprechen zu lassen, wie sie sich selbst und wie sie ihr Verhältnis zur Welt versteht. Danach besteht in der Tat ein echtes, ja dringendes Bedürfnis. Eine solche lex fundamentalis Ecclesiae würde wirklich, wie der Name besagt, Grundlegendes darbieten; nichtsdestoweniger würde sie nicht, wie es in der Absicht römischer Dienststellen zu liegen scheint, Ewigkeitswert beanspruchen, sondern im Gegenteil den Stand der Erkenntnis, das heutige Selbstverständnis der Kirche und die daraus sich ergebenden Folgerungen für ihre Haltung gegenüber der Welt zum Ausdruck bringen. Das Zeitbedingte, wie es bspw. den Enzykliken Leos XIII., aber auch noch den Verlautbarungen Pius' XII. das Gepräge gibt, würde sie abstreifen, dafür allerdings unvermeidlich wiederum ebenso Zeitbedingtes von heute an sich tragen, das erst spätere Generationen als solches zu erkennen und zu überwinden imstande sein werden. Einige auf Anregungen der Heidelberger Arbeitsgemeinschaft ev. und kath. Kirchenrechtler zurückgehende, gut durchdachte Vorschläge werden vorgelegt. – In weiteren Beiträgen werden Einzelthemen behandelt; von ihnen soll wenigstens der Beitr. von U. Scheuner, „Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen“ (Art. 138, Abs. 2 WRV) (381–396), mit dem der Textteil abschließt, nicht unerwähnt bleiben. – Im Beitrag zur Reform des Rechtes der Ehehindernisse (45–67) ist auf S. 57/58, Anm. 61 und nochmals auf S. 59 im Text von „feierlichen zeitlichen Gelübden“ die Rede; solche gibt es nicht; seit jeher sind vota sollemnia immer zugleich vota perpetua, unwiderrufliche, letztendliche Hingabe. Auch in den Orden, in denen feierliche Gelübde abgelegt werden, sind die ihnen vorgeschalteten zeitlichen Gelübde ausnahmslos nur vota simplicia. In c. 1073 (59 am Ende) ist von zeitlichen Gelübden überhaupt keine Rede; die dort im 2. Halbsatz erwähnten ‚vota simplicia, quibus . . . vis addita est nuptias irritandi‘, sind ein besonderer Typus einfacher „ewiger“ Gelübde. – In Anm. 68 ebd. muß es statt „rechtlich ungültigen“ wohl „kirchenrechtlich ungültigen Ehe“ heißen. – Die Aussage im Beitr. über „Das Weihesakrament im Lichte der communicatio in sacris“ (171–188), „wer geweiht wird, erhält nichts für sich selbst und sein persönliches Heil“ (186, Ziff. 4), schießt über das Ziel hinaus; gewiß ist die Gnade des Weihesakraments zunächst gratia gratis data; nichtsdestoweniger ist sie zugleich auch gratia gratum faciens; das eine schließt das andere nicht aus. – In Fußnoten angeführte Quellen sind einige Male im Text *falsch* ins Deutsche übertragen. Abgesetzt werden soll nicht ein Bischof, der „weltlichen Mächten den Gebrauch einer Kirche ermöglicht“, sondern der sich mit Hilfe weltlicher Mächte eine Kirche, d. h. ein Bistum *verschafft* hat (310, Anm. 43). – Der vorsätzliche oder hinterhältige Totschläger soll nicht „vom Altardienst ferngehalten“, sondern, wenn er sich zum Altar flüchtet und dort Schutz sucht, vom Altar weg zur Hinrichtung *abgeführt* werden; so das unter Angabe der Fundstelle Ex. 21.14 angeführte atl. Gebot (312, Anm. 58). – Zum mindesten mißverständlich übertragen sind auch die Fundstellen vom nächtlichen Dieb und vom Gattenmörder. Wer den nächtlichen Dieb erschlägt, bleibt nur im Fall der *Notwehr* straffrei: ‚si alias parcere ei non potuit sine periculo‘ (310, Anm. 46). – Nicht „wer wegen Gattenmords bestraft war, sollte grundsätzlich niemals mehr eine Ehe schließen“, sondern wer, *ohne* durch

richterlichen Spruch dazu *ermächtigt* zu sein, den – schuldlosen – Ehegatten erschlagen hat (311, Anm. 50); daraus folgert der in Anm. 51 angeführte Text, nur dem Richter stehe die Befugnis zu, die Todesstrafe zu verhängen, m. a. W.: der Ehemann habe aus eigener Machtvollkommenheit gar nicht das Recht dazu. – Wer zwischen dem Lesen der streng juristischen Beiträge eine Entspannung sucht, findet sie in dem ansprechenden historischen Beitr. von R. A. Strigl über einen „Vereinsreport aus dem 19. Jahrhundert“ 253–274). – Eine wirklich gehaltvolle Festschrift.

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

Schiller, Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 3. Gr. 8° (308 S. mit 721 Abb.) Gütersloh 1971, Mohn. 180.– DM. – Die ersten beiden Bände dieser Ikonographie wurden in Heft 2/1971 besprochen, die Vor- und Nachteile dieses Lese- und Schaubuches gegenüber dem ikonographischen Stichwort-Lexikon des Verlags Herder abgewogen. Der jetzt erschienene 3. Bd. über Auferstehung und Erhöhung Christi rechtfertigt die Konzeption endgültig. Für kurze Information ist die Stichwort-Methode sehr nützlich, für eine umfassende Darstellung des Christusbildes in der Kunst ist sie es nicht. Sie ergäbe eine verwirrende Zerstückelung der zwei großen Bilderkreise mit ihren vielen eng sich berührenden und überschneidenden Einzelthemen, mit den sich mischenden alt- und neutestamentlichen, apokryphen und heidnischen Bildanregungen. Detailfragen lassen sich auch hier mit Hilfe des Stichwortverzeichnisses schnell beantworten. Der 1. Teil enthält die Kapitel: Die Frauen am Grab, Der Wettlauf der Jünger, Christus Victor, auf Tieren stehend, Die Höllenfahrt, Der Aufstieg aus dem Grab, Die Erscheinungen des Auferstandenen, Symbolik und Typologie der Auferstehung Christi, Die Himmelfahrt Christi. Obwohl die Themen Wiederkunft Christi, Jüngstes Gericht und Apokalypse dem 4. Bd. vorbehalten sind, bleibt für den 2. Teil des Bandes, der dem erhöhten Christus gewidmet ist, eine Fülle von Stoff. Ein langes Kapitel behandelt die Zeichen und Attribute der Christus-Basileus-Darstellung. Sie stammen zum großen Teil aus dem Hofzeremoniell, dem Götter- und Kaiserkult. Für die *Traditio legis* werden die antiken Vorbilder aufgezeigt, für die *Majestas Domini*, das Hauptbild der Apsiden im Mittelalter, die Gottesvisionen der Bibel als Ursprung erwiesen. Die byzantinische Kunst, die der abendländischen so reiche Anregung bot, wird gebührend gewürdigt. Die meisten Bilder dieses Bandes sind frühchristliche oder mittelalterliche Prägungen. Darum ist die kritische Anmerkung zu den beiden ersten Bänden, die Entwicklungslinie hätte bis zur Gegenwart geführt werden müssen, nicht im gleichen Maße angebracht. Sie kann aber nicht ganz unterbleiben, denn Auferstehung und Erhöhung Christi sind von modernen Künstlern oft und eindrucksvoll gestaltet worden. Aber vielleicht erwartet die Verf. mit Recht, daß ein anderer das Bildbuch der modernen religiösen Kunst herausgibt. Ihre Ikonographie ist ohnedies eine der erstaunlichsten Einzelleistungen unserer Zeit auf diesem Fachgebiet.

E. Syndicus, S. J.