

1. Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie

Blondel, Maurice, Zur Methode der Religionsphilosophie. Eingel. von Hansjürgen Verweyen, übers. von I. u. H. Verweyen (Theologia Romanica 5). 8° (212 S.) Einsiedeln 1974, Johannesverlag. – Eine Übersetzung von Blondels berühmtem „Brief über die Anforderungen des heutigen Denkens an die Apologetik und über die Methode der Philosophie bei der Untersuchung des Problems Religion“, der sog. „Lettre“ von 1896, ist – nach fast achtzig Jahren! – wohl endlich an der Zeit gewesen, zählt doch ein Kenner wie bspw. H. Bouillard die Seiten des entscheidenden mittleren Teils zu den „bemerkenswertesten, die Blondel geschrieben hat“. – Wer freilich die bisherigen Übersetzungen Blondelscher Werke gelesen hat und um die Schwierigkeiten seiner Sprache weiß, wird den vorliegenden Band zunächst zurückhaltend betrachten. Eine sorgfältige Lektüre zeigt aber den Rang dieser Übersetzung und das literarische Gespür der Übersetzer. Wem fällt schon ein, die „vieilles troupes fidèles“ als „die alten Kämpen“ einzudeutschen (136) oder auch nur die „idées qui passent“ als die „außer Kurs geratenen“ Ideen zu übersetzen (103)? Bei der gewundenen Syntax und der etwas weitläufigen Sprache B.s verhelfen solche Wendungen zu dem Maß an Lesegenuß, das auch ein schwieriger Text zuweilen bieten sollte. – Schwieriger wird es freilich, wenn die Übersetzer noch einen weiteren Schritt hin zum kommentierenden Übersetzen tun, so wenn S. 150 „le progrès de notre volonté“ mit „das dialektische Fortschreiten (progrès) unseres Willens“ wiedergegeben wird, wobei die im Originaltext nicht vorkommende – wenn auch sachlich korrekte interpretierbare – „Dialektik“ nochmals zur Unterteilung dieses etwas umständlichen Satzes als Subjekt eingebracht wird. Hier ist der deutsche Text eleganter als der französische und der Ausdruck „progrès“ gewissermaßen einem philosophisch exakteren Äquivalent gewichen. Die Übersetzer scheinen dabei – wie an einigen anderen Stellen – der Versuchung nicht ganz zu entgehen, die Blondelsche Terminologie berichtigen, erklären oder manchmal – wenn auch nur nuanciert – abschwächen zu wollen. Mit diesen Ausführungen soll lediglich die Art der Übersetzungen ein wenig charakterisiert werden. Die wissenschaftliche Arbeit mit solch komplexen Texten setzt ja ohnehin immer wieder den Vergleich am Original voraus. – Nur einige Kleinigkeiten seien noch erwähnt: 137, letzte Z.: „einem“; 139, Z. 4: „wie es“; 146, Z. 20 f.: „von der sie“ (entspr. weiter); 153, Z. 27: müßte u. E. heißen „von ihrer Seele“; 176, Z. 15: „Philosophie, weil sie sich“; 206, Anm., Z. 4 v. u.: „im Menschen“; 192, Z. 3: die Übersetzung von „corps“ mit „Corpus“ statt „Leib“ – eine typisch Blondelsche Härte – stört das Bild (vgl. auch 193). – Die Redaktion des Textes ist durchweg sehr sorgfältig. Sie korrigiert einige Versehen des franz. Abdrucks von 1956, bietet die Seitenzählungen dieser franz. Ausgabe sowie des Originalabdrucks von 1896, verdeutscht fremdsprachige Zitate und gibt Nachweise, wo diese bei B. fehlen. An einigen Stellen sind allerdings lat. und griech. Wendungen B.s gleich in der Übersetzung wiedergegeben (147, 176, 185 u. ö.), auch hätten der Klarheit halber erläuternde Zusätze der Übers. besser mit eckigen Klammern bezeichnet werden sollen (vgl. 145, 153 f., 156 f. u. ö.).

Fast so umfangreich wie der Text B.s (101–212) ist die Einführung von H. Verweyen. Sie sucht den geistigen Hintergrund des Frühwerkes von B. durch eine Art Situationsschilderung des franz. Katholizismus im 19. Jh., eine knappe Skizze der zeitgenössischen franz. Philosophie und eine kurze Darstellung von B.s Entwicklung vorzubereiten und erläutert in längeren Abschnitten die „Action“ von 1893 und die „Lettre“. Bei einer Textausgabe wäre allerdings eine deutliche Trennung von historischem und systematischem Kommentar einerseits sowie dem eigenen Interpretationsansatz und dem theologisch/philosophischen Denken des Kommentators andererseits von Vorteil gewesen. In der vorliegenden Form dürfte es für den

unvorbereiteten Leser schwer sein, die Fäden zu entwirren, zumal Verweyens kritische Bemerkungen derart grundsätzlich sind, daß sie selbst eine umfangreichere Begründung voraussetzen und eine ausführliche Auseinandersetzung erforderten. So bestreitet er – in Überfragung seiner Kritik der sog. „Maréchal-Schule“ in seinem Buch über die „Ontologischen Voraussetzungen des Glaubensaktes“ (1969) –, daß die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung im Rahmen der Blondelschen Sicht der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt geklärt werden könne (75, vorher 54); so kritisiert er in der Darstellung des ersten Teils der „Lettre“ die religionsphilosophischen Verdikte B.s des öfteren von der fundamentaltheologischen Sicht aus (79, 80) und unterstellt, daß B. den Sinn solcher Fragestellung nicht gesehen habe (75), – obwohl doch der Titel der „Lettre“ nicht ohne Grund so präzise und umständlich formuliert sein dürfte; schließlich schiebt Verweyen eine im Zusammenhang relativ umfangreiche Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ ebenfalls in die Darstellung der „Grundlinien der ‚Lettre‘ von 1896“ ein (82 ff.) und sucht als Ausweg aus der „methodologischen Verwirrung“ der Blondel, Rahner usw. mit dem Karl-Barth-Wort weiterzukommen, „daß dem Theologen die Eifersucht der Philosophie (wie alle Laster des Menschen) ganz gleichgültig zu sein hat“ (84), was zwar ein kräftiges Wort ist, aber den Sinn von B.s Bemühen gänzlich in Frage stellt. Dazu kommen noch einige unnötige polemische Wendungen, die ohne Schaden hätten unterbleiben können (vgl. S. 83 zu J. B. Metz, S. 98 zur „Neuen Suche nach dem historischen Jesus“ u. a. m.).

Wir wollen die Berechtigung der einzelnen Anfragen hier nicht bestreiten. Sie sind aber zum einen in diesem Zusammenhang zu wenig entfaltet; zum anderen erscheint es didaktisch als unklug, in einem Kommentar „für solche Leser . . .“, die hier erstmals dem Schaffen dieses Philosophen [Blondel] begegnen“ (13), schon auf skizzenhafte Weise derart grundlegende Probleme anzureißen. Es wäre u. E. besser gewesen, sie eigens kritisch zu untersuchen. Schließlich ist es durch diese Überfrachtung – die sich ja auch im Buchpreis ausdrückt – leider auch erschwert, den Text z. B. als Grundlage für Seminarübungen zu benutzen.

Ausdrücklich sei noch angemerkt, daß diese Einwände zunächst die Form der Einleitung betreffen. Daneben bleibt vieles, was der nüchternen Information und dem historisch-systematischen Verstehen dient. So bleibt zu hoffen, daß einzelne Schwächen nicht der Verbreitung des Werkes im Wege stehen werden, vielmehr wäre zu wünschen, daß die Übersetzung der „Lettre“ – ähnlich wie vor etwa zehn Jahren die Ausgabe von „Geschichte und Dogma“ – dieser endlich Heimatrecht in der deutschen Theologie – wenn schon nicht Philosophie – gibt. B. schreibt in der „Lettre“ (hier 134), daß es Lehren gebe, die schon alt geboren würden. Man könnte den Satz umwenden: Es gibt auch „alte Lehren“, die „neu“ bleiben. Der vorliegende Text Blondels gehört sicher zu diesen, und die chronische Methodendiskussion der Fundamentaltheologie wird sicher auch heute noch von diesem „discours de la méthode“ lernen können.

A. R a f f e l t

Meslin, Michel, Pour une science des religions. 8° (272 S.) Paris 1973, Ed. du Seuil. – Das Verdienst dieses Buches ist es, das religiöse Phänomen in den heutigen Problemzusammenhang einzufügen. Es geht dem Verf. um eine Hinführung zum Studium und zum Verständnis des Religiösen inmitten der vielfältigen Erfahrungen der menschlichen Kulturen. Um die moderne Fragestellung besser zu begreifen, steht am Anfang eine „Geschichte der Religionsgeschichte“. Dabei wird der Zusammenhang von Kritik und Sentiment, von Vernunftbindung und Irrationalität, von Individuum und Geschichte, von psychologischen und soziologischen Fragestellungen deutlich. Der Hauptteil kreist das religiöse Phänomen von den Gesichtspunkten her ein, die das geisteswissenschaftliche Denken heute bestimmen. Am Anfang stehen die soziologischen Gegebenheiten, das Verhältnis von Wirtschaft und Religion, Gesellschaft und Religion und die Ausbildung der gesellschaftlichen Formen der Religionen. Es folgt als nächster Ansatzpunkt der psychoanalytische Gesichtspunkt, die Freudsche sowie die Jungsehe Interpretation des Religiösen, sodann die Phänomenbeobachtung, die ihrerseits aber nicht mehr geschichtslos erfolgen kann. So ergibt sich anschließend die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Struktur, nach der Vergleichsmethode, für den französischen Raum

zugespißt in der Frage nach der strukturalistischen Analyse und dem Ort des Heiligen in ihr. Die Aufschlüsselung dieser verschiedenen Ansatzpunkte ruft dann nach einer Hermeneutik des religiösen Symbolismus und der Behandlung des Mythischen, das nach der Stunde des Todes in einer gegenwärtig feststellbaren Remythisierungstendenz neue Aktualität erlangt. M. möchte auf eine religiöse Anthropologie hinaus, die es dem Menschen auch heute ermöglicht, in seiner Angst und Verlassenheit, in seinem inneren Schweigen jene geheimnisvolle Realität zu entdecken, die er als richtungweisend für sein Leben annehmen oder ablehnen kann. Eine Übersetzung dieses anregenden Buches ins Deutsche wäre wünschenswert.

H. Waldenfels

Légaut, Marcel, *Meine Erfahrung mit dem Glauben*. Gr. 8° (408 S.) Freiburg 1972, Herder. – In einer Zeit, in der Gott mehr oder weniger tot zu sein scheint, weil er aus dem Erfahrungshorizont einer technisch-wissenschaftlichen, auf Machbarkeit und Nützlichkeit ausgerichteten Welt herausfällt, tut wenigstens so, wie das Zeugnis selbsterfahrener und also gotterfahrener Menschen, die – in stiller Meditation gereift und durch schöpferische Inspiration angeleitet – dem modernen Bewußtsein neue Wege zur Selbstfindung zu weisen vermögen, die sie bereits als Vorläufer beschriften haben. Zu solchen Menschen gehört zweifellos Marcel Légaut, zum Bauern gewordener Mathematikprofessor, dessen Zeugnis und Werk „*Meine Erfahrung mit dem Glauben*“ Frucht einer langjährigen, zu innerst gelebten Auseinandersetzung mit dem Christentum ist und das mit dem Anspruch auftritt, eine „Einführung in das Verständnis des Christentums“ – so der Original- und Untertitel – zu bieten. – Zunächst jedoch geht es im 1. Tl. um das Verständnis von Person und Wirkung des Jesus von Nazaret, das sich – so der Autor – nur dem erschließt, der selbst schon aus einer Grunderfahrung und Selbsterkenntnis heraus lebt, einer Aufgeschlossenheit gegenüber dem Wesentlichen, dem Selbst, welches bei L. das Universale heißt, das – zu unbegreiflich, zu dynamisch, zu paradox – alle Rahmen sprengt, in welche es eine dogmatisch fixierte, zur Ideologie gewordene Glaubenslehre preßte, die allzusehr dem historisch bedingten Verstehenshorizont ihrer Zeit unterworfen war. Dagegen setzt L. den Glauben an Jesus, dessen Botschaft und Person (in merkwürdiger Inkonsequenz vom Menschlich-Allzumenschlichen seiner Anhänger und seiner Zeit ausgenommen) „reiner Ausdruck des Universalen“ (151) sein könne, weil hier die „paradoxen Bedingungen“ für die Wirksamkeit des Universalen in so vollkommener Weise erfüllt seien, daß L. selbst sich „über eine so glückliche Abstimmung mit den Geschehnissen“ (157) verwundert. – Verwundert wird sich auch im 2. Tl., der von der Schöpfung und dem Gebet handelt (Verwunderung als „Schwelle zur Anbetung“) und der erst eigentlich die mystische Tiefe der Einfühlung und Einsicht L.s in Grundbezüge des Lebens verrät, welches den oben verliehenen Lorbeer rechtfertigt, so z. B. wenn er das Abhängigkeitsverhältnis des Schöpfers von seinem Werk in einer „geheimnisvollen Umar- mung“ begreift, „in der Schöpfer und Schöpfung sich zu gegenseitiger Fruchtbarkeit umschlungen halten“ (178), oder wenn er gegen die Nützlichkeit des nur gemachten Werkes, das sich in seinem praktischen Zweck erschöpft, weil es den Makel der Knechtschaft trägt, die Fruchtbarkeit des geschaffenen, des „geborenen“ Werkes abhebt, das den Menschen zu sich selbst kommen, in ihm Verborgenes offenbar werden läßt und ihn zur Selbstschöpfung befreit: „Immer und überall ist das schöpferische Werk potentiell zu einer neuen Fruchtbarkeit fähig“ (172). Klingt dies nicht ganz johanneisch?! – Im 3. Tl. schließlich setzt der Verf. seine Kritik am Christentum als kollektiver „Autoritätsreligion“ fort: Es müsse – so seine berechnete Forderung – sich mehr und mehr in eine „Religion des Anrufs“ umwandeln, in Saat und Ferment, wie Jesus es verstanden habe, auf dessen innere Motive L. sich leider allzuoft unselbstkritisch beruft und in seinem Sinn auslegt, so auch wenn er bezüglich des Abendmahles als gesicherte Absicht Jesu erklärt, daß dieser ein Gedächtnis-, aber kein liturgisches Kultmahl gewollt habe, das der damaligen jüdischen und heidnischen Umwelt vielleicht entsprochen haben mochte, nicht jedoch den „spirituellen Interessen der Christen“ (313), was richtiger hieße: seines Verständnisses vom Christen. Hier wiederholen sich denn auch die Schwächen des ersten Teils: Ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß der Jesus der Evangelien immer schon der verkündete Christus der Urkirche ist und also schöpferische, inspirierte (!)

Theologie, mißverstehet der Verf. das Christentum – in dessen Verständnis er ja doch einführen will – in dem Maße, wie er den „Christus der Theologie“ (309) und damit auch den „Jesus der Geschichte“ mißverstehet, denn Christus ist der „universale Jesus“ (144). – So bietet L.s Werk nicht eigentlich eine Einführung in das Christentum, eher den ersten Anruf und Aufruf eines suchenden Christen zu einer fundamentalen Erneuerung der christlichen Spiritualität, was „notwendigerweise eine neue Blüte der Mystik“ (371) erfordert, eine neue, umfassende Innerlichkeit. Ein gewagter Versuch? Vielleicht, aber sicher ein notwendiger, weil der inneren Notwendigkeit entsprungener und gerade deshalb Frucht selbstschöpferischer Freiheit.

K. W. Hälbig

Sesboüé, Bernard, *L'Évangile dans l'Église. La Tradition vivante de la foi* („Croire et comprendre“). 8° (174 S.) Paris 1975, Ed. du Centurion. – In 36 schmalen Bänden, von denen in erstaunlich kurzer Zeit mehr als die Hälfte schon veröffentlicht wurde, soll die Reihe „Croire et comprendre“ einem breiteren Publikum rasche und begründete Information über die wesentlichen Punkte christlichen Glaubens und ein Verständnis ihrer Bedeutung für Leben und Denken des Christen heute ermöglichen. Das Interesse des Theologen wird vor allem der Themenauswahl und der Darstellung der Einzelfragen gelten. In beiden Punkten weicht die Reihe von der üblichen Schematik ab und bezieht vor allem aktuelle Aspekte ein. Ein Blick auf schon erschienene Titel zeigt das gleich; etwa „L'Église, peuple de Dieu“, „L'expression de la foi dans les cultures humaines“, „Le devenir de la foi“, „Le monde à venir“, „Jésus Christ dans le débat des hommes“, „Évangile, violence et paix“, „Célébration dans la vie chrétienne“ usw. Die Bände sind in vier Gruppen aufgeteilt, von denen die erste Fragen des „Glaubenden“, die zweite solche der „Offenbarung“, die dritte jene des „Lebens“ und die vierte schließlich die der „Gemeinschaft“ sammelt. – Der hier anzuzeigende Versuch von S. scheint in glücklicher Weise die Eigenheiten und Vorzüge der ganzen Reihe zu illustrieren. Sein eigentliches Thema ist die Tradition (10), dargestellt jedoch als das Evangelium in der Kirche oder die lebendige Weitergabe des Glaubens. Einleitend bestimmt der Verf. kurz den Sinn von Evangelium, wie er gemeinhin verstanden wird. Dieses unterliegt den Bedingungen der Zeit; das Problem der immer gültigen Wahrheit und des zeitlich-geschichtlichen Wandels erweist sich so als Kern der Frage nach der Tradition, der Überlieferung, dem fortdauernden Leben des Evangeliums. Gerade in unseren Tagen wird diese Spannung vielfach als Zerreißprobe empfunden; um so sensibler reagiert der Christ auf die Gegebenheiten des Problems überhaupt. In einem ersten Teil „L'Évangile à l'épreuve du temps“ (11–26) erarbeitet S. in diesem Sinn seine Fragestellung. Die Lösung legt er darauf in zwei Schritten vor: „L'Évangile dans l'histoire“ (27–135) und „L'avenir de l'Évangile“ (137–167). Dabei wird in gleicher Weise die theoretische wie die praktische Seite berücksichtigt; beide werden mit Hilfe bestimmter Beispiele anschaulich verdeutlicht. Die lehrhafte Tradition des Evangeliums zeichnet S. nach an der Bildung der Glaubensbekenntnisse, dem Kampf des Irenäus von Lyon gegen die Gnosis des 2. Jhs, den dogmatischen Entscheidungen von Nikaia und Chalkedon, dem Streit um das Evangelium in der Reformation. Der Lebensweg des Evangeliums findet dann seine Illustration in einem Blick auf die Heiligen, auf die Mission der Kirche und auf ihr Verhalten zu den neueren Fragen der menschlichen Gesellschaft. Schließlich ergänzt er diesen Blick in die Geschichte durch einen Ausblick auf die Zukunft, in dem er vor allem „Das Evangelium als Aufgabe“ und „Die Aufgaben des Evangeliums“ angesichts der modernen Gegebenheiten und Fragen unterstreicht. – Weniger die sachlichen Positionen als ihre übersichtliche und eingängige Behandlung, ihre geschickte Auswahl und Zusammenstellung sowie ihre zugängliche Fassung machen die Originalität dieses Buches aus. Da es diese Vorzüge mit der übrigen Reihe offensichtlich teilt, ist hier ein lebendiger und ansprechender Überblick ermöglicht, an dem sich der heutige Mensch ausgewogen orientieren kann. Weder das Schema des Katechismus noch das eines Kurses in Theologie haben hier Pate gestanden, und das läßt sich nur als Vorteil werten. In diesem Sinn soll hier auf die Reihe und auf den Band von Sesboüé hingewiesen sein.

K. H. Neufeld, S. J.

Kolping, Adolf, *Fundamentaltheologie*, Bd. II: Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes. Gr. 8^o (XXIV u. 783 S.) Münster 1974, Regensburg. – Der monumentale Band stellt die Fortsetzung eines 1968 erschienenen 1. Bandes dar, den der Verf. unter das Thema „Theorie der Glaubwürdigkeitskenntnis der Offenbarung“ gestellt hatte. Ein 3. Band, der die „Kirche als Offenbarungsgemeinde“ behandelt, soll folgen. Vergegenwärtigen wir uns kurz den Aufbau des vorliegenden Bandes. Einleitende Abschnitte behandeln „Die Offenbarungsgeschichte im Horizont der Kosmologie, Ethnologie und Religionsgeschichte“ sowie den „Mensch(en) und Offenbarungsglauben in einer evolutiven Welt“. Hier zeigt sich bereits das Bestreben K.s., auch die Ergebnisse der Profanwissenschaften, und zwar sowohl der Natur- wie der Humanwissenschaften, in die Fundamentaltheologie einzubringen. Der Mensch als Empfänger der geschichtlichen Offenbarung erscheint als Schöpfung der letzten Stunde, wobei sich für den Verf. die Frage, ja geradezu die „Grundproblematik einer Offenbarung Gottes inmitten dieser evolutiven Welt“ (52) stellt. Die biblische Antwort auf diese Frage entfaltet der Autor in zwei Schritten, die der Offenbarung Gottes in Israel und in Jesus Christus gewidmet sind. Tl. I, „Israel als kultureller Raum und geschichtlicher Ansatz der übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschen“ (61–234), behandelt nacheinander „Israels Glaube(n) im Wandel der Geschichte“ und „Israels Gottes-Glaube(n) und Messias-Hoffnung“. Von der theologischen Eigenart dieses Teils soll weiter unten noch die Rede sein. Er ist beherrscht von dem Grundgedanken des „geschichtlich gleichbleibenden Antlitzes Gottes“, wie es wiederholt heißt. Tl. II geht über zu „Höhepunkt und Zentrum der geschichtlichen übernatürlichen Offenbarung Gottes: Jesus von Nazareth“ (235–710). Zwar wird hier keine *vita Jesu* mehr im klassischen Sinne versucht. Dafür gliedert sich dieser umfangreiche Hauptteil, nach einer Einführung über „Die Grundlagen unserer Kenntnis des geschichtlichen Jesus“, in Abschnitte über „Die Gottesoffenbarung in Jesus von Nazareth“ in Wort und Werk, d. h. in Jesu Predigt, Jesu Machtataten, in seinem letzten Mahl und in seinem Tun und Leiden der letzten Tage, wobei das Osterereignis dem 3. Band vorbehalten bleibt. Die Predigt Jesu wird besonders unter ihrer eschatologischen Rücksicht dargestellt mit einem längeren Abschnitt über eine mögliche Rede Jesu vom Menschensohn (die in Frage gestellt wird).

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Rezension auf alle Einzelheiten dieses umfangreichen Buches einzugehen. Wir müssen uns auf das Wesentliche beschränken. Darum kurz etwas zur allgemeinen Charakteristik, zu dem Fortschritt, den u. E. das Buch von K. gebracht hat, und zu seinen Grenzen, wie wir sie sehen. Bezüglich der allgemeinen Charakteristik kann auf bereits Gesagtes zurückgegriffen werden: K. bemüht sich, neben der systematischen Theologie auch die Exegese des AT und NT sowie in begrenztem Umfang auch die Profanwissenschaften heranzuziehen. Gerade auf dem Gebiet der Exegese muß ihm hier eine große Belesenheit zugestanden werden. Zwar wird es wenige Studenten geben, die sich der Mühe unterziehen werden, den detaillierten Ausführungen K.s. über Jesu Botschaft zu folgen. Doch findet schon derjenige, der sich zu Einzelfragen informieren will, nützliche Hinweise, auch bibliographischer Art. Mit der exegetischen Fundierung hängt der Hauptgewinn des Buches, vor allem im Vergleich mit der Fundamentaltheologie *A. Langs*, auf die S. 688–692 ausdrücklich verwiesen wird, zusammen. Er scheint mir vor allem darin zu bestehen, daß K. neutestamentliche Positionen aufgibt, auf denen Fundamentaltheologen wie Lang noch ihr System aufgebaut hatten. Jesus hat nach K. weder den Messias- noch den Menschensohntitel auf sich angewandt, ja den letzteren vermutlich noch nicht einmal gebraucht (was über das Ziel hinausschießen könnte). Auf jeden Fall läßt sich aus dem angeblichen Gebrauch dieser Titel im Munde Jesu nichts mehr für sein Selbstverständnis gewinnen. Es läßt sich nach K. noch nicht einmal sagen, Jesus habe sich stufenweise als den verheißenen Heilsbringer bekannt (vgl. 689). Auch gegenüber einem (göttlichen) Sendungsbewußtsein Jesu muß äußerste Vorsicht walten; auf jeden Fall läßt es sich nicht aus den Amen-Worten, „Ich-bin-Worten“ oder „Ich-bin-gekommen-Worten“ herauslesen, da deren Authentizität von der neueren Kritik bezweifelt wird und sich zu den Amen-Worten jüdische Parallelen beibringen lassen. Geht man von dem Prinzip aus, daß fundamentaltheologische Beweisführung in positiven Fragen von möglichst vorsichtigen Prämissen ausgehen sollte, so wird man diese Vorsicht K.s. auf der Grundlage der von ihm sorgfältig eingearbeiteten exegetischen Literatur begrüßen. In dieser negativen Abgrenzung seiner Position dürfte K. zweifel-

los über das letzte vor ihm erschienene fundamentaltheologische Lehrbuch hinausführen. Weniger überzeugend findet der Rez. die nun positiv von K. herausgearbeiteten Glaubwürdigkeitsgründe. Selbst wenn man mit dem 1. Band K.s der Auffassung ist, daß es außer dem Glauben selbst und seinem Inhalt noch Gründe geben könne und solle, die zum Glauben führen und die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufzeigen (was hier nicht diskutiert werden soll), so müssen diese Gründe doch einerseits positiv auf das Christentum (und nur dieses) hinweisen und andererseits die Eigenart des christlichen Glaubens als Glauben wahren. Diese Voraussetzungen scheinen indes bei den von K. herausgestellten Glaubwürdigkeitsgründen nicht hinreichend gegeben zu sein. Als Glaubwürdigkeitsmotiv namentlich der alttestamentlichen Offenbarung wird wiederholt (und schon auf dem Klappentext) der „geschichtliche Vorgang des gleichbleibenden Antlitzes Gottes“, und zwar „als historisch-empirische“ Tatsache, genannt. Läßt sich aus einem solchen gleichbleibenden Gottesbild einer Religion wirklich ihre Glaubwürdigkeit beweisen, und zwar so, daß damit der Glaube nur an diese Religion gerechtfertigt wird? Kennen nicht auch nachbiblisches Judentum, Islam und vielleicht sogar Buddhismus ein solches „gleichbleibendes Antlitz Gottes“? Und wenn darunter der geschichtliche Vorgang der Offenbarung selbst verstanden sein sollte, ist dieser dann noch eine „historisch-empirische Tatsache“? Damit kommen wir zu dem zweiten Beweisgang K.s und seiner Schwierigkeit. Als Glaubwürdigkeitsmotiv des Christentums wird von K. herausgestellt, daß es auf die letzten Fragen des Menschen antwortet: „Zu den Gründen gehört aber auch die *Korrespondenz, die zwischen den Ansprüchen des menschlichen Herzens und der biblischen Lehre besteht*, die Harmonie zwischen der Offenbarung und den Erwartungen echter Menschlichkeit“ (707). Bleibt hier noch der übernatürliche Charakter der Offenbarung gewahrt? Muß nicht göttliche Offenbarung als göttliche Selbstmitteilung von ihrem Wesen her über das hinausgehen, was der Mensch von sich aus selbst in seinen besten Stunden erträumen kann? Hier bleiben Fragen offen, die die systematische Grundlegung der Fundamentaltheologie betreffen. Die Vorentscheidungen hierzu sind schon in Band I des hier besprochenen Werkes gefallen. Sie werden sich vermutlich bis in den 3. Band hinein auswirken.

J. Beutler, S. J.

2. Dogmatik. Dogmengeschichte. Patristik

Balthasar, Hans Urs von, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Gr. 8^o (456 S.) Einsiedeln 1974, Johannes-Verlag. – Nach drei früheren Aufsatzbänden (*Verbum Caro*, 1960; *Sponsa Verbi*, 1961; *Spiritus Creator*, 1967) legt der Verf. nun einen vierten Band seiner „Skizzen zur Theologie“ vor. Es handelt sich um 18 Aufsätze, die er in den letzten Jahren verfaßt hat und die z. T. bisher unveröffentlicht, z. T. aber auch bereits an anderen Stellen zugänglich waren. In allen geht es um zentrale Fragen der christlichen Theologie. Die eigentümliche Kraft und Bewegtheit, die jedem einzelnen Text, aber auch der Zusammenstellung der Aufsätze im ganzen eignet, resultiert – so scheint es – aus dem nicht systematisierbaren Ineinander mehrerer Spannungseinheiten. Auf vier solcher Polaritäten sei im folgenden aufmerksam gemacht: 1. Die hier vorgelegte Theologie ist in einem *biblische und systematische Theologie*. Die Themenstellung bei den verschiedenen Aufsätzen entstammt stets einem systematischen Interesse. Die Problemlösungen werden immer aus Aussagen der Schrift entwickelt. Der Leitfaden der Schriftauslegung aber ist ein kirchlicher. – 2. Das in „Pneuma und Institution“ Dargebotene genügt den Ansprüchen *sowohl des reflektierenden Theologen als auch des kontemplierenden Beters*. Das gilt nicht nur für die Aufsätze, in denen eine Frage aus dem Bereich der Theologie des geistlichen Lebens behandelt wird (das sind alle Texte im II. Tl. des Bandes „Im Kirchenbereich“), sondern auch für diejenigen, in denen es primär um die Trinitätslehre, die Christologie und die Eschatologie geht (im I. Tl.: „Im Quellbereich“ und im III. Tl.: „Im Endbereich“). – 3. Diese Theologie schwingt im Hin und Her der *Bewegung zwischen Konzentration und Explikation*. Der springende Punkt, ohne den die Argumentation in jedem der vorgelegten Aufsätze zusammenbrechen würde, ist die Christologie, die ihrerseits ihre Mitte in der Theologie der drei Tage und noch genauer in der Theologie des Descensus ad inferos hat. Mit diesem Zentrum stehen die Trinitätstheologie als Ausweitung der Christologie nach „rück-

wärts“ sowie die Ekklesiologie als ihre Ausweitung nach „vorwärts“ in engstem Zusammenhang. Die Konzentration auf diese Mitte hat ein ergänzendes Gegengewicht in der Auslegung des Reichtums. Der Verf. beweist in den in „Pneuma und Institution“ zusammengestellten Aufsätzen erneut seine bewundernswerte Fähigkeit, in immer neuer Weise auf diesen Reichtum aufmerksam zu machen. – 4. Der Verf. arbeitet in den Texten immer neu das „*unterscheidend Christliche*“ heraus. Das hindert ihn aber nicht, mit der gleichen Intensität dessen *Katholizität* herauszustellen. Seine Theologie erweist ihre Katholizität dadurch, daß sie im Gespräch mit dem Menschheitsdenken aller Räume und Zeiten auf die dort liegenden „*logoi spermatikoi*“ zu achten bestrebt ist und ihre Fähigkeit demonstriert, sie ins Innere der *Catholica* einzu-
 W. Löser, S. J.

Congar, Yves, Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut – Salut et libération (Cogitatio Fidei 85). Gr. 8° (204 S.) Paris 1975, Cerf. – Das Thema ‚Kirche‘ hat den bekannten Dominikanertheologen Congar zeit seines Lebens beschäftigt. Hier legt er einen neuen Versuch vor, dem Wesen und Sinn der christlichen Glaubensgemeinde näherzukommen; einmal, indem er einem wichtigen Zug ihres auf dem II. Vat. Konzil erneuerten Selbstverständnisses nachgeht, dann, indem er die säkularen Wünsche und Hoffnungen der heutigen Welt ernst nimmt und den möglichen Beitrag der Kirche bei deren Durchsetzung prüft. Der doppelte Untertitel „Kirche, Sakrament des Heils“ und „Heil und Befreiung“ präzisiert von vornherein diese beiden Teile der Untersuchung. Sie entstanden übrigens unter verschiedenen Voraussetzungen und Bedingungen; das erklärt ihre Unterschiede. Dennoch ergänzen sich die beiden Studien gegenseitig und vertiefen den Blick auf die Kirche als „ein messianisches Volk“. – Die fünf Kapitel des 1. Tls entfalten das in der deutschen Theologie schon länger verhandelte Thema der Kirche als Sakrament. Dieser Gedanke und die Geschichte seines Verständnisses vermag einleuchtend den geistigen Wandel, aber auch die Kontinuität zu erhellen, durch die das II. Vat. Konzil mit dem ersten verbunden ist. In einer Betrachtung darüber (13–25) klärt C. den Ausgangspunkt seiner ersten Untersuchung. In klassischer Weise fragt er dann nach dem ‚Sakrament‘ in der Schrift und der Vätertradition (27–45), der Verbindung von ‚Mysterium‘ und ‚Sakrament‘ in der alten Kirche (47–55) sowie nach der Idee der Kirche als Heilssakrament in der modernen Theologie (57–74). Damit führt er zu der ihm eigentlich bewegendsten Schlußfrage des 1. Tls: „Qui est sacrement du salut?“ – Wer ist Heilssakrament? Zwei Antworten sind möglich: entweder ist die Institution das Sakrament des Heiles oder aber das Volk Gottes selbst (75). Das von C. auf über 20 S. dargelegte Ergebnis seiner Betrachtung kann nicht fraglich sein; er betont den persönlichen Charakter der christlichen Wirklichkeit, die persönliche Verbindung zwischen Christus – dem neuen Volk Gottes – den Menschen. In diesem Sinn gilt schließlich dem Ökumeniker Congar: „Le programme de l'Eglise-sacrement universel de salut est celui de l'œcuménisme“ (87). Angesprochen ist damit der allgemeine christliche Heilsauftrag in der Welt und zugleich die Frage gestellt, wie dieses Heil sich in der modernen Öffentlichkeit vor allem angesichts der vielfältigen innerweltlichen Heilserwartungen darstellt. – An Bewegungen zur Weltverbesserung fehlt es nicht; allenthalben machen sich Messianismen bemerkbar, die mindestens eine verbreitete und tiefsetzende Hoffnung der heutigen Menschen spiegeln. Doch um nicht schon von vornherein die Dinge durcheinanderzubringen, geht C. an diese Fragen streng von den eigenen theologischen Voraussetzungen aus heran. Er stellt den 2. Tl. seines Buches auf eine umfassende Übersicht über den Schriftbefund zum Begriff ‚Heil‘ (101–144). Mit dieser bibeltheologischen Zusammenfassung verfolgt er nicht nur das Ziel, eine Grundvorstellung statistisch zu erfassen und zu klären, sondern möchte auch das Verhältnis durchsichtig machen, das schon im AT und NT zwischen dem von Gott verheißenen und in Jesus Christus gewirkten Heil einerseits und den bestimmten und begrenzten Alltagswünschen und -hoffnungen der Menschen besteht. Theologisch wichtig ist es C. festzustellen: „le salut de Jésus-Christ englobe les libérations humaines“ (134); denn damit ist das Prinzip für die spätere Antwort schon in der maßgeblichen Tradition des Christentums aufgezeigt. – Das heutige Problem von „Befreiung und Heil“ (145–163) wird vom Verf. mit zwei Überlegungen vorgestellt, von denen sich die erste mit verschiedenen historischen Heilsideen befaßt, während die zweite auf das Gegen- und Miteinander christlichen Heils und

menschlicher Befreiungen eingeht. Der christliche Heilsgedanke ist vor allem durch die Fülle, die Vollendung gekennzeichnet, wie C. seit frühen Jahren immer wieder betont. Stichworte wie *totalité, plénitude, intégrité, perfection, complétude, réussite* (vgl. 154, 162 f.) haben hier ihren Platz. Man stößt damit auf C.s qualitative Bestimmung der Katholizität, wie er sie schon 1937 in „*Chrétiens désunis*“ entwickelt hat und wie sie sich seither in seiner Theologie so fruchtbar erwiesen hat. Das gilt auch heute, selbst wenn in der genaueren Erklärung jetzt die eschatologische Sicht gegenüber der ursprünglich inkarnatorischen weitaus gewichtiger geworden ist. – In diesem Sinn versteht sich schließlich das Endkapitel seines Buches „*Menschliche Befreiungen innerhalb des Heils und der Sendung Christi*“ (165–195) ohne weiteren Kommentar. Auf die Kirche gesehen ergibt sich hier zunächst eine Unterscheidung zwischen einer Betrachtung der Glaubensgemeinde in Absetzung von der menschlichen Gesellschaft und der Sicht der Kirche als messianisches Volk, das aus den Menschen genommen ist, aber mit ihnen an der Welt baut im Blick auf das verheißene Reich (vgl. 175). In jedem Fall ist mit dieser unterschiedlichen Betrachtung auch die Frage nach der kirchlichen Mission gestellt; dazu gibt C. ebenfalls einige interessante Bemerkungen ab. Für den deutschen Leser dürfte jedoch die abschließende Betrachtung „*Politique et Foi*“ (182–195) noch wichtiger sein, weil sich C. hier mit Erscheinungen auseinandersetzt, die nicht nur in Frankreich, sondern auch in weiten Bereichen der Dritten Welt anzutreffen sind. Bei uns scheinen sich diese Probleme kaum so aufzudrängen, so daß sie hierzulande weithin akademischen Charakter in den Diskussionen behalten, der aber ihr wirkliches Gewicht verkennen läßt. – Im ganzen eine interessante und anregende Studie, die vor allem geeignet scheint, das deutsch-französische Theologengespräch zu animieren. Denn einerseits ist hier von Art und Thematik her ein leichter Zugang gegeben, da C. weiß, was bei uns an Theologie getrieben wird, und doch in durchaus eigener, französischer Weise seine Fragen behandelt; andererseits bleibt er zugleich erstaunlich offen gegenüber Neuansätzen und Versuchen, die diesseits des Rheins wenig zugänglich und verständlich scheinen, solange sie nicht, wie hier von ihm, mit bekannten Positionen vermittelt werden. K. H. Neufeld, S. J.

Hein, Kenneth, Eucharist and excommunication. A study in early Christian doctrine and discipline (European University Papers, Series XXIII Theology, Vol. 19). 8° (XIII und 491 S. maschgeschr.), Bern/Frankfurt 1973, Lang. – Der Verf. legt seine Studien zur Lehre und Disziplin bezüglich des Verhältnisses zwischen Eucharistie und Exkommunikation in zwei Teilen vor: im ersten geht er den biblischen Aussagen nach, im zweiten stellt er den Beitrag der Theologie der Kirchenväter (bis Cyprian einschließlich) dar. Das Buch bedeutet eine wertvolle Ergänzung der bisher schon vorliegenden Untersuchungen zum altkirchlichen Institut der Exkommunikation (vgl. etwa B. Poschmann, K. Rahner, H. Karpp u. a.). Diese hatten ihr Augenmerk vorwiegend auf das Verhältnis der Exkommunikation zum Sakrament der Buße gerichtet. Hier wird nun herausgearbeitet, daß die Exkommunikation als Ausschluß aus der Gemeinschaft der Kirche konkret Ausschluß von der Teilnahme an der Eucharistie war; denn Kirche und Eucharistie gehören aufs engste zusammen (vgl. Kap IV: „*The eucharistic character of the church*“). Die im NT bezeugte Ordnung der eucharistischen Mahlgemeinschaft hat ihre Wurzeln in der kultischen Disziplin des damaligen Judentums (Kap I: „*Cultic discipline in Judaism*“). Die Übernahme dieser Praxis durch die Gemeinde des Neuen Bundes geschieht aber nicht ohne eine Anpassung an deren neue Erfordernisse (Kap II: „*Religious discipline in the Gospels*“). Der Verf. sammelt und deutet sodann alle ntl. Texte, die zum Thema Eucharistie und Exkommunikation sprechen (vor allem Kap V: „*The historical basis of ecclesial excommunication*“, und Kap VI: „*Discipline in the pauline and pastoral letters*“, schließlich Kap VII: „*Discipline in the letter to the Hebrews, the Catholic letters and the Apocalypse*“). Im Raum der ntl. Kirche hatte der Ausschluß von der Eucharistie einen hauptsächlich pastoralen Sinn: der Sünder sollte durch diese Maßnahme zur Besserung seines Lebens bewegt werden, – das ist kurzgefaßt das Resultat der Analysen des ersten Teils. – Der 2. Tl. zeigt die Entwicklung des Sinnes der Exkommunikation in den ersten Jahrhunderten der christlichen Geschichte. Dabei beginnt H. mit der Didache und endet mit Cyprian von Karthago. Die frühesten christlichen Zeugnisse stehen noch ganz im Zeichen der Kontinuität mit der biblischen

Lehre und Disziplin. Aber im Laufe der Zeit treten neue Motive hinzu, ja bei Cyprian mündet die Entwicklung in ein Dilemma ein, das bis heute nicht eigentlich gelöst werden konnte. Im Streit um den Ostertermin hatten sich die Probleme bereits angekündigt (im 2. Jh.); denn in dieser Auseinandersetzung zwischen Rom und Kleinasien kam es dazu, daß der eine Teil den andern von der Teilnahme am religiösen Leben, insbesondere an der Eucharistie, ausschloß. Kann in diesem Fall von „Exkommunikation“ gesprochen werden? In der Zeit Cyprians (Mitte des 3. Jh.s) wurde das Problem, das schon im Streit um den Ostertermin sichtbar geworden war, vollends offenkundig. In Cyprians Ekklesiologie wird die Einheit mit der Kirche als in der Einheit mit dem Bischof gründend gedeutet. Was geschieht nun, wenn ein Bischof (samt den ihm zugeordneten Christen) oder gar mehrere Bischöfe die Gemeinschaft mit der übrigen Kirche aufgeben? In dieser Weise drohte damals Papst Stephan, die nordafrikanischen Bischöfe zu exkommunizieren, es sei denn, sie beendeten die Praxis der Wiedertaufe von durch Häretiker getauften Christen, die der Kirche beitreten wollten. Cyprian jedoch und die anderen nordafrikanischen Bischöfe hielten die von ihnen geübte Praxis für die einzig legitime. In dieser Situation stellte sich die Frage nach dem Sinn der Exkommunikation so: ist es überhaupt sinnvoll, und wenn ja, in welcher Weise, von „Exkommunikation“ zu sprechen, wenn sich ganze Teile der Kirche gegenüberstehen? Auf welcher Basis kann eine Theologie der Exkommunikation und der Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft einer anderen Kirche gegenüber errichtet werden? – In diese Fragestellung führen die Analysen der altkirchlichen Lehre und Disziplin hinein. H. versucht nicht, eine Antwort zu geben; vielmehr konstatiert er, daß diese alte Fragestellung – mutatis mutandis – auch die gegenwärtige ist, zumal seitdem das 2. Vat. Konzil den anderen christlichen Gemeinschaften auch die Kirchlichkeit zuerkannt hat. Diese Feststellung ist im übrigen auch der Ansatzpunkt für die gegenwartsbezogenen Aussagen, die der Verf. sowohl im Vor- als auch im Nachwort der Arbeit macht: kann die gegenseitige Verweigerung der eucharistischen Gemeinschaft zwischen den Kirchen in der derzeitigen ökumenischen Situation begründet aufrecht erhalten werden? H. plädiert dafür, den pastoralen Notwendigkeiten mehr Gewicht als den doktrinalen Gesichtspunkten zuzuerkennen, zumal da die doktrinalen Differenzen bezüglich der Eucharistie mehr auf der Ebene der sprachlichen Fassung als in der Substanz der Sache selbst lägen. Der Vater dieses Gedanken dürfte freilich vor allem der Wunsch H.s, daß es so sei, sein. Mit der Distinktion zwischen der Sache selbst einerseits und ihrer sprachlichen Artikulation andererseits wird man den Differenzen zwischen einer katholischen und einer reformatorischen Eucharistie- bzw. Abendmahlslehre wohl nur z. T. gerecht werden. Beide sind integrale Teile der Gesamtgefüge reformatorischer bzw. katholischer Glaubenslehre, und zwischen diesen bestehen eben doch nach wie vor nicht unerhebliche Unterschiede, die ihren Ursprungsort letztlich in der Gotteslehre selbst haben. – Diese kritische Anmerkung betrifft nur den Rahmen, in den der Verf. die Arbeit einordnet, die in ihrer Struktur und der Sprache nach vorbildlich durchsichtig und prägnant ist. Sie ist gründlich gearbeitet und wird künftig für die theologische Durchdringung der mannigfachen Fragen um die *communicatio in sacris* unentbehrlich sein.

W. Löser, S. J.

Vogt, Hermann Josef, Das Kirchenverständnis des Origenes (Bonner Beitr. z. KirchGesch., Bd. IV). Gr. 8° (XV und 363 S.), Köln-Wien 1974, Böhlau. – So unwahrscheinlich es klingen mag: eine eingehende Studie zum Kirchenverständnis des Origenes fehlte bislang noch. Sie liegt also nunmehr vor. V. legt seiner Untersuchung einen auf den ersten Blick etwas überraschenden, bei näherem Zusehen aber recht überzeugenden Plan zugrunde. Er packt gleichsam den Stier bei den Hörnern und widmet sein 1. Kapitel der Hierarchie (3–80), die zugestandenermaßen „nicht die origenische Ekklesiologie beherrscht“ (2). Der Verf. hat recht, wenn er in der Einleitung den erwarteten Einwand vorwegnehmend bemerkt: „Daß mit der Darstellung der Hierarchie begonnen wird, bedeutet . . ., daß sich, wenn über die Funktion und Stellung der Amtsträger Klarheit geschaffen ist, die entscheidenden Aussagen über die Kirche leichter formulieren lassen“ (2). Besondere Beachtung verdienen in diesem der Hierarchie gewidmeten Kapitel die Ausführungen zur apostolischen Sukzession der kirchlichen Amtsträger. Fehlt bei Origenes auch nicht, was inhaltlich

mit apostolischer Sukzession gemeint ist, so zieht er doch andererseits einen deutlichen Trennungsstrich zwischen den Aposteln und den Bischöfen. Denn „die Kirchenämter gehören auf jeden Fall in die Reihe der leiblichen, historischen Dinge, denen die geistlichen und übersinnlichen („noeta“) gegenübergestellt werden“ (17), die Würde und der Vorrang der Apostel wird dagegen „in der Linie der inneren Vollkommenheit der Seele und als deren eigentliche Verwirklichung oder Musterbeispiel“ (16) gesehen. In eher lockerer Folge schließen sich an die Fragen der Hierarchie im eigentlichen Sinn (Anerkennung und Zahl der kirchlichen Rangstufen, Erhabenheit der Kirchenämter, die Frage nach der apostolischen Sukzession, die Apostelwürde, apostolische Sukzession der kirchlichen Amtsträger, Amtsaufgaben der Kleriker, objektiver Amtsbegriff) verwandte Probleme an: Freiheit der Kleriker von weltlichen Geschäften, Frauen im kirchlichen Dienst. Ein informativer Abschnitt ist ferner den „Lehrern“ gewidmet. So sehr Origenes auch wünscht, daß der Bischof gleichzeitig „Lehrer“ bzw. der fähigste „Lehrer“ Bischof sei, so soll es doch auch immer völlig freie „Lehrer“ geben, „also Leute, die nicht von einer menschlichen Autorität zum Lehren bestellt werden, sondern aus eigenem Entschluß auftreten und sich anbieten, die andern zu belehren. Lehre ist sozusagen freies Angebot auf dem Markte des Geistes. Allerdings ist von seiten der Hörer Vorsicht am Platze, und auch derjenige, der sich als Lehrer anbieten will, muß sich zuerst selbst prüfen“ (66). Abschließend wird die u. a. von K. Rahner affirmierte Vorstellung einer inneren Hierarchie im Sinne einer Stufenfolge verschiedener vollkommener, noch auf dieser Welt lebender Christen, deren verborgene Funktion der äußeren Hierarchie entspricht, entschieden abgelehnt. – Der Abschnitt über die innere Hierarchie leitet zu einem 2. knappen Kapitel, „Die Gläubigen“, über (81–117). Gibt es auch keine innere verborgene Hierarchie, so gibt es doch, übrigens nach außen sich kund tuende, Unterschiede unter den Gläubigen: außer den ‚Pneumatikern‘ kennt der ‚Pastoraltheologe‘ Origenes verschiedenste Arten von Christen. V. hebt in diesem Zusammenhang den „Gemeinschaftsbezug christlicher Vollkommenheit“ hervor. – Nachdem die zwei Kategorien von Kirchengliedern, Hierarchie und Gläubige, von einander abgehoben und gegenübergestellt wurden, wird in einem „Testfall“, nämlich der Buße und Sündenvergebung (118–192), im wohl interessantesten Kapitel der Studie, ihr kirchliches Funktionieren analysiert. Es gibt zwar gegen das Urteil der Amtsträger, selbst das ungerechte Urteil, keine irdische Instanz; aber damit kann man sich abfinden, „weil das kirchliche Urteil etwas Vorläufiges, Revidierbares ist, weil m. a. W. gar nicht gesagt ist, daß, wer von der Kirche verurteilt ist, auch von Gott verurteilt ist, oder weil das Wort vom Binden und Lösen im Himmel und auf Erden eben nicht mit Selbstverständlichkeit von den richtenden, exkommunizierenden und rekonzilierenden Bischöfen gilt. Das Urteil des Bischofs schafft also doch einen neuen Tatbestand, den es hinzunehmen gilt, aber eben nur den der äußeren Gemeindegliederzugehörigkeit oder der Trennung von der Gemeinde, nicht aber einen Heils- oder Unheilstatbestand“ (140). Im entscheidenden Testfall, der Exkommunikation, erweist sich somit das kirchliche Amt als höchst relativiert, zwar nicht im donatistischen Sinn auf die Tugend des Bischofs relativiert, aber doch auf sein richtiges, eben mit dem Himmel übereinstimmendes Urteilen. Konsequenterweise macht Origenes vom klassischen „Bußtext“ Mt 16, 18 ff. keinen Gebrauch bei der Begründung der kirchlichen Bußpraxis, wird hier doch dem Amt eine Verheißung gegeben, die es de facto oft nicht einlöst. „Gott bedient sich (zwar) der Organe der Kirche, aber er kann auch unmittelbar am Sünder wirken“ (168). Entsprechend entscheidend ist die ‚Eigenleistung‘ des Büßers. – Das abschließende längste Kapitel (193–348) faßt die Kirche als ganzes in den Blick. Wiederum in eher lockerer Folge werden einzelne ihrer Aspekte analysiert. Zunächst mehr ihr Wesen und ihre Eigenschaften (Kirche und Synagoge, Kirche aus den Völkern, Kirche von Anfang der Welt, Kirche als Braut Christi, als Mutter, als Leib Christi und Tempel Gottes, Heiligkeit und Herrlichkeit der Kirche. Gegen H. U. von Balthasar und K. Rahner bestreitet V., daß die Kirche als solche von Origenes als Sünderin betrachtet wird). Dann richtet sich der Blick mehr auf ihre Tätigkeit: Kirche und Hl. Schrift, die Verkündigungstätigkeit, die Lehre, die Überlieferung, die Theologie in der Kirche. – Den Abschluß bildet ein Abschnitt über „Dreieinigkeit und Kirche“ und die „Kirche und die Geschichte“. – Auf den einen oder andern Einwand, z. B. den mangelnder bzw. einer von außen an Origenes herangetragenen Systematik und einer bei historischen Arbeiten nicht üblichen praktischen Abzweckung der Studie kommt V.

selber in seinem ‚Vorwort‘ bzw. seiner ‚Vorbemerkung‘ zu sprechen: „... eine möglichst vollständige und systematisch abgerundete origenische Ekklesiologie zu erstellen“, war nicht beabsichtigt. „Es wird bewußt mit den heute drängenden Fragen an Origenes herangegangen“ (2). Nicht weniger beabsichtigt ist die praktische Abzweckung, die sich u. a. in zahlreichen in die Abhandlung eingesprengten Hinweisen auf kirchliche Fehlentwicklungen (21, 105, 186 ff. usw.) und in meist treffenden Seitenhieben und kritischen Bemerkungen an die Adresse der Exegese (274), Dogmatik (280), Theologie überhaupt (285) usw. anzeigt. Es kommt V. darauf an, „einige Kriterien herauszustellen, nach denen sich kirchengeschichtliche Entwicklungen beurteilen, vielleicht sogar Fehlentwicklungen korrigieren lassen“ (1–2).

H.-J. Sieben, S. J.

Gülzow, Henneke, Cyprian und Novatian. Der Briefwechsel zwischen den Gemeinden in Rom und Karthago zur Zeit der Verfolgung des Kaisers Decius (Beitr. z. hist. Theol., hrsg. von Gerhard Ebeling, 48). Gr. 8^o (IX und 167 S.), Tübingen 1975, Mohr/Siebeck. – Die Studie untersucht den Briefwechsel zwischen Rom und Karthago während der römischen Sedisvakanz nach dem Tode Bischof Fabians (Febr. 250–Jan. 251). Sie betrifft also im wesentlichen die Briefe 8, 9, 20, 21, 22, 27, 28, 30, 31, 35, 36 und 37 des Corpus Cyprianum. Im 1. Tl. wird die zeitliche Reihenfolge der Korrespondenz gemäß dem neuesten Stand der Forschung bestimmt und das Ergebnis in zwei übersichtlichen Tabellen festgehalten (1–19). Im 2. Tl. (20–109) werden die oben genannten Briefe samt den Nachrichten über die verlorengegangenen Schreiben dieser Zeitspanne (der römische Bericht vom Tode des Fabian, der 2. Brief der Römer an den Klerus von Karthago, der Brief der römischen Bekenner an die Konfessoren in Karthago, der 5. Brief Cyprians an den römischen Klerus) in ihrer chronologischen Reihenfolge auf ihre genauere Motivation und Zusammenhänge hin analysiert. Den breitesten Raum (20–51) nimmt dabei – seiner Bedeutung entsprechend – die Analyse von Brief 8 ein, den G. übrigens in eigener Rezension vorlegt. U. a. aus der fehlenden Adresse folgert er die Zusammengehörigkeit dieses Briefes mit dem verlorenen Schreiben der Römer über den Tod Fabians. Entsprechend nennt er ihn „das kritische Begleitschreiben der Römer über die Flucht Cyprians“. „Beide Schreiben stimmen nicht zufällig in der Abfassungszeit überein und haben den gleichen Überbringer, sie gehören auch inhaltlich ganz eng zusammen. Der 8. Brief setzt den Zusammenhang mit dem Bericht vom Martyrium Fabians voraus; denn die hier vorgetragene Polemik ist deutlich von dem Gegensatz zwischen dem glänzenden Vorbild des Märtyrerbischofs Fabian und dem pflichtvergessenen Cyprian getragen, obwohl Fabian mit keinem Wort erwähnt wird“ (40). Daß dieser Interpretation das Zeugnis des Cyprian, der in ep 9 beide Schreiben als zwei völlig selbständige und voneinander unabhängige Briefe behandelt, nicht unbedingt entgegensteht, vermag der Verf. u. E. recht überzeugend zu zeigen. Cyprian hatte alles Interesse daran, die Sendung nicht als Einheit zu betrachten, sondern den ersten Teil, nämlich den Bericht über das Martyrium, in Empfang zu nehmen, den anhangartigen zweiten Teil jedoch, postwendend an die Absender zurückzuschicken. „Die Frage, ob die Römer ihn eines Schreibens würdigen und damit anerkennen oder nicht, stand in unmittelbarem Zusammenhang mit der für ihn bange Frage, ob er sich als geflohener Bischof vor seiner Gemeinde behaupten und weiterhin würde durchsetzen können“ (47). – Sehr bedenkenswert scheint uns auch der Versuch G.s, aus ep 55, 5 auf die verlorene Unterschrift des Novatian zu ep 30, dem ersten Brief des römischen Klerus an Cyprian (Anerkennungsschreiben), zu schließen. Daß diese Unterschrift des Schismatikers später weggelassen wurde, nimmt in der Tat nicht wunder. – Unter der Überschrift „Die geschichtliche Bedeutung der Korrespondenz“ wird nach dem 2. mehr analytischen Teil knapp (110–152) die Geschichte der Beziehungen zwischen Rom und Karthago für das Jahr der römischen Sedisvakanz rekonstruiert (leider gibt es dabei zahlreiche Wiederholungen im Vergleich zum 2. Teil!): die Flucht des Bischofs, die Reaktion der Römer, die Antwort Cyprians, die Verhältnisse in Karthago im Frühjahr 250, das Rechtfertigungsschreiben Cyprians, der zweite Versuch der Römer, auf die Karthager in der Gefallenenfrage einzuwirken, Cyprian erzwingt eine Entscheidung, die Anerkennung Cyprians durch die Römer usw. bis zum Ende der Korrespondenz zwischen den beiden Gemeinden. Ein bei der Lektüre aufgefallener Schönheitsfehler der im übrigen eher präzisen Studie: die Lektoren sind doch wohl keine

„recht hohen Würdenträger in der klerikalen Hierarchie“, wie G. S. 77 behauptet. Als eine kleine Übertreibung wird man es bezeichnen müssen, wenn der Verf. Novatian und Cyprian für „zwei der bedeutendsten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte überhaupt und sicher die bedeutendsten dieser Epoche“ (V) hält. Man darf nicht vergessen: beider Zeitgenossen sind Origenes und Dionysios ‚der Große‘! Übrigens, Novatian in den Titel der Studie zu setzen, scheint uns auch ein wenig zu viel der Ehre. Der römische Presbyter bleibt in diesem Jahr der römischen Vakanz doch noch ganz im Hintergrund und im Schatten des „papa“ Cyprian von Karthago. H.-J. Sieben, S. J.

Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre, édités par Charles Kannengiesser (ThéolHist 35). 8° (305 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Das 1973 zur 1600-Jahr-Feier des Athanasius von Alexandria veranstaltete patristische Kolloquium hatte offensichtlich bei den Teilnehmern so guten Anklang gefunden, daß man sogleich für das nächste Jahr eine analoge Veranstaltung plante. Das Thema ergab sich, wie der verdienstvolle Organisator beider Kolloquien und Herausgeber der Akten, Ch. Kannengiesser, freimütig bekennt, rein zufällig. A.-M. Malingrey und A.-M. La Bonnardière schlugen einen Gedankenaustausch über Johannes Chrysostomus und Augustinus vor. Die Einladung zur Teilnahme am Kolloquium scheint – im Unterschied zum Athanasiusstreffen im Vorjahr – nur an französischsprachige Forscher gerichtet oder nur von solchen angenommen worden zu sein. Die Akten zeugen von einer sympathischen, um nicht zu sagen freundschaftlichen Atmosphäre. Waren beim Athanasiusstreffen noch schrille und dissonante Stimmen einiger Historiker zu hören, so verlief das Augustinus-Chrysostomuskolloquium demgegenüber in ungetrübter Harmonie und Einstimmigkeit. In der Abfolge der vier Themenkreise: Bischofsamt, Mönchtum, Bibelbenutzung und Theologie (‚invention theologique‘) kommt das Bemühen der Veranstalter zum Ausdruck, die übliche schematische Gegenüberstellung Augustinus’ als Theologen der Gnade und Chrysostomus’ als Theologen der Freiheit zu überwinden und beide Kirchenlehrer von ihrer jeweiligen historischen, ja soziologischen Einwurzelung her in den Blick zu bekommen. C. Lepelley (‚Saint Augustin et la Cité Romano-Africaine‘) und A. Natali (‚Christianisme et Cité à Antioche à la fin du IV siècle d’après Jean Chrysostome‘) ist es ohne Zweifel in gut dokumentierten Beiträgen gelungen, das Bischofsamt beider Kirchenlehrer historisch zu situieren. Weder in Nordafrika noch in Antiochien lebte der Bischof schon in einer christlichen Gesellschaft (chrétienté); die bürgerliche und die christliche Gemeinde sind noch durchaus ununterscheidbare Gebilde. Ebenfalls noch unter dem Stichwort ‚Bischofsamt‘ folgt eine Meditation von A. Mandouze – im wesentlichen im Anschluß an Enarr. in Ps. 126,3 – über Augustins Konzeption des Bischofsamtes als Dienst an der Kirche. A. M. Malingrey eruiert daran anschließend aus Chrysostomus’ Traktat de sacerdotio die Vorstellungen des östlichen Kirchenlehrers über das genannte Amt. – Das Thema „Mönchtum“ behandeln J. M. Leroux für Chrysostomus und L. Verheijen für Augustinus. Von Interesse sind dabei die scharfsinnigen Beobachtungen des letzteren zur Schriftbegründung des Mönchslebens durch Augustinus: in der Auslegung von Apg 4, 31–35 spiegelt sich dessen wandelndes und wachsendes Verständnis der Vita monastica als Bruderschaft im Heiligen Geiste. Vom Thema her hätte der Beitrag Verheijens auch unter dem folgenden Stichwort (‚le recours à la bible‘) abgehandelt werden können. Hier werden aus dem schier unbegrenzten Forschungsgebiet zwei deutlich eingrenzbar Themen herausgegriffen: Bibel und Liturgie (A.-M. La Bonnardière, La bible ‚liturgique‘ de S. Augustin; M.-L. Guillaumin, Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostome) und die Weisheitsbücher bei Augustinus (A.-M. La Bonnardière) und bei Johannes Chr. (A.-M. Malingrey). Die beiden Hauptreferate zum Themenkreis „Theologie“ stammen von Ch. Kannengiesser und B. Bobrinskoy. Der Hrsg. vorliegender Akten untersucht das Ostergeheimnis nach den Römer- und Ersten-Korintherbrief-Homilien des Chrysostomus. Der Beitrag des orthodoxen Theologen zeichnet sich dadurch aus, daß er bei seinem Thema, der Rolle des Hl. Geistes in den Sakramenten, nicht nur einen der beiden Kirchenväter behandelt, sondern beide konfrontiert. – Zum Abschluß meldet sich dann noch einmal – unter dem Stichwort „Theologie“ logisch zwar nicht sehr befriedigend eingeordnet – die Geschichtswissenschaft zu Wort. In einem beachtlichen Beitrag sucht Ch. Pietri die beiden Kirchenlehrer historisch – oder besser noch geo-

graphisch – „anzunähern“, indem er den Personenkreis identifiziert und umschreibt, der zwischen beiden die Verbindung herstellt: *L'aristocracie chrétienne entre Jean de Constantinople et Augustin d'Hippone.* H.-J. Sieben, S. J.

Dideberg, Dany, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè, préface d'A.-M. La Bonnardière* (Théologie historique 34). 8^o (IV u. 254 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Der Anspruch der Väter, biblische Botschaft und nichts als die biblische Botschaft zu verkünden, halte einer kritischen Prüfung nicht stand, heißt es. Seit langem wisse man, was alles in ihre Verkündigung an Nicht-Biblischem eingeflossen ist, einfließen mußte. Das Schriftzitat sei oft nicht mehr als bloßes Ornament, selbst massives Zitieren garantiere keine biblische Theologie, es diene bisweilen nur dazu, die tatsächlichen „Quellen“ zu kaschieren. Dies allgemeine Mißtrauen bezüglich der Bibelnähe der Vätertheologie trifft naturgemäß gerade die spekulativen Köpfe unter ihnen, z. B. einen Mann wie Augustinus. In der angedeuteten Situation ist diese vorliegende Studie warm zu begrüßen, denn in ihr wird der Versuch gemacht, die Bibelnähe des Augustinus in einer so zentralen Frage wie der seiner Lehre über die Caritas zu testen. Augustinus tritt mit dem Anspruch auf, seine Lehre über die Caritas aus der Schrift zu schöpfen, genauerhin weitgehend aus 1 Jo. Trifft das wirklich zu? Wie weit stimmt dieser Anspruch? – Die gestellte Aufgabe war nicht leicht zu lösen. Eine Vers für Vers voranschreitende Analyse des Johannesbriefkommentars wäre der hohen Perfektion der Augustinischen Systematik schwerlich gerecht geworden; eine ausschließlich systematische Abhandlung hätte die gestellte Aufgabe, den Test von Augustins Bibelnähe, kaum bewältigen können. Der Verf. wählt einen Mittelweg. Er entscheidet sich zwar klar und deutlich für eine systematische Darstellung von Augustins Lehre über die Caritas, basiert aber jeden einzelnen Schritt auf und konfrontiert ihn mit den entsprechenden zugrunde liegenden Aussagen des 1 Jo. Augustins Lehre über die Caritas gliedert er in 6 Schritte oder Kapitel: 1) Das Gebot der Bruderliebe, 2) Vollendung und Wachstum der Bruderliebe, 3) Bruderliebe als das unterscheidend Christliche, 4) Bruderliebe und Vereinigung mit Gott durch Liebe, 5) Die Vollendung der Gottesliebe, 6) Gott als Liebe, das Mysterium der Bruderliebe. – Bei der genannten system. Darstellung von Augustins Lehre über die Liebe beschränkt sich D. nicht auf die betreffenden Aussagen im Johanneskommentar, sondern er bezieht die übrigen Werke des Kirchenvaters mit ein. Damit kommen Genese und Entwicklung von Augustins Auslegung einzelner Verse des 1 Jo zur Darstellung, was ohne Zweifel einen besonderen Vorzug dieser Studie ausmacht. Um das Charakteristische der Augustinischen Exegese eines Verses in den Blick zu bekommen, konfrontiert sie unser Autor gelegentlich mit derjenigen seiner Zeitgenossen und Vorgänger. Auf diese Weise entstehen auslegungsgeschichtlich interessante Durchblicke. Die Sekundärliteratur zum Thema Caritas/Amor bei Augustinus ist bekanntlich kaum noch zu überblicken, selbst zu den Traktaten in epistolam Joannis ad Parthos gibt es schon eine ganze Reihe aufschlußreicher Studien. D. ist es bestens gelungen, die vorliegenden Ergebnisse in eine neue Perspektive zu stellen, d. h. zu zeigen, „wie Augustinus den Brief des heiligen Johannes erklärt und daraus eine Theologie der Agape schöpft und wie, tiefer gesehen, beide, der Lieblingsjünger und der afrikanische Bischof, in der Überlieferung der Kirche Zeugen des Gottes sind, der Liebe ist“ (53). Fällt aufs Ganze gesehen der Test auf Bibelnähe der Augustinischen Caritaslehre im Sinne vorausgehenden Zitats recht positiv aus, so notiert D. doch andererseits gelegentlich auch die Diskrepanz zwischen der Lehre des 1 Jo und der des afrikanischen Theologen. So weicht z. B. Augustins Auslegung von 1 Jo 3,2 mindestens in zwei Punkten vom vorgegebenen Text ab. Der Schrifttext spricht nicht unmittelbar von der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, wie Augustinus das im Gefolge der übrigen Vätertheologie der *imago Dei* tut, sondern mit Christus, in dem und durch den der Mensch Gott ähnlich wird. Gemäß dem Schrifttext ist die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ferner keine eigentliche Bedingung für die Schau Gottes, wie Augustinus offensichtlich annimmt (160). Eine ähnliche Diskrepanz konstatiert D., wenn Augustinus die Liebe zwischen Gott und Mensch als Werk des Hl. Geistes bezeichnet. „Nirgendwo verbindet der hl. Johannes die Liebe direkt mit dem Wirken des Geistes... Für den hl. Johannes besteht die Gabe des Geistes zunächst im Glauben, aufgrund dessen der Gläubige erkennt, daß er in

Gemeinschaft mit Gott lebt, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat“ (171). – „Wenn der hl. Augustinus ein Theologe ist, dann ist er ein biblischer Theologe; seine Lehre entspringt der Bibel.“ Die Studie stellt einen insgesamt überzeugenden Versuch dar, diese These A.-M. La Bonnardières (zit. S. 50) für einen bestimmten Lehrpunkt, nämlich Augustins Konzeption der Caritas, zu dokumentieren.

H.-J. Sieben, S. J.

Mayer, Cornelius Petrus, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins, II. Teil: Die antimanichäische Epoche (Cassiciacum Bd. XXIV, II). Gr. 8° (517 S.) Würzburg 1974, Augustinus. – Von der auf insgesamt 5 Bände geplanten Untersuchung stellt vorliegender Band den zweiten Teil dar (vgl. unsere Besprechung des ersten Teiles in dieser Zschr. 45 (1970) 128–130). Er ist, wie der Untertitel zeigt, der Darstellung der Augustinischen Zeichenlehre in der antimanichäischen Epoche des Kirchenlehrers gewidmet. Als Leitfaden der Untersuchung verwendet M. den um 397 von Augustinus abgefaßten Teil von *De Doctrina Christiana*, d. h. Buch I–III, 25, ein Werk also, das sich ex professo mit der Zeichenlehre befaßt. Einem kompakten Abriß dieser Lehre nach *De Doctrina* II (Kap. III) schickt M. je ein Kapitel zur Biographie und zum Schrifttum Augustins im betreffenden Zeitabschnitt voraus. Wichtig für das Verständnis der Zeichenlehre des Augustinus sind hier die Ausführungen M.s über den Manichäismus als Gegenposition. Die Augustinische Hermeneutik ist im Ansatz und der Durchführung antimanichäisch. Die folgenden Kapitel (vom Verf. als Hauptteil bezeichnet) behandeln thematisch relativ disparate Themen. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Zeichenlehre. Augustins neuplatonische Ontologie wird unter dem Titel „Das verweisend Seiende“ vom Verf. sehr treffend dem verweisungslosen manichäischen Dualismus gegenübergestellt (4. Kap.). – Das folgende Kapitel untersucht die „Zeichenhaftigkeit der Zeit und die Verweisungsfunktion der Heilsgeschichte“ auf dem Hintergrund dieser neuplatonischen antimanichäischen Ontologie. „Die Geschichte verweist sowohl in ihrem Teilen wie auch als Ganzes analog zur Schöpfung auf ihren transzendenten Grund“ (197). Methodisch überzeugend kommt M. im Anschluß daran auf das erkenntnistheoretische Prinzip dieser in der Geschichte ergehenden Kundgabe Gottes, nämlich die Inkarnation der sapientia, zu sprechen (6. Kap.). Der Verf. macht es hier u. E. überzeugend deutlich, wie sehr Augustins Christologie von seiner neuplatonischen Ontologie her zu verstehen ist. Grundlegend ist das Schema *Immutabile/mutabile*. Weitere Verweisungsschemata sind *vox/verbum* und *via/patria*. Auf dieser Grundlage, nämlich der ontologischen und christologischen Struktur der Offenbarung, erschließt sich dann erst der Zugang zur hermeneutischen Theorie Augustins (7. Kap.). M. unterscheidet hier zwischen höheren und niederen Auslegungsregeln. Zu den niederen hermeneutischen Regeln gehört das von Augustinus in *De Doctrina Christiana* II und III Ausgeführte. Als höhere hermeneutische Regeln haben nach Auffassung des Verf. „die aus dem Schema *mutabile/immutabile* abgeleitete und mit der *regula veritatis* identische *regula dilectionis*“ zu gelten. – Das 8. und letzte Kapitel ist der hermeneutischen Praxis Augustinus gewidmet: „Hermeneutik im Dienste der Apologetik und der theoretischen Durchdringung der Heilswahrheiten“. M. zeigt hier, wie Augustinus die *Figurealexegese* des AT handhabt, aber auch, wie er das NT und die christlichen Feste und Riten interpretiert. Gewisse Einzelheiten wird man anders sehen können als M., gegen die Gesamttendenz der Schrift mag man ernste Bedenken haben (eine vom Ansatz und vom Thema her bedingte Überbetonung des *intellectus* zu Ungunsten von *amor/caritas*), insgesamt aber wird man die Untersuchung vor allem wegen der Fülle der Durchblicke und des verarbeiteten Materials nicht ohne großen Nutzen lesen.

H.-J. Sieben, S. J.

Riou, Alain, *Le monde et l'église selon Maxime le confesseur, préface de M.-J. Le Guillou* (Théologie Historique 22). 8° (280 S.) Paris 1973, Beauchesne. – Die in Maximus mehr als einen nur begabten Kompilator sahen, waren in der Vergangenheit Ausnahme. Die große Wende in der Beurteilung dieser faszinierenden Gestalt des 7. Jh. kam durch H. U. von Balthasar (*Kosmische Liturgie* [1941], 2., völlig veränderte Aufl. 1961). Seither ist eine ganze Reihe sehr nützlicher weiterführender Studien erschienen. In dem Maße, als Klarheit über einzelne Punkte erzielt ist, wird

deutlich, was noch zu tun übrig bleibt (vgl. die Liste der Desiderate bei Balthasar, S. 13). Vorliegende schmale Studie (Korpus der Arbeit, S. 33–200) sucht Antwort auf die kapitale Frage, wie Maximus das Verhältnis Schöpfer/Geschöpf konzipiert, und zwar unter den drei Aspekten der Heilsgeschichte: Schöpfung (Kosmologie), Christologie und Ekklesiologie (Pneumatologie). Der Schwerpunkt und die Originalität liegen dabei im 2. und 3. Teil, die im wesentlichen eine Interpretation des 42. Kapitels der *Ambigua* darstellen. Zentral ist die Unterscheidung zwischen dem ‚Logos der Natur‘ und dem ‚Tropos der Existenz‘, die nicht auf die thomistische zwischen Essenz und Existenz reduziert werden darf. R. zeigt zunächst, wie diese Unterscheidung sich allmählich im Werk des Maximus herauskristallisiert und wie es ihm mit ihrer Hilfe gelingt, die Erneuerung der menschlichen Natur durch die Menschwerdung des Sohnes zu konzipieren. Diese ‚Theologie der Hypostase‘ erlaubt nicht nur die Kenose des Sohnes bis zur äußersten Konsequenz zu affirmieren (Christus hat in der Menschwerdung nicht nur den Logos der menschlichen Natur angenommen, sondern auch deren durch die Sünde verderbten Tropos mit ihren Folgen), sie erlaubt auch eine völlig neue Sicht der Erneuerung der Welt in Christus. „Nach dem göttlichen Heilsplan erhält die zum Sein kommende Kreatur nicht nur ein Wesen, eine Natur, sondern auch eine Hypostase als persönlichen Modus, diese Natur zu vollenden und zu erneuern. Andererseits darf diese ‚Natur‘ nicht als ursprünglich kosmologischer Begriff verstanden werden, sondern vielmehr als direkter Verweis auf den göttlichen Heilsplan und -rat“ (91). Nicht mehr um Teleologie der Natur geht es, sondern um Eschatologie der Welt. Zugrunde liegt dieser Sicht eine Theologie, nach der die Schöpfungsordnung dem Menschwerdungsgeheimnis nachgeordnet ist. „Vorgefaßt im trinitarischen Ratschluß ist die hypostatische Union die Achse der Schöpfung, das Ziel (Skopos), nach dem das Universum geschaffen wurde“ (95). Unter der Überschrift „Die Verklärung – eschatologisches Symbol der Gegenwart Gottes in der Welt“ entfaltet R. sodann die Implikationen dieser Christologie für die Gotteserkenntnis (105–121). Apophase und Kataphase sind dabei nicht als Etappen der Gotteserkenntnis gegenübergestellt bzw. einander nachgeordnet, sie beziehen sich auch nicht ‚regional‘ auf Ontologie und Transzendenz, sondern durchdringen sich wechselseitig. Sie gründen letztlich in der ‚symbolischen‘ Struktur des Geheimnisses der hypostatischen Union, in der Unterscheidung zwischen dem Logos der Natur und dem Tropos der Existenz. – Das dritte Kap. zieht die aus der Christologie sich ergebende Konsequenz für die Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie. „Die sakramentale Taufe führt uns in der Nachfolge des Sohnes zur eschatologischen Vollendung der Taufe im Bekenntnis. Die Kirche, die in der Taufe die Sohnschaft im Geheimnis schenkt, ist als sakramentaler Leib Christi durch den Geist berufen, das freie und persönliche Bekenntnis der Zeugen des Auferstandenen zu werden, die durch ihr Martyrium seine Züge erneut verwirklichen“ (129). Die Kirche wird zur „ikonischen Gegenwart Gottes in der Welt“. In ihren Sakramenten ist die Kirche Mystagogin des Hl. Geistes, schließlich aber die „Braut, die durch den Geist zur Hochzeit des Lammes geladen ist“. Und was von der Kirche gesagt ist, gilt selbstverständlich für den einzelnen Christen. – Der Verf. versteht es ausgezeichnet, die Theologie des Bekenners in den Zusammenhang seines geistlichen Itinerariums, besser seines konkreten Lebensweges zu stellen. Was Maximus über die kenotische Erfahrung der Kirche sagt, durch die sie dem Bild ihres Hauptes verähnlicht wird, entspricht der ‚eschatologischen‘ Erfahrung seines eigenen Lebens. Für den eingekerkerten Bekenner, der sein Martyrium erwartet, stellt die Liebe, die auch die Feindesliebe einschließt, das „letzte Wort des Evangeliums dar, der Abgrund der Kenose. In ihr hat sich auf dem Kreuz das Heil der Welt ereignet, in ihr ist das Ziel des göttlichen Heilsplanes erreicht, in ihr wird die Eschatologie in jeder Zeit realisiert in denen, die ergänzen, was am Leiden Christi noch aussteht“ (185). – Drei Appendices füllen die Seiten 201–261: 1. eine chronologische Tabelle zum Leben des hl. Maximus, 2. eine interessante Zusammenstellung und Interpretation von ‚Primatexten‘, 3. eine Übersetzung des Kommentars zum Vaterunser und der ersten Zenturie über Theologie und Ökonomie. Diese bisher wohl spekulativste Studie der Reihe „Théologie historique“ verdient das Interesse gerade auch der systematischen Theologen. Riou ist es u. E. gelungen, die „unheimliche Gegenwart“ (Balthasar) grundlegender Probleme des 7. Jhs. aufzuzeigen.

H.-J. Sieben, S. J.

Hammann, A. G., Jacques-Paul Migne – Le retour aux Pères de l'Église (Le Point Théologique 16). 8° (180 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Der Name Migne verbindet sich mit den beiden Reihen der Werke der lateinischen und griechischen Kirchenväter die bis heute das umfassendste und zugänglichste Corpus der christlichen Tradition darstellen. Der Todestag des Herausgebers jährte sich 1975 zum 100. Mal; aus diesem Anlaß fand im Mai in Chantilly bei Paris über Werk und Persönlichkeit Mignes ein Kongreß von Patristikern und Patrologen statt, zu dem Papst Paul VI. ein eigenes Würdigungsschreiben verfaßte (vgl. DC 72 [1975] 556–558). H., der heute die Patrologie Mignes weiterführt, unternimmt es in dem anzuzeigenden Band, Voraussetzungen und Bedingungen darzustellen, unter denen die mehr als 350 Bände der Patrologie um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts ediert wurden. Dadurch möchte er zugleich Bedeutung und Sinn dieser herausgeberischen Leistung angesichts zahlreicher Kritiken verständlich machen. – In der Einleitung (9–35) wird knapp die Überlieferung der schriftlichen Zeugnisse des Christentums bis in die Neuzeit nachgezählt. In sieben Kapiteln kann man darauf eine Charakteristik des letzten Jahrhunderts (37–50), eine Vorstellung von Mignes Lebensweg (51–70) sowie seiner Person (71–87) lesen, bevor H. näher auf frühere Sammlungen von Väterschriften (89–111), auf die Genese der beiden Patrologien Mignes (113–139), ihre Aufnahme in der Öffentlichkeit (141–152) und auf Folgerungen eingeht, die sich für uns heute aus der Geschichte Mignes und seines Werkes aufdrängen (153–165). Im Anhang sind ein Brief Mignes an seinen Mitarbeiter Kard. Pitra und Übersichten über die von ihm herausgegebenen Werke (über die Patrologie hinaus) abgedruckt. – So bietet der Band nützliche und nötige Hintergrundinformation, Nachdenkenswertes über den Sinn von Textausgaben für die Theologie und ein anschauliches Stück Geistesgeschichte des französischen Katholizismus. Daß der Verf. Werk und Person Mignes verteidigt, ist ihm um so weniger zu verdenken, als er auch die Kritik nennt. Diese Übersicht ist nützlich, und dafür ist H. zu danken. Gleichzeitig ist aber mit ihm zu wünschen, daß sein Versuch eine eingehendere und genau sichtende Studie anregt (vgl. 5).

K. H. Neufeld, S. J.

3. Moraltheologie

Guerber, Jean, Le ralliement du clergé français à la morale ligurienne; l'abbé Gousset et ses précurseurs (1785–1832) (AnalGreg Vol. 193). Gr. 8° (XX et 378 pp.) Roma 1973, Università Gregoriana. – In der gallikanischen Kirche, auch soweit sie dem Jansenismus widerstand, herrschte vom Ende des 16. bis zum ersten Drittel des 19. Jh. ein heute nicht mehr vorstellbarer moraltheologischer und pastoraler Rigorismus, der seinen Ausdruck vor allem darin fand, die sakramentale Losprechung aus einer Vielzahl von Gründen entweder zu verschieben oder überhaupt zu versagen und auf diesem Wege die Gläubigen vom Kommunionsempfang auszuschließen. In den 1830er Jahren trat ein Umschwung ein; mit einmal übernahm der französische Klerus die eine goldene Mitte einhaltende moraltheologische Lehre des hl. Alphons von Liguori und ging zu einer ihr entsprechenden pastoralen Praxis über. Wie es zu diesem Wandel kam und wie er sich vollzog, unternimmt der Verf. zu klären. Den durchschlagenden Erfolg führte *Tb. Gousset* herbei (damals Professor am Priesterseminar Besançon, zuletzt Erzbischof von Reims und Kardinal). Ohne umfangreiche und langwierige Vorarbeiten, die ihm den Boden bereiteten, wäre ein solcher Erfolg ganz und gar unerklärlich; sie haben sich aber ganz im Verborgenen abgespielt. Mit viel Mühe und Scharfsinn gelingt es dem Verf., viel von diesen, in der Hauptsache insgeheim von „ultramontanen“ Kreisen geleisteten Vorarbeiten aufzudecken und die Zusammenhänge zu entwirren, geht dabei aber selbst und führt seinen Leser mehr als notwendig auf verschlungenen Wegen. Im Ganzen ein historisch und theologisch hochinteressantes Thema. Leider wirkt das Übermaß der vielfach belanglosen Einzelheiten, auf die der Verf. eingeht, ermüdend; viele für den französischen Leser geläufige Bezugnahmen und Anspielungen sind für den Nicht-Franzosen, der sie nicht zu entschlüsseln vermag, eher verwirrend als geeignet, ihm ein wirklich lebendiges und farbenreiches Bild der Ereignisse, der geistigen Strömungen und der Personen zu vermitteln. Für eine knappe Zusammenfassung wäre man dankbar.

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

Curran, Charles E., *Politics, Medicine, and Christian Ethics. A dialogue with Paul Ramsey*. Gr. 8° (228 S.) Philadelphia 1973, Fortress Press. – Fragen der politischen und der medizinischen Ethik beschäftigen in zunehmendem Maße die Öffentlichkeit. Wie denken darüber christliche Theologen in anderen Ländern, vor allem in den Vereinigten Staaten, die an der Spitze der technisch-wissenschaftlichen Weltbeherrschung stehen und deshalb von diesen Problemen mit besonderer Dringlichkeit konfrontiert werden? In diesem Buch setzt sich ein bedeutender Moraltheologe von der katholischen Universität in Washington mit dem Denken von Paul Ramsey auseinander, dem protestantischen Ethiker, von dem gesagt wird, daß er mehr als jeder andere über solche Fragen geschrieben hat. Die Liste der aufgeworfenen Probleme ist beeindruckend: Der Staat in ethischer Sicht; Macht, Gewalt und multinationale Systeme; Kirche und Politik; gerechter Krieg heute; Rechtfertigung einer Revolution; Atomkrieg und Abschreckung; Kriegsdienstverweigerung; Abtreibung; Organtransplantation; medizinische Experimente; Definition des Todes und Grenzen der Pflicht zur Lebenserhaltung; Humangenetik – um nur einige Stichworte zu nennen. Diese hochaktuellen Fragen werden jeweils in der Form abgehandelt, daß C. zunächst die Position von Paul Ramsey darstellt und eine eigene Kritik daran anschließt. Dadurch soll zugleich ein Beitrag zum ökumenischen Dialog geleistet werden. – So viele wertvolle Gedanken und Anregungen man in dieser Diskussion findet, so bleibt doch ein gewisses Gefühl des Unbehagens: Ist das verwendete Instrumentarium der traditionellen (katholischen wie evangelischen) Theologie den aufgeworfenen Problemen überhaupt angemessen oder müßte nicht angesichts der gewandelten Wertsituation radikaler und grundsätzlicher gefragt werden? Beruht nicht die (gemeinsame) Verteidigung der deontologischen Methode in der Ethik insofern auf einem Mißverständnis, als auch in einer theologisch konzipierten Ethik die Frage nach der Erlaubtheit der Mittel in sinnvoller Weise gestellt werden kann und gegebenenfalls negativ zu entscheiden ist? Ramsey argumentiert sehr stark innerhalb des Rahmens der bestehenden Ordnung und könnte deswegen gelegentlich einer Ideologisierung des Bestehenden verdächtigt werden, weil er seine Stellungnahme nicht umfassend genug begründet. Aber auch sein katholischer Gesprächspartner arbeitet keine klare Gegenposition heraus, sondern beschränkt seine Kritik weitgehend auf Bemerkungen von der Art, daß er einige Akzente wohl etwas anders setzen würde, ohne seinerseits dies wirklich überzeugend zu begründen. Was hilft es aber, wenn über solche ethischen Fragen zwar eine gewisse Übereinstimmung zwischen den christlichen Theologen verschiedener Konfession erzielt wird, diese gemeinsame Ethik aber wegen ihrer Bindung an einige (nicht mehr allgemein anerkannte) Voraussetzungen nur noch wenig Einfluß auf das öffentliche Bewußtsein auszuüben vermag? W. Kerber, S. J.

Piegsa, Joachim, *Freiheit und Gesetz* bei Franz Xaver Linsenmann (Moraltheol. Studien, hist. Abtlg., hrsg. v. J. G. Ziegler, Bd. 2). Gr. ° (192 S.) Düsseldorf 1974, Patmos. – Nahezu lebenslang hat der Tübinger Moraltheologe F. X. Linsenmann um das Spannungsverhältnis von Freiheit und Gesetz in der Botschaft Christi und im Leben des Christen gerungen. Dieses geistige Ringen zeichnet P. sorgfältig nach, begnügt sich aber nicht mit der bloßen Berichterstattung des Historikers, sondern tritt auch selbst in die Sachfragen ein und setzt sich auch mit den Auffassungen seines Helden grundsätzlich auseinander. Das gilt insbesondere von Kap. II unter der Überschrift „Freiheit und probabilistische Kasuistik“ (84–131), worin Piegsa viel Eigenes bietet, leider jedoch ebenso wie Linsenmann selbst mit dem Probabilismus nicht recht klar kommt, woran allerdings die Probabilisten selbst einen guten Teil der Schuld tragen, indem sie ihre gute Sache oft so kläglich schlecht vertreten. Um der grundsätzlichen Bedeutung der Sache willen sei es gestattet, darauf etwas ausführlicher einzugehen, dies um so mehr, als Piegsa selbst, um auf den Grund der Dinge zu kommen, bis zu B. Medina zurückgeht, wobei er die bemerkenswerte Entdeckung macht, daß dessen Aussagen zum Teil anders lauten, als sie von Autoren, die sich auf ihn berufen, wiedergegeben werden. Viel schlimmer aber ist die unscharfe, manchmal geradezu fehlerhafte Wiedergabe der eigenen Lehre bei probabilistischen Autoren. Nur so konnte selbst ein Mann wie Linsenmann ein weitgehend verzerrtes Bild des Probabilismus gewinnen und zu der Meinung kommen, daß nach Soto „der

Probabilismus nur noch auf kleinliche und fast kindische Fragen anwendbar“ sei (94/5). Auf *quæstiones facti* (nur davon kann bei Soto die Rede sein) ist ein „Moralsystem“, gleichviel ob tutoristisch, probabilistisch oder (falls es das gibt) laxistisch in der Tat genau so wenig anwendbar wie ein Schraubenzieher zum Ziehen von Quadratwurzeln. Alle „Moralsysteme“ stimmen darin überein, daß sie sich einzig und allein auf den Fall einer *quæstio iuris* beziehen, nämlich den Weg zeigen wollen, wie die Frage zu beantworten ist: wie habe ich zu handeln, wenn die *quæstio iuris*, ob diese Handlung gut oder böse ist, *weder* durch *principia directa* (z. B. Diebstahl ist Sünde) *noch* durch *principia reflexa* (z. B. der nicht überführte Angeklagte ist mangels Beweises freizusprechen) mit Sicherheit entschieden, der dieserhalb bestehende Zweifel also *nicht behoben* werden kann? Bei „kleinlichen, fast kindischen“ Fragen des Alltags tritt dieser Fall kaum ein; bei den großen, schicksalschweren Entscheidungen des Staatsmanns (Atombombe), des großen Unternehmers, des Gewerkschaftsführers oder anderen Verbandsleiters ist das geradezu die *Regel*; obendrein sind es oft Entscheidungen, denen *weder* durch Nichtstun noch durch Auf-die-lange-Bank-schieben ausgewichen werden kann. Mit vollem Recht verweist hier der hl. Thomas auf die *Klugheit*; diese von ihm erteilte Weisung ist unüberholbar richtig. Das ungeheuerliche *Mißverständnis* ist dieses, als wollten die „Moralsysteme“ oder speziell der Probabilismus die Tugend der Klugheit *ersetzen*. Nichts wollen sie weniger als das! Sie wollen vielmehr den von der Klugheit zu vollziehenden Denkprozeß, genauer gesprochen den Abschluß dieses Denkprozesses, *formalisieren* oder in anderer Ausdrucksweise angeben, wie *logisch sauber* das Fazit der angestellten Überlegungen zu ziehen ist. Die probabilistische Lösung ist diese: *bleibt* ungeachtet der angestellten oder anzustellenden Bemühungen die *quæstio iuris*, ob diese zu tun *gut oder böse* ist, unentschieden („offen“), *dann* kann ich in einem *ersten* Schritt auf gute (ernsthafte, stichhaltige, einen *vir prudens* beeindruckende) Gründe hin mich für die Meinung entscheiden, sie sei *nicht* böse, und in einem *zweiten* Schritt auf Grund dieser von mir für richtig (!) gehaltenen Meinung, obwohl sie objektiv irrig sein kann, mir das für jede sittliche Handlung unerläßliche *sichere* Gewissensurteil bilden: *hier und jetzt*; d. i. bei diesem Sachverhalt und bei diesem meinem Erkenntnisstand, *darf* ich es tun. In nicht-formalisierter Weise denken und handeln m. E. alle einigermaßen gewissenhaften und mit einem Mindestmaß von Klugheit begabten Menschen so. Der Probabilismus ist gar nichts anderes, als die formalisierte Anwendung der Klugheit; der Vorschlag, ihn aufzugeben und zu der früheren Verfahrensweise zurückzukehren, bedeutet daher gar nichts anderes als die Rückkehr von der wissenschaftlich geschliffenen zur primitiven Verfahrensweise. Die *prudentia* ist nun einmal keine Willens-, sondern eine Verstandestugend; darum genügt guter Wille allein nicht, sondern es gehört dazu auch das *know how*; der Verstand bedarf methodischer Anleitung, wie er seine Überlegungen anzustellen hat; wie er sie zum guten Ende bringt, sagt ihm das „Moralsystem“, hier der Probabilismus. Auch Pięsa lehnt die vorgeschlagene „Repristinatio“ ab (128), aus anderen, ebenso triftigen Gründen allgemeiner Art. – Strenggenommen ist die Überschrift dieses Kap. II eine *contradictio in adjecto*. Der Sache nach haben Probabilismus und Kasuistik nichts miteinander gemein; ganz im Gegenteil: da, wo die Kasuistik mit ihrem Latein *am Ende* ist, wo sie die Antwort auf die *quæstio iuris*, auf die Frage nach der geltenden und anzuwendenden *Norm* schuldig bleibt, genau da setzt das „Moralsystem“, in unserem Fall also der Probabilismus, ein und gibt dem Mann der Praxis, der handeln und, um sittlich einwandfrei zu handeln, sich ein sicheres Gewissensurteil bilden, sich in seinem Gewissen entscheiden *muß* und dieser Entscheidung gar *nicht* ausweichen *kann*, genau das, was er dazu nötig hat, was dagegen die Gesetzesauslegung (Norminterpretation) *ex supposito* ihm nicht zu geben vermag. So in systematischer Sicht; geschichtlich gesehen besteht zwischen dem Elend der seinerzeitigen Kasuistik und dem Aufkommen der „Moralsysteme“ ein sehr enger Zusammenhang, und die vorliegende Arbeit ist ihrer Absicht nach ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie.

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

Kovács, Elisabeth / Roth, Gottfried, Anselm Ricker und seine Pastoralpsychiatrie 1824–1902/3 (Wiener Beitr. z. Theol., 41). 8° (144 S.) Wien 1973, Dom-Verlag. – Als Teilgebiet der Pastoralanthropologie, die sich um die anthropologischen Grundlagen und Voraussetzungen für die Heilssorge der

Kirche um den leidenden Menschen bemüht, sucht die Pastoralpsychiatrie in besonderer Weise die leibgeistige Dimension menschlichen Krankseins zu erfassen. Als Dienst der Theologie an der Psychiatrie ist sie zugleich auf deren empirische Ergebnisse und Theorienbildungen verwiesen, auf die sie sich stützen muß und die sie kritisch zu hinterfragen hat. – Die Anfänge der Pastoralpsychiatrie lassen sich im deutschen Sprachgebiet bis ins 19. Jh. zurückverfolgen. Zu jener Zeit vermuteten noch ernst zu nehmende Psychiater, daß laxer Moral und sündhafte Handlungen die Ursache von geistigen Erkrankungen sein könnten. So erklärte der Nervenarzt Heinroth (1773–1843): „Es gibt keine Geisteskrankheiten, außer da, wo ein völliger Abfall von Gott stattgefunden hat.“ Und ein Lehrbuch der Psychiatrie begann mit den Worten: „Irrsinn ist die Geißel, durch die der Zorn des Allmächtigen sündige Menschen trifft.“ Wenig später kam jedoch der Einbruch naturwissenschaftlicher Prinzipien in die Psychiatrie und damit ein radikales Umdenken: „Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten“ (Griesinger, 1845). Sie wurden als bloße Naturvorgänge definiert und klassifiziert. Der Kranke wurde zum anatomischen Substrat, dessen Lebensfunktionen mit biologischen Methoden exakt erfaßt werden sollten; die menschliche Persönlichkeit wurde aus dem Krankheitsbegriff ausgeklammert. Dieses Menschenbild glich insofern dem der damaligen Theologie, als diese dem Gehirn und dem menschlichen Leib einen nur instrumentalen Charakter für das Seelenleben zuschrieb. – In dieser Situation erschien 1888 die erste systematische Abhandlung einer Pastoralpsychiatrie, deren Verfasser der Wiener Pastoraltheologe Anselm Ricker war. Als Pastoralpsychiatrie definierte er den „systematischen Inbegriff jener Regeln und Vorschriften, welche der Seelsorger bei der Behandlung Geistesgestörter mit Rücksichtnahme auf die allgemeinen pastorellen Grundsätze zu befolgen hat“. Im Sinne des Psychiaters Griesinger meinte er zwar, „daß jede Seelenkrankheit eine leibliche Krankheit voraussetzt und nur in dieser wurzelt“. Zugleich setzte er sich damit jedoch von zeitgenössischen Psychiatern ab, die eine Identität von Gehirn und Seele annahmen. Die Seele sei eine geistige, d. h. von der Materie unabhängige Substanz, was Ricker damit begründete, daß „die Seele des Menschen geistige, d. h. sinnliche Eindrücke übersteigende Tätigkeiten vollzieht“, indem sie rein Geistiges – wie z. B. Gott und Freiheit – denke. – Dem Seelsorger, der sich um psychisch Kranke müht, empfahl Ricker Geduld und Langmut, Entschiedenheit und Festigkeit. Gerade durch verstehende Gespräche und Aussprachen könne der Patient wieder in eine Ausgeglichenheit gebracht werden – was an Methoden des heutigen Pastoral Counseling erinnert, das sich aus der Gesprächspsychotherapie entwickelt hat. – Es ist das Verdienst von G. Roth, der als Nervenarzt in Wien tätig ist und einen Lehrauftrag für Pastoralmedizin an der dortigen Universität hat, die Bedeutung Rickers auf die weitere Entwicklung der Pastoralpsychiatrie und -psychologie untersucht zu haben. Die Wurzeln der Pastoralpsychiatrie sieht R. schon in der Patristik und später besonders in den Unterweisungsbüchern der mystischen Theologie grundgelegt. Denn „jede ernsthafte und sachgerechte discretio spirituum, die die Eigenständigkeit religiöser Phänomene, deren theogene, dämonogene bzw. pathogene Verursachung respektiert, verlangt eine Abgrenzung zu abnormen und pathologischen Zustandsbildern und eine Aufdeckung uneigentlicher Motive“ (103). Während es aber in der Seelenführung um eine Unterscheidung zwischen echter und unechter Religiosität geht, will die eigentliche Pastoralpsychiatrie nach (!) einer diagnostischen Entscheidung praktische Hilfen für die Seelsorge geben. Allerdings kommt dabei auch eine Pastoralpsychiatrie nicht um die Frage nach echter und unechter Religiosität herum. Probleme um Schuld und Schuldgefühle tauchen jedoch bei Ricker noch nicht auf, sondern wurden erst in neuerer Zeit vor allem von der Pastoralpsychologie aufgenommen. Das mag vielleicht erklären, warum dem Werk Rickers keine besondere Wirkung beschieden sein konnte. – Wie der von E. Kovács vorgelegte Lebensabriß Rickers zeigt, lag dessen Stärke überdies in der praktischen Seelsorge, die er zwanzig Jahre vor seiner Lehrtätigkeit und später auch während dieser mit großem Einfühlungsvermögen und Erfolg ausübte. So bleibt die Auseinandersetzung R.s mit jeden Überlegungen Rickers, die sich auf das Wesen der menschlichen Seele und das Wesen der Geisteskrankheiten beziehen, notwendigerweise recht blaß, während die Darstellung der pastoralen Gedanken Rickers, die allerdings ausführlicher hätte sein können, auch heute noch interessant und lesenswert ist.

W. Ruff, S. J.

4. Soziologie

Uhl, Bernd, Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland 1945–1947 (Beitr. zu Wissenschaft und Politik, Bd. 11, hrsg. Konrad Adenauer Stiftung, Institut für Begabtenförderung). Gr. 8° (186 S.) Mainz 1975, v. Hase & Köhler. – Die recht nützliche Arbeit gibt einen guten Überblick über die unter dem Namen „christlicher Sozialismus“ oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“ unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg im deutschen Raum aufgetretenen Bestrebungen und Bewegungen. Nach dem Buchtitel würde man erwarten, es solle die ihnen allen gemeinsame „Idee“, ihr Grund- oder Kerngedanke, entwickelt und genauer untersucht werden; gemeinsam ist ihnen jedoch lediglich der gute Wille, vom christlichen Welt- und Menschenbild ausgehend und aus christlichem Impuls eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, die der sozialen Gerechtigkeit voll und ganz genüge tut, und damit zu erweisen, daß es dazu keineswegs erforderlich ist, einen mit dem christlichen Glauben unvereinbaren Sozialismus zu übernehmen. – Dargestellt werden der „christliche Sozialismus“ nach Eberhard Welty (61–92), der „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“ des Frankfurter Kreises (93–126) und der von der CDUD in der sowjetischen Besatzungszone unternommene, von der Besatzungsmacht unterdrückte Versuch eines „christlichen Sozialismus“ (127–151). Die Darstellung ist solid fundiert. Die von U. an Welty geübte Kritik vermag ich allerdings nur sehr eingeschränkt zu teilen; was er Welty vorwirft, sind keine revolutionären Extravaganzen, sondern ganz im Gegenteil traditionelles scholastisches Gedankengut, über das erst das 2. Vatikan. Konzil hinausgeschritten ist. – Der 7. und 8. Abschnitt (152–167) versuchen eine Gesamtwürdigung; sie enthalten einige kluge Gedanken sowie die in diesem Zusammenhang überraschende, an sich durchaus berechtigte Aufforderung an den politischen Katholizismus, „sein affektbeladenes und geschichtlich bedingtes Verhältnis zum Liberalismus auf geistigem, politischem und ökonomischem Gebiet endgültig (zu) klären“ (164). Leider erstreckt U. diese Klärung auf den ökonomischen Bereich und endet mit einer Apologie der „sozialen Marktwirtschaft“. – Wie unzureichend dagegen der politische Katholizismus, wenn man von einem solchen heute überhaupt noch sprechen kann, sich bisher mit dem Sozialismus auseinandergesetzt hat, zeigt das vom Vorsitzenden der Konrad Adenauer Stiftung dem Buch vorangestellte „Vorwort“, wonach der Sozialismus (also alles, was unter dem Namen „Sozialismus“ antritt) „säkulare Religion“ und als solche mit dem seinem Wesen nach „eschatologischen Christentum“ absolut unvereinbar, ein „christlicher Sozialismus“ also ein Unbegriff ist, nichtsdestoweniger aber nach dem 2. Weltkrieg „Realisierungschancen eines christlich motivierten Sozialismus“ bestanden, ja höher gestanden haben sollen, „als je zuvor“ (6). Wie diese beiden Aussagen miteinander vereinbar sein sollen, ist nicht zu ersehen. Ein solches Vorwort verstellt nur den Blick auf die vom Verf. gebotene sachliche Darstellung dessen, was sich 1945–1947 zugetragen hat.

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

Garcia Rubio, Alphonso, Evangelio y Liberacion; la Teologia politica latinoamericana (1960–1971). Excerpta ex dissertatione ad lauream. 8° (83 pp.) Alicante 1973. – Aus einer umfangreichen, bei der theologischen Fakultät der Pontificia Universitas Gregoriana eingereichten und von ihr angenommenen Dissertation wird hier ein Kapitel vorgelegt, das also wohl den wesentlichen Gehalt des Ganzen darbietet. Für den europäischen Leser ist es beeindruckend, wie bestimmt und selbstsicher der Verf. feststellt, die unter- oder minderentwickelten („peripherischen“) Länder Latein-Amerikas würden von den fortgeschrittenen (Europa, USA u. a. m.) nicht nur materiell ausgebeutet, sondern seien von ihnen auch geistig ganz und gar abhängig, und dies gelte auch von ihrem christlichen Glauben und von der mit ihm sich befassenden Wissenschaft, der Theologie, die infolge ihrer Abhängigkeit von der europäischen den Bedürfnissen Latein-Amerikas nicht zu genügen vermöge. An einigen Stellen schränkt G. R. diese Anklage auf die katholische Soziallehre ein; alsdann würde man bereitwillig anerkennen, daß die in den Ländern des alten Europa gewachsene Soziallehre mit den uns hier auf den Nägeln brennenden Fragen gerade genug zu tun hatte und daher für die drüben aktuellen

Fragen keine Lösungen bereithält. Insoweit aber ist die Soziallehre gar nicht Theologie, sondern angewandtes Naturrecht oder natürliche Ethik, worin Nicht-Christen, ja alle Menschen mit gesundem Menschenverstand und einigermaßen gutem Willen mit uns übereinstimmen oder mindestens übereinstimmen können. Dem Verf. geht es aber eindeutig um *echte* Theologie, ja um die *ganze* Theologie. Ihre Aufgabe sei es, die ungerecht bedrückte Bevölkerung Latein-Amerikas von dem äußeren und inneren Druck zu befreien und die in den inneren Verhältnissen der lateinamerikanischen Länder institutionalisierten Gewaltverhältnisse zu überwinden. Ganz unverkennbar schlägt hier eine wenn auch nicht unbedingt marxistische, so doch stark von Marx beeinflusste Sicht des Verhältnisses von Theorie und Praxis durch, der offenbar breite lateinamerikanische Kreise sich unkritisch verschrieben haben. – Völlig zutreffend sagt G. R., dem gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben unterentwickelter Länder die europäischen oder us-amerikanischen Praxen und Methoden aufzunötigen, führe zwar zu Modernisierung, aber nicht zu echter Entwicklung; eine solche müsse aus eigenen letzten Quellen schöpfen und lasse sich nur aus eigenem freiem Entschluß ins Werk setzen. In vorsichtiger Analogie gilt das gewiß auch vom religiösen Leben und vom religiösen Fortschritt, aber eben doch nur in engen Grenzen. Sich eine substantiell vom europäisch-us-amerikanischen Kapitalismus verschiedene Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung auf den eigenen Leib zuzuschneiden, steht Latein-Amerika selbstverständlich völlig frei; der christliche Glaube aber ist für alle Zeiten und alle Länder substantiell ein und derselbe, und daher hat auch die Theologie als die Wissenschaft von diesem Glauben es immer mit der einen und unwandelbaren Substanz dieses Glaubens zu tun. Der Verf. schießt also weit über das Ziel hinaus. Nichtsdestoweniger sollten wir Europäer keine Steine auf diese latein-amerikanischen Theologen werfen, die sich der schweren und gewiß nicht auf den ersten Anhub zu lösenden Aufgabe unterziehen, ihrer Kirche das geistige Rüstzeug zu erarbeiten, dessen sie bedarf, um in der *ihr zukommenden Weise* an dem offenbar unaufhaltsam in Gang gekommenen Prozeß der Verselbständigung und Befreiung teilzunehmen. Welche Art der Beteiligung der (hierarchischen) Kirche dabei zukommt, ist eine echt theologische Frage, die sich nur von dem Auftrag her beantworten läßt, den Jesus Christus seiner Kirche erteilt hat. Vielleicht käme es an erster Stelle darauf an, die Frage selbst richtig zu stellen. Die römische Bischofssynode 1971 hat gezeigt, wie weit wir noch von voller Klarheit oder gar Einigkeit entfernt sind. Die Problemlage kann aber hüben und drüben gar nicht so verschieden sein, daß wir nicht sowohl aus den beiderseits unvermeidlich unterlaufenden Fehlern als auch aus den allmählich erzielten Fortschritten wechselseitig voneinander lernen könnten.

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

Krahl, H e l f r i e d, Der sozialerzieherische Aspekt franziskanischer Geistigkeit (Franziskan. Forschungen, H. 26) (Erziehungswissenschaft). Gr. 8° (115 S.) Werl/Westf. 1974, Dietrich-Coelde. – Seine Arbeit, so schreibt der Verf., setze sich zum Ziel, „aufzuweisen..., daß die franziskanische Geistigkeit auch einen sozialerzieherischen Aspekt hat“ (103). Das bedarf jedoch überhaupt keines Beweises. Wenn franziskanische Geistigkeit oder Geist des hl. Franziskus das vollkommene Leben nach dem Evangelium in dienender Liebe zu Gott und zum Nächsten ist, dann ist das doch ohne weiteres die ideale Grundlage für alles Gute, was man Menschen antun kann, und wird sich daher ganz von selbst entfalten, sobald nur erst einmal das Verständnis für Sozialpädagogik sich erschlossen hat und das dringende Bedürfnis nach Sozialerziehung erkannt ist. – Informativ ist Kap. VII „Das soziale Feld im Lichte der neuen Regelerklärungen“ (74 ff.), insbesondere die dort als ein Beispiel mitgeteilten „neuen Satzungen der Kapuziner“ (76–80).

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

S p i e k e r, M a n f r e d, Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs (Abhandlungen z. Sozialethik, 7). Gr. 8° (296 S.) München-Paderborn-Wien 1974, Schöningh. – Statt „Neomarxismus“ hieße es im Buchtitel besser „marxistischer Revisionismus“, denn davon handelt das Buch, zunächst kurz vom *Bernsteinschen* Revisionismus um die Jahrhundertwende (24–41), sodann ausführ-

lich von der nach der Erschütterung durch den XX. Parteitag der KPdSU allenthalben einsetzenden, sehr viel tiefer greifenden Revision des gesamten Marxschen Lehrgebäudes (42 ff.). Besondere Aufmerksamkeit findet dabei der französische Revisionist *Garaudy*, der sozusagen als Paradigma dient, um darzustellen, wie die Revision, ausgehend von der Anthropologie (Wiederentdeckung des Individuums) über die Erkenntniskritik zu den politischen und sozio-ökonomischen Kernaussagen der Marxschen Lehre vordringt. Auf diese Weise gewinnt der Leser ausgezeichneten Einblick in die innere Folgerichtigkeit dieser Entwicklung. Allenfalls kann man zweifeln, ob die den Gegenstand der Revision bildende authentische Lehre des Meisters so eindeutig feststeht, wie der Verf. das offenbar unterstellt. So werden beispielsweise, wenn er die Verelendung des Proletariats als „Angelpunkt der Marxschen (er selbst schreibt allerdings: der marxistischen) Klassenlehre“ bezeichnet (154), marxistische Ökonomen widersprechen und belegen, daß Marx ernsthaft mit gewerkschaftlichen Erfolgen, mit steigender Lebenshaltung, ja sogar mit Ersparnisbildung (!) der Arbeiter gerechnet hat; ebenso gibt es Belege dafür, daß Marx die Verbindung von Revolution und Gewalt, die nach dem Verf. „für Marx, Engels und Lenin ein zentraler Bestandteil der Revolutionslehre war“ (159), nicht als zwingend ansah, er vielmehr in fortgeschrittenen Ländern auch eine gewaltlose Revolution für möglich gehalten hat u.a.m. – Was S. dartun will und in der Tat schlüssig nachweist, ist dieses, daß der Revisionismus, so tief er auch ging und so wesentliche Grundlagen des Marxismus als Weltanschauung er preisgab, dennoch auf keinen gemeinsamen Boden mit dem christlichen Offenbarungsglauben kam; was er sich unter christlichem Glauben vorstellt, ist jeden objektiven Gehaltes bar; dafür unterschiebt er den von ihm in seinen Sprachgebrauch übernommenen termini der theologischen Fachsprache, insbesondere der „Transzendenz“, einen völlig anderen, für unser Verständnis nichtssagenden Sinn. – Sein eigentliches Anliegen ist wohl die im Untertitel des Buches angedeutete Zweifelsfrage: ist ein *Dialog* zwischen katholischen Theologen und diesen Revisionisten *sinnvoll*, ja, ist er überhaupt *möglich*? Was er dazu ausführt, ist zwar m. E. bei weitem nicht so wohl gelungen wie seine Darstellung und Kritik des Revisionismus, aber es ist schlüssig und an seinem Ergebnis kommt man nicht vorbei. Solange die Revisionisten daran festhalten, den katholischen Teilnehmern am Dialog zuzumuten, eine Umdeutung des christlichen Glaubens, die diesen jeglichen realen Inhalts entleert, zu akzeptieren und zur Grundlage des Gesprächs zu machen, kommt die katholische Position überhaupt nicht ins Spiel und kann es daher auch zu keiner Konfrontierung der beiderseitigen Positionen kommen. Und was dabei herauskommt, wenn katholische Theologen sich auf ein solches Spiel einlassen, charakterisiert S. ebenso beißend wie treffend als „Soziologisierung der Theologie“ (236). Wir *müssen* zu einem echten Dialog kommen; dazu muß es aber jedem Partner freistehen, seine Position so zu vertreten, wie *er selbst* sie versteht, und muß jeder bereit sein, die Position des anderen *gelten* zu lassen, selbstverständlich nicht als wahr, wohl aber als *unverfälschten* Gegenstand des mit blanken geistigen Waffen auszutragenden Streites. Der Verf. wird mit Gegnerschaft zu rechnen haben, aber er verdient Dank für dieses Buch.

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

5. Kanonistik

Dolezalek, Gero, Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600. Materialsammlung, System und Programm für elektronische Datenverarbeitung. Materialaufbereitung: *Gero Dolezalek*, Aachen bis Paris und Vatikan; *Hans van de Wouw*, Paris bis Zwickau; *Christine Messmer*, Datenaufnahme auf Lochstreifen. 4 Bde. 8° (unpaginiert) Frankfurt 1972, Max-Planck-Institut für europ. RechtsGesch. (Computer-Ausdruck). – Das vorliegende „Verzeichnis der Handschriften zum Römischen Recht bis 1600“ gewinnt unvermittelt plastische Konturen, stellt man es Paul Koschakers „Europa und das Römische Recht“ oder den zehn Versuchen „Vom Römischen Recht“ Franz Wieackers gegenüber. Um jedoch Inhalt und Bedeutung des Verzeichnisses eindeutiger zu bestimmen, muß

zum Ausdruck gebracht werden, daß die Bibliographie zur Geschichte der juristischen Romanistik um ein bisher noch nicht vorhandenes, modernes und umfassendes Verzeichnis der Handschriftenquellen bereichert worden ist. – Die vier „grünen Bände“ enthalten noch etwas mehr, als der Buchtitel annehmen läßt. Im „tempus“-Register nennen sie als älteste Handschrift eine aus dem 2. Jh., nämlich „London British Museum, Papyrus 2585“. Auch die Kollationen, Abschriften und Notizen von Eduard Schrader, „Tübingen Mc 303, 304, 311, 321“, die in der Chronologie an letzter Stelle stehen, sind erst nach 1600 entstanden, sie entstammen dem 19. Jh. Dem Inhalt des Verzeichnisses hat G. Fransen sachkundige und ins einzelne gehende Aufmerksamkeit geschenkt. Seiner kompetenten Rezension ist kaum etwas nachzutragen (RevHistEcl 69 [1974] 805–808). Wir dürfen uns somit auf einige orientierende Hinweise beschränken. – Dem Anfang von Bd. III ist ein *Beibef* eingebunden. Es bringt „Benutzungshinweise“, „Zusatzregister für Handschriften mit Texten des Corpus Iuris Civilis“, „Kataloge zu Handschriften in mehr als einer Bibliothek“ und schließlich das „Verzeichnis der ausgewerteten Literatur“. Es ist paginiert (von S. 1–111), während die einzelnen Bände nicht paginiert wurden. Ein 8seitiges, loses *Beiblatt* faßt die praktischen Angaben des „Beihefts“ zusammen und führt in leicht verständlicher Art in das Lesen der Handschriftenbeschreibungen ein (mehrsprachige Ausfertigung!). – Das *Grundverzeichnis* füllt die beiden ersten Bände. In ihm werden die Hss zum Römischen Recht in alphabetischer Abfolge der Ortsnamen (Aachen bis Montserrat; Monza bis Zwickau) vorgelegt. Das „Beiheft“ bietet hierzu (4–15) Abgrenzung und Einzelheiten des Stoffes. Das Ausgangsmaterial bestand aus 15 000 Karteikarten. Es wurden 6794 Hss rezensiert. Diesem Kernstück galt die Hauptarbeit und das besondere Bemühen des Verf. Manuskripte, die eingesehen wurden, sind durch Sternchen vor der Ortsangabe gekennzeichnet. Soweit sie bekannt und notwendig sind, folgen die weiteren Angaben: Name der Bibliothek (Abkürzungen), jetzige und veraltete Signaturen, Provenienz/Kopist, Anzahl der Folia, Beschreibstoff, Höhe und Breite in mm, Herkunft nach Land und Ort, Bogenfaltung, Jahrhundert/Jahreszahl, Folia-Angabe für Beginn und Ende des Textes, Autorennamen, Titelangabe, Incipit, Explicit, Katalogverweisung und Literaturhinweis. – Den sachlichen Erfordernissen entsprechend wurden die Möglichkeiten der Computertechnik bei der Anfertigung der *Register* weitestgehend ausgeschöpft. Elf spezielle Verzeichnisse – technisch wären noch weitere möglich gewesen –, die sich auf die Bde. III und IV verteilen, schließen das „Grundverzeichnis“ auf. Im Bd. III gibt es deren sechs: Auctores, auctores (cognomina), possessores, tempus, origo-fasciula, scribae. Ihnen folgen im Bd. IV weitere fünf: Incipit, incipit II, explicit, explicit II, tituli. Der Wert dieser Register ist unschwer zu erkennen: Gleichzeitigkeit der Abfassung, Häufigkeit und Ausbreitung der Manuskripte zum Beispiel lassen sich vom Verzeichnis so weit ablesen, daß sich schnell der Ansatzpunkt für Einzeluntersuchungen ausmachen läßt, sagen wir etwa für den typischen Handschriftenbestand der Kathedralbibliotheken oder für einen Kanon der gängigen juristischen Manuskripte. – Sein Zustandekommen verdankt das Verzeichnis nicht zuletzt einer forschungsmethodischen Notwendigkeit. Die „grünen Bände“ konnten und sollten der Projektgruppe Legistik im Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte als bibliographische Handreichung für die (jetzt auslaufende) spezielle Glossatorenarbeit dienen. Sie haben die Erwartungen nicht enttäuscht. Ein Gegenstück zu Stephan Kuttners „Repertorium der Kanonistik 1140–1234“, nämlich das Ms eines „Repertorium der legistischen Handschriften 1100 bis 1250“, kann demnächst in Druck gehen. Ein Bericht über die Erfahrungen bei der Anfertigung des Verzeichnisses wurde von D. am 23. 8. 1972 in Toronto als Diskussionsbeitrag auf dem Vierten Internationalen Kongreß der klassischen Kanonistik vorgetragen: „Computers and Medieval Manuscripts of Roman Law“ (Bulletin of Medieval Canon Law 4 [1974] 79–85). Gelegentlich dieses Kongresses und einer weiteren Zusammenkunft im April 1973 wurde ein „General inventory of canon law manuscripts“ in die Planung aufgenommen. Das Kanonistische Institut der Univ. Freiburg/Brsg. (G. Fürst; H. Zapp) übernahm unter Mitwirkung des Berkeley-Instituts die Aufstellung einer vollständigen Bibliographie von Veröffentlichungen (Bücher, Kataloge, Artikel), aus denen alle über kanonistische Manuskripte vorhandenen Informationen gesammelt werden sollen.

Fachgelehrte wollen sich dann den zusammenhängenden Gebieten des bibliographierten Materials widmen. Das Verzeichnis soll in Anlehnung an die „grünen Bände“ elektronisch programmiert und verarbeitet werden (vgl. *G. Dolezalek*, Bibliographie mit Hilfe elektronischer Datenverarbeitung, in: *Datenverarbeitung in Steuer, Wirtschaft und Recht* 2 [1973] 66–73). Man kann nur wünschen, daß diesem Projekt Erfolg beschieden ist, da es die Manuskripte vom „Liber extra“ bis zum Konzil von Trient einschließlich erfassen soll (vgl. „Annual Report“, in: *Bulletin of Medieval Canon Law* 3 [1973] IX. XV–XVI). – Zunächst aber wird nun nicht nur die legistische Forschung, sondern der romanistische Zweig der Rechtsgeschichte schlechthin aus diesem vierbändigen Verzeichnis der Hss zum Römischen Recht Nutzen ziehen. Die Mühe dürfte sich lohnen, es von Zeit zu Zeit immer wieder durch Zusätze auf den neuesten Stand zu bringen. Dabei lassen sich auch jetzt noch vorhandene Unebenheiten glätten. Mit Bedauern nimmt man nicht selten im „Grundverzeichnis“ diejenigen Vermerke zur Kenntnis, die Manuskriptverluste anzeigen wie: verschollen, verbrannt 1944, noch vorhanden?

F. O. Busch, S. J.

Coing, Helmut (Hrsg.), *Handbuch der Quellen und Literatur zur neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*. I. Bd.: *Mittelalter (1100–1500)*. Die gelehrten Rechte und die Gesetzgebung (Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für europ. Rechtsgesch.). 4^o (XXIV u. 911 S.) München 1973, Beck. – Helmut Coing, dem bekannten Frankfurter Juristen, gelang es, im Rahmen des von ihm geleiteten Max-Planck-Instituts namhafte Kollegen für seinen Plan zu interessieren, Quellen und Literatur zur neueren europäischen Privatrechtsgeschichte in einem mehrbändigen Handbuch bibliographisch, im weitesten Sinn des Begriffs, zu erfassen, systematisch aufzugliedern und zu ordnen und sie kritisch zu kommentieren. Der erste Band dieses der juristischen Quellenforschung zugeordneten Standardwerks liegt bereits vor. Er hält, was sein Titel verspricht, und ist ein Instrument auch für die Forschungsarbeit der Kirchenrechtsgeschichte, da insbesondere auch die wechselseitigen Beziehungen zwischen Legistik und Kanonistik zur Darstellung kommen. Anlaß also, die Leser dieser Zeitschrift darauf aufmerksam zu machen. – C. beschreibt in der Einleitung den Plan des Werks und die allgemeinen Grundlagen der mittelalterlichen Rechtentwicklung, um im Anschluß daran im 1. Tl. des Handbuchs („Wissenschaft“) die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm zu erörtern. Es folgen die Abschnitte über die legistische Literatur der Glossatorenzeit (Peter Weimar), über die der Kommentatoren und die zur Ausbreitung des gelehrten Rechts (Norbert Horn), über die kanonistische Literatur und diejenige zum Zivilprozeß (Knut Wolfgang Nörr). – Der 2. Tl. („Institutionen“) umfaßt die Quellen zu den grundlegenden Institutionen der europäischen Länder (Gunter Gudian), die zur gelehrten Gerichtsbarkeit der Kirche (Winfried Trusen) und solche zum öffentlichen Notariat (Armin Wolf). – Im 3. Tl. („Gesetzgebung“) werden die Gesetzgebung der entstehenden Territorialstaaten (Armin Wolf), die Quellen des Handelsrechts (Hansjörg Pohlmann) und die Entwicklung des *Corpus iuris canonici* (Knut Wolfgang Nörr) behandelt. – Im 4. Tl. („Rechtsprechung“) sind, unter Verwendung der hinterlassenen Materialien von Carl Blell, die Rechtsprechungssammlungen der mittelalterlichen Rota (Geschichte; *Decisiones*) dargeboten (Gero Dolezalek/Knut Wolfgang Nörr). – Die Anmerkungen am Fuß der Seiten sowie die Personen-, Sach-, Initia- und Handschriftenregister sind technisch gut gearbeitet und befriedigen. Ebenso können die typographischen Unterschiede bei der Gestaltung der optisch zu differenzierenden Text- und Literaturabschnitte als durchaus geglückt bezeichnet werden. – Alles in allem: Ein Werk, das trotz der Vielzahl der Mitarbeiter wie aus einem Guß wirkt (zweifelloso das Ergebnis des kritisch durchdachten Gesamtkonzepts ausgesprochen aktueller Prägung). – Die Quellen und die Literatur zur Neueren Zeit der europäischen Privatrechtsgeschichte (1500–1800) sollen demnächst erscheinen, und zwar auf mehrere Bände verteilt, und darauf folgen ebenso die des 19. Jh. (1815–1914). Man darf diese Fortsetzung mit einiger Spannung erwarten und wünschen, daß damit der Sinn für grundlegende Quellenarbeit nicht nur in der Rechtsgeschichte neue Impulse erhält und daß die noch ausstehenden Bände in ihrem methodisch-kritischen Anspruch dem des ersten Bandes in nichts nachstehen.

F. O. Busch, S. J.