

Umschau

1. Bibelwissenschaft

Wildberger, Hans, Jesaja (Bibl. Kom. AT, X, 8). Gr. 8° (577–656 S.). Neukirchen-Vluyn 1975, Neukirchener Verlag. – Zu den früheren Lieferungen vgl. TheolPhil 43 (1968) 304; 44 (1969) 295 f.; 48 (1973) 276–278; 50 (1975) 609 f. Die vorliegende Lieferung, die sich würdig an die vorausgehenden anschließt, enthält die Kommentierung von Jes 14, 28–32, behandelt dann hauptsächlich den Moabspruch von 15, 1–16, 14 und bringt noch den größeren Teil der Auslegung von 17, 1–11. Eingehende Beschreibung der immer sorgfältig begründeten Entscheidungen des Verf. ist an dieser Stelle nicht angebracht. Doch ist von Interesse, daß W. entgegen seinen sonstigen Neigungen nicht auf der (substantiellen) Jesajani-tät von Jes 15–16 besteht. Im übrigen rechnet er mit mehreren literarischen Einheiten. Die Abschnitte 15, 1–4 und 15, 5–8 könnten von einem Anonymus der Zeit Jesajas stammen und den Überfall der Gidirija auf Moab beschreiben; doch können sie sich ebenso gut auf irgendein Ereignis der späten Königszeit beziehen. Ob die Abschnitte 16, 6–7 und 16, 8–11 mit derselben Situation in Verbindung zu bringen sind wie 15, 1–8, möchte W. eher verneinen. Nachträge sind 15, 9; 16, 1.3–5; 16, 2; 16, 12 und 16, 13–14, die der Verf. von Jer 48, der bei Jes 15–16 Anleihen macht, noch nicht gekannt haben soll. Nur in den Nachträgen nehmen die Aussagen den Charakter einer Gerichtsdrohung an (15, 9; 16, 2.12.13 f.), während der ältere Bestand nach W. eine Schilderung aktuellen Geschehens ist. Deshalb schließt W. auch die eschatologische Deutung aus, die er jedoch für den eingeschobenen Königstext 16, 1.3–5 in Anspruch nimmt. Hier weicht er aufgrund guter Beobachtungen von der in Jes 7–11 vertretenen Situierung der Königstexte ab. Die Beobachtungen (vgl. 604; 620 f.; 622 ff.) legen m. E. sogar eine vom empirischen oder auch „messianischen“ Königtum absehbare rein theokratische Deutung nahe. – W. informiert zu eingehend über die schwierige Forschungslage bezüglich Jes 15–16, als daß er eine falsche Sicherheit vortäuschen wollte. Folgende Grundpositionen könnten anfechtbar erscheinen: Der Moabspruch als Reflex aktuellen Geschehens, nicht als Drohung; die damit zusammenhängende Einschätzung der geographischen Angaben; die gesonderte Ortsbestimmung für 16, 1.3–5; die Unterbewertung der redaktionellen Signale in den „Zusätzen“, die zum mindesten das Endprodukt zu einer (eschatologischen) Drohung machen. – Zu 17, 1–11 ist jetzt schon zu fragen, ob 17, 12–15 aus der komplexen redaktionellen Einheit ausgeschlossen werden darf, obwohl es in der Perspektive dessen liegen kann, der die Eschatologisierung in 17, 4.7–9 vorgenommen hat. – Kleine Versehen, die in der 2. Aufl. verbessert werden können: S. 581, Z. 7 v. u.: Dt 8,15; S. 628, Z. 21 v. o.: lies *bbkj* statt *bbnj*; S. 633, Z. 9 v. u.: Der Beitrag von R. de Vaux ist durch neuere Arbeiten desselben Verfassers zu ersetzen, besonders durch die postum erschienene *Histoire Ancienne d'Israël*; S. 638, Z. 9 v. o.: lies das suff. *-ännü*; S. 645, Z. 23 v. o.: neben Jer 7, 33 vor allem Dtn 28, 26. J. Becker, s. s. c. c.

Rücker, Heribert, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter TheolStudn, Bd. 30). Gr. 8° (XXXII u. 168 S.) Leipzig 1973, St. Benno-Verlag. – Das Thema ist hier zum erstmaligen Gegenstand einer monographischen Untersuchung. Die Arbeit verrät Vertrautheit mit allen zur Sache gehörenden Fragestellungen der Forschung und ist bibliographisch entsprechend vollständig. Der Ausgewogenheit der Darstellung entspricht die nüchterne – bisweilen fast etwas ungelenk wirkende – Sprache. Zu den wichtigsten Ergebnissen gehört die Erkenntnis, daß die Begründungen überwiegend von dem jeweiligen größeren redaktionellen Zusammenhang bestimmt sind (Deuteronomium, Heiligkeitsgesetz, Priesterschrift, Bundesbuch, Ex 34). Man findet daher die Eigenart der genannten

größeren Einheiten in den Begründungen wieder. Der Wert der Arbeit liegt jedoch mehr in der umfassenden Darbietung des Themas als in überraschenden exegetischen Beobachtungen. Die Versuchung, durch die Beschäftigung mit dem Thema gültigere literarkritische und traditionskritische Positionen zu beziehen, hat den Verf. offenbar nicht gelockt. Das ist bei einer Untersuchung dieser Art verständlich, ja üblich. Nur fühlt sich der Fachexeget durch eine gründliche und geordnete Darlegung dessen, was er – weniger distinkt – schon weiß, nicht sonderlich angesprochen. Die Arbeit ist denn auch mehr eine dankenswerte bibeltheologische Bestandsaufnahme, etwa für eine biblisch orientierte Moraltheologie. Man kann sich eine gefällige Präsentation des Inhalts ohne fachexegetischen Ballast vorstellen. – Bei den Ausführungen über *jš'* in Ex 23, 15 und 34, 18 (S. 41, Z. 5–8) scheint mitzuschwingen, daß die genannten Stellen nicht deuteronomistisch sind. Sie unterscheiden sich m. E. nicht von denen des Dtn, wo aus Gründen, die auch für Ex 23, 15 und 34, 18 gelten, neben dem Hifil auch das Qal vorkommt (vgl. ebd. Z. 14–19). – Zum Begriff des Jahwe-Fürchtens im Dtn (vgl. Anm. 498) darf auf J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Rom 1965, verwiesen werden. – Die Begründungen der ersten Gebote des Dekalogs werden in einem Anhang behandelt (105–109). Ob eine Begründung deuteronomisch oder vordeuteronomisch ist, kann m. E. ohne ganz umfassendes Eingehen auf die literar- und traditionskritischen Probleme des Dekalogs nicht beurteilt werden. – Die Druckfehler sind im allgemeinen nicht störend (S. 9, Z. 7 v. u. fehlt eine Zeile; S. 43, Z. 19 lies Micha statt Mischaël; Anm. 487 lies ein arabisches „sin“ statt eines griechischen „my“). Die Verneinungspartikel *l'* des Prohibitivs wird konstant (S. 5; 30; 32; 33; Anm. 7) *kw* geschrieben. J. Becker, s. s. c. c.

Thurén, Jukka, *Das Lobopfer der Hebräer. Eine Studie zu Hebräer 13* (Acta Academiae Aboensis, Ser. A Humaniora Vol. 47 nr 1). 8° (272 S.) Åbo 1973, Åbo Akademi. – Fast ohne Echo blieb bisher die Untersuchung des Finnen J. Thurén, obwohl sie in deutscher Sprache veröffentlicht wurde. Sie stammt aus der Schule von Rafael Gyllenberg, der sie noch als Emeritus betreut und angenommen hat (3). Der Verf. kann bei diesem aktuellen Thema auf eigene Publikationen kleineren Ausmaßes zurückgreifen, wodurch er mit größerer Sicherheit und mit besserem Überblick ans Werk gehen konnte; denn auch nach den wichtigen Arbeiten zum Hebräerbrief, die wir u. a. A. Vanhoye, Fr. J. Schierse, O. Michel und O. Hofius verdanken, bleiben zahlreiche theologische Motive und Argumentationsweisen des Hebr geheimnisvoll und undurchsichtig. Daher geht Th. in der Einleitung einigen Problemen der Hebr-Forschung nach; in umrißhafter Kürze resümiert er die Ergebnisse theologischer Monographien von E. Grässer, G. Theißen, B. Klappert, A. Vanhoye, O. Hofius und Fr. Schröger, die aber nur – und darin zeigt sich eine erste folgenschwere Beschränkung – den Zeitraum von 1964–1972 berücksichtigen. Hierauf referiert er mehrere Entwürfe, die O. Michel, Fr. J. Schierse, W. Nauck, R. Gyllenberg und A. Descamps unternommen haben, vorerst noch ohne rechte Einordnung und Kritik. Unter der Überschrift „Das Rätsel von Hbr 13“ (49) umreißt Th. seine Ausgangslage, auf der seine weiteren Überlegungen fußen: „Die Einheitlichkeit des Kap. (scil. 13) und seine Zugehörigkeit zum Ganzen gilt... allgemein als bewiesen“ (50). Ob Kapitel 13 als ein Anhang, Appendix, Postskript oder Ausklang bezeichnet werden kann oder ob es sich eher an das Vorangegangene harmonisch anschließt, bleibt offen und zunächst unbeantwortet. Die Forschungslage erscheint zu kontrovers, als daß vorschnelle Eindeutigkeiten postuliert werden könnten. Ebenso abwartend verhält sich Th. angesichts der Alternative „Hbr 13 Entfaltung von 12:28 oder Schlüssel des ganzen Schreibens?“ (53). Auf der Grundlage dieser Vorgegebenheiten formuliert Th. dann das Thema seiner Arbeit: „Wir müssen also zunächst auf eine Gesamtdarstellung der Kulttheologie Hb:is verzichten und in der vorliegenden Arbeit nur Hbr 13 unter die Lupe nehmen“ (55). Dieser selbstgewählte Verzicht auf das Ganze des Briefes zieht verhängnisvolle Konsequenzen nach sich, die den Gang der Untersuchung bis zum Ende belasten. Das Detail läßt sich ja erst vom es umrahmenden Ganzen verstehen und gültig einordnen und nicht umgekehrt. Weiterhin zielt Th. darauf ab, die Vermutung von O. Michel (Hebr 13 als Entfaltung von Hebr 12, 14, 28) und von F. V. Filson (Hebr 13 als Schlüssel des gesamten Briefes) miteinander zu verbinden (56). – Der Hauptteil

bietet eine sorgsame Gliederung von Hebr 13 im Licht der Paränesen ntl. Briefliteratur. Th. scheut keine Mühe, alle möglichen Parallelen und Anspielungen aus verwandten ntl. und atl. Texten zu sammeln und eine eventuelle Abhängigkeit zu erwägen. Darüber hinaus zieht er außerkanonische Quellen in schier unüberbietbarem Ausmaß heran: die Handschriften der Gemeinde von Qumran, allgemein frühjüdische Texte, Sprüche der Rabbinen, Auszüge aus Philon und Flavius Josephus, das Testament der zwölf Patriarchen, Apokalypsen, die Oden Salomos, die Syrische Didaskalie. Selbst ein Teil der Apostolischen Väter fehlt nicht. Man wird Th. für diese materialreiche, wirklich imposante Zusammenstellung dankbar sein müssen; sie weitet den Blick für die Fülle gemeinsamen Gedankengutes in frühchristlicher Zeit und läßt gegenseitige Annäherungen erkennen. Unbeschadet dessen kann in vielen Fällen eine tatsächliche literarische Abhängigkeit nicht ausgemacht werden, mag die sprachliche Nähe auch noch so sehr Klarheit und Evidenz vortäuschen (163, 240 u. ö.). Ein solcher Befund geht nicht zu Lasten des Verf., er offenbart aufs neue das Rätsel, das uns der Hebr auch weiterhin zu lösen aufgibt. – Th. kommt zu folgenden Ergebnissen: Die Leser des Hebr sind zwar zum größten Teil geborene Heiden, aber im Herzen und im Bekenntnis Juden geblieben, wahre Juden, denen die Tür zum christlichen Glauben geöffnet worden ist (248). Speziell zum 13. Hebräerbriefkapitel hält Th. folgendes fest: „Hbr 13:1–21 kann . . . ohne Schwierigkeit als Entfaltung des in 12:28 angeschlagenen Themas ausgelegt werden: das Kapitel ist eine systematisch aufgebaute Ermahnung, einen wohlgefälligen Gottesdienst zu feiern“ (234). Hiermit lehnt sich Th. eng an das Resultat von O. Michel an. Das 13. Kapitel werde insbesondere durch den theologischen und kultischen Terminus ‚Bekenntnis‘ zusammengehalten und zu einer Einheit verschmolzen (235–237). Das Lobopfer der Hebräer, vom dem Hebr 13, 15 f. die Rede ist, umschließt sowohl die Eucharistie als auch die Koinonie; beides setzt und fordert sich gegenseitig – eine gelungene Synthese, der auch *G. Bornkamm*, Das Bekenntnis im Hebräerbrief (Studien zu Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze II [München 3 1970] 196 und *H. Schlier*, Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes (Cath 27 [1973]) 220 zustimmen, ohne daß sie eigens genannt sind. Schließlich stellt Th. „Homologie und Koinonie als zentralste Äußerungen des wahren Glaubens“ (246) heraus, die sogar über Hebr hinaus in der gesamten Urgemeinde diese Mitte innegehabt hätten, eine Position, die noch besser begründet werden müßte, um allseits befriedigen zu können. – Der Wert dieser umfangreichen Studie besteht vor allem in den reichhaltig herangezogenen Quellen der frühchristlichen Epoche sowie auch in der beinahe umfassenden Literaturdarbietung, wobei die deutschen Autoren mit Vorrang zu Wort kommen. Der Verf. hält sich von extremen Meinungen frei, wie sie etwa von Fr. Schröger bezüglich des Herrenmahls in der Hebräerbriefgemeinde (82 Anm. 293) oder von F. V. Filson bezüglich der zentralen Stellung von Hebr 13 (54 f., 183) geäußert worden sind. Auf der anderen Seite hätte man sich eine größere Selbständigkeit im Umgang mit den Quellen und der Literatur gewünscht (51–54 u. ö.), einen größeren Überblick, als es der kurze Zeitraum von 1964 bis 1972 zu leisten imstande ist, einen Ausgang vom Brief als ganzem, der nicht künstlich auseinandergerissen werden darf. Der insgesamt flüssige Stil verdient Anerkennung, nur wenige orthographische Fehler sind stehengeblieben. H. M o 11

Müller, Ulrich B., Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde (Stuttgarter Bibelstudien, 77). 8° (79 S.). Stuttgart 1975, Kath. Bibelwerk. – Vielleicht führt der Titel dieser kleinen, wertvollen Studie etwas in die Irre. Es handelt sich im wesentlichen um eine Untersuchung von Joh 1, 14, 16 als Zugang zu einer Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde, zumal in ihrem Frühstadium. Aber gerade als Einzelbeitrag wird das Bändchen von M. begrüßt werden, um so mehr, als es ein wenig mehr Licht auf das undurchdringliche Dunkel wirft, in dem noch immer die Vorgeschichte des sog. Logoshymnus im JohEv liegt. M. versucht zunächst Joh 1, 14, 16 als „ein Zeugnis der johanneischen Gemeindefradition“ zu bestimmen (13–47). Die Verse 14 und 16 gehören nach M. weder zum Logoslied von Joh 1, 1, 3 f. (10) 11–12b, noch sind sie Zutat des Evangelisten (E. Käsemann) oder der „johanneischen Redaktion“ (G. Richter, H. Thyen). In ihnen hat sich vielmehr – nach Abzug der johanneischen Zeile Joh

1, 14c: „die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater“ – ein hymnisches Fragment erhalten, das dem Evangelisten aus seiner Gemeindefradition vorgegeben war. Theologisch steht dies Fragment der Christologie der „Zeichenquelle“ nahe, insofern es (wie Joh 2, 11; vgl. 11, 4.40) einen Zugang zur Herrlichkeit des Christus durch das „Schauen“ vermittelt, und zwar schon des irdischen Christus, ohne daß von seinem Heilstod die Rede wäre oder seine Herrlichkeit damit, wie beim Evangelisten, verbunden würde. Die „Herrlichkeit“ Jesu scheint für das Fragment vielmehr aus der irdischen Erscheinung Jesu hervorzugehen, zumal seinen Wundertaten, was das Fragment einerseits in die Nähe zum Logoslied des JohEv, andererseits aber auch zu den vorjohanneischen und -markinischen Wundergeschichten bringt. Gerade der Vergleich mit den (vor)synoptischen Wundergeschichten zeigt, daß es in den „Chorschlüsseln“ ein „wir“ der Gemeinde gibt, die Gottes Großtaten im Wundertäter Jesu preist. Dasselbe „wir“ kommt auch in Fragmenten wie 2 Tim 2, 11–13 oder Phil 3, 20 f. zum Ausdruck, wo es ebenfalls nicht auf Gottes Heilstat in Jesu Tod und Auferstehung bzw. Erniedrigung und Erhöhung, sondern auf die Begegnung der Gemeinde mit dem sichtbar erschienenen Gottessohn bezogen ist. Durch diesen „Wir“-Stil unterscheidet sich Joh 1, 14.16 schon formal von den auf den Logos bezogenen „Er“-Aussagen und Titelprädikationen des ersten Logosliedes im Johannesprolog. – In einem zweiten Hauptteil versucht der Verf., dem gewonnenen Christusbild des Fragmentes dasjenige des Evangelisten gegenüberzustellen. Der entscheidende Fortschritt besteht beim Evangelisten darin, daß er sowohl über unser Fragment und die Semeiaquelle wie über den vorjohanneischen Passionsbericht hinaus die Herrlichkeit Jesu an das Passionsgeschehen bindet, d. h. an die „Erhöhung“ Jesu am Kreuz. Das konnte freilich zur Gefahr einer Entleerung des wahren Menschseins und Leidens und darum auch des Sühnedankens führen. Dieser Gefahr wird nach M. im Ersten Johannesbrief begegnet, wovon im dritten Hauptteil die Rede ist. – Der Wert der vorliegenden kleinen Studie scheint mir in der besseren formalen und inhaltlichen Einordnung von Joh 1, 14.16 zu liegen. Der Zusammenhang mit der ähnlichen, gleichfalls vorjohanneischen Christologie der Zeichenquelle wird deutlicher, ebenso derjenige mit anderen urchristlichen Liedern und Akklamationen im „Wir“-Stil. Im Endstadium wird die Christologie und Soteriologie von 1 Joh in Auseinandersetzung mit den hier schlummernden Gefahren verständlicher. Freilich bleiben zum Schluß doch einige Fragen. Die religionsgeschichtliche Einordnung des Fragmentes von Joh 1, 14.16 scheint etwas zu exklusiv in den hellenistischen Bereich zu verweisen, unter Vernachlässigung der atl.-jüdischen Tradition. So erscheint dem Rezensenten das Auseinanderreißen von $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ und $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\alpha$ in Joh 1, 14e und die traditionsgeschichtliche Rückverfolgung beider Elemente getrennt in einen angenommenen hellenistischen Hintergrund hinein gewaltsam. Man kann diese Stelle nicht ohne Auseinandersetzung mit der Theophanie und Gottesprädikation von Ex 34 verstehen und interpretieren. Statt der Studie von Wetter über den hellenistischen Gebrauch aus dem Jahre 1913 hätte hier doch die Studie von M.-É. Boismard, *Le prologue de Saint Jean* (Paris 1953) berücksichtigt werden müssen, die der Mose-Christus-Antithese in Joh 1, 14–18 näher nachgeht. Hier meldet sich eine weitere Frage: Ist der Unterschied zwischen der hellenistisch gedeuteten Christologie des rekonstruierten Liedes und der des Evangelisten so groß, wie er in M.s Studie erscheint? Oder gibt es eine größere Einheit innerhalb von Joh 1, 14–18? Eine dritte und letzte Frage betrifft die Einheit des gesamten Johannesprologs: Wenn wir mit M. statt eines einzigen nun zwei Logoslieder annehmen, ist es ein Zufall, daß wir solche Lieder nur in der johanneischen Gemeinde finden (abgewandelt nur noch in 1 Joh 1, 1–4), oder haben nicht doch diejenigen Exegeten recht, die wenigstens in einem Falle den Logostitel im Johannesprolog dem Evangelisten selber zusprechen (wie etwa H. Zimmermann für Joh 1, 1)? Hier wird die Diskussion noch weitergehen müssen.

J. Beutler, S. J.

Fischer, Günter, *Die himmlischen Wohnungen. Untersuchungen zu Joh 14, 2 f.* (Europ. Hochschulschriften, R. XXIII, Theol., Bd. 38). 8° (V+366 S.) Bern-Frankfurt 1975. Lang. – Das Wort Jesu vom „Haus seines Vaters“ und den „vielen Wohnungen“, die er für sie bereithält, sowie von seinem erneuten „Kommen“ und „Zusichholen“ der Jünger in Joh 14, 2 f. gehört zu den schwierigsten Stellen, nicht nur innerhalb der joh Abschiedsreden, sondern innerhalb des Johannesevangeliums

insgesamt. Eine neuere Monographie fehlte, und so ist die sorgfältige Arbeit Fischers, in der Würzburger Schule R. Schnackenburgs entstanden, schon aus diesem Grunde als Gewinn zu begrüßen. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste behandelt Joh 14, 2 f., vor allem auf der redaktionellen Ebene, obwohl die Abfolge der Methodenschritte hier nicht ganz deutlich wird. Er trägt den Titel: „Das Logion von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters“. Joh 14, 2 f. wird hier als selbständiges Logion erarbeitet, das stark die Züge johanneischer Redaktion trägt. Besonders gelungen ist hier der Nachweis, daß das umstrittene „Wäre dem nicht so, hätte ich dann zu euch gesagt: Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten?“ eine Redeform ist, die ganz in Stil und Gedanken des Vierten Evangeliums hineinpassen. Bemerkenswert sind auch die Untersuchungen zu ὑπάγω πορεύομαι. Während das erste Verb stärker die Trennung hervorhebt, scheint das zweite stärker den positiven Sinn des „Hingehens“ im Interesse der Jünger zu haben. – Gegenstand des 2. Teils ist „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Logions“ von den vielen Wohnungen im Hause des Vaters. Nacheinander geht F. den gesamten verfügbaren literarischen Hintergrund des NT ab, vom AT über die jüdische Apokalypthik, die Qumrantexte, die jüdisch-hellenistischen Autoren einschließlich Philons von Alexandrien und die Rabbinen bis zum NT außerhalb des Johannes-evangeliums und schließlich den erschlossenen gnostischen Texten. Trotz der großen Bedeutung, die vor allem in den Texten der mandäischen Gnosis den „Škinas“ der Erlösten im himmlischen Bereich zukommen, sollte man nach F. doch in diesen gnostischen Texten nicht die eigentliche Erklärung für den Vorstellungshintergrund der Joh „himmlischen Wohnungen“ sehen. Es scheint, daß innerhalb der mandäischen Gnosis die Vorstellung von den himmlischen „Häusern“ und „Wohnungen“ eher sekundär, d. h. dem Judentum entlehnt ist. Sie würde also aus jener Urform des Mandäismus stammen, die aus dem Westen kommt und ihre Wurzeln noch im Judentum hat, ohne daß die von himmlischen Uthras bewachten „Škinas“ der Erlösten einen wesentlichen Teil des gnostischen Mythos als solchen ausmachen. – Innerhalb des Judentums scheint es vor allem die apokalyptische Schicht zu sein, zu der die stärksten Verbindungslinien bestehen. Die jüdische Apokalypthik kennt sowohl das „Wohnen“ und die „Wohnungen“ als „Verheißungselemente der Endzeit“ wie die „himmlischen Wohnungen“ der Zwischenzeit, in denen die Seelen aufbewahrt werden oder die Entrückten bzw. Auserwählten bereits das Paradies gefunden haben. Das rabbinische Judentum baut diese Vorstellungen aus, indem es für die Gerechten wie für die Ungerechten unterschiedliche „Wohnungen“ im Jenseits annimmt, die den einen wie den anderen entsprechend ihren Verdiensten oder Verfehlungen zuteil werden. Die Bedeutung des hellenistischen Judentums besteht vor allem darin, daß es den Zusammenhang zwischen dem Betreten der himmlischen Wohnungen und dem Tod des Menschen herausarbeitet. Die „himmlischen Wohnungen“ werden zur Metapher des ewigen Lebens der Gläubigen bei Gott. Hier sind wir nicht weit von der Vorstellung des Johannes entfernt. Innerhalb des NT kommt unserer Stelle Lk 16, 9 am nächsten. – Der 3. Hauptteil untersucht „Joh 14, 2 f.“ als „Teilaspekt der johanneischen Eschatologie“. Dieser Teil ist vor allem jener Umarbeitung gewidmet, die die urchristliche Wiederkunftserwartung in Joh 14, 2 f. durch den Johannesevangelisten erfährt. Außerchristliche Vorstellungen kommen hier nicht mehr in den Blick. Im ganzen überzeugend führt F. den Nachweis, daß Johannes hier bereits von einem „Kommen“ Jesu für den Glaubenden redet, das dem Gesamt seiner sonstigen Theologie und Eschatologie entspricht. Dieses Kommen Jesu vollendet sich für den Glaubenden im persönlichen Tod. – Die Stärke der Arbeit F.s dürfte vor allem in ihrer reichen religionsgeschichtlichen Dokumentation zu den Bildern vom „Haus des Vaters“ und den „himmlischen Wohnungen“ in Joh 14, 2 liegen. Eine so umfangreiche Materialsammlung ist bisher noch nicht vorgelegt worden. Freilich wird auch hier die Einzelforschung weitergehen und sich etwa bei den Qumrantexten nicht mit einer Auswertung der Ausgabe von E. Lohse oder bei den rabbinischen Texten nicht mit dem Rückgriff auf Strack-Billerbecks Kommentar zufriedengeben. Einige weiterführende Beiträge F.s auf dem redaktionskritischen Gebiet haben wir bereits weiter oben hervorgehoben. Am stärksten der Überprüfung bedürftig erscheint dem Rez. das Verhältnis von Tradition und Redaktion innerhalb der von F. studierten Verse und über sie hinaus. Schon die Abgrenzung von Joh 14, 2 und die Abtrennung von Joh 14, 1 muß

bedenklich erscheinen. Besteht wirklich kein vorgegebener Zusammenhang zwischen Joh 14, 1 und den beiden, ja den 9 nachfolgenden Versen? Wir werden versuchen, in einer eigenen Untersuchung aufzuzeigen, daß nicht nur Vers 1 und 2 f., sondern die gesamten nachfolgenden neun Verse von einer einzigen, dem AT entnommenen und im Lichte des zeitgenössischen Judentums zu sehenden Psalmen-tradition her zu verstehen sind, zu der eben Joh 14, 1 den Schlüssel bietet. Leider ist F. dazu die Studie von C. H. Dodd, „Historical Traditional in the Fourth Gospel“ (1963) entgangen, die ihm vielleicht den Schlüssel geliefert hätte. Zum Zusammenhang der ersten zehn Verse von Joh 14 wäre auch die Verwendung des Artikels von *I. de la Potterie*, „Je suis la Voie, la Vérité et la Vie“ (Jn 14, 6)“ (NouvRevTh 1966, 907–942) nützlich gewesen. Generell erscheinen auf der traditionellen Ebene die einzelnen Motive zu stark voneinander getrennt. Gerade von Joh 14, 1 und den Parallelen dazu bei Johannes her hätte ihre größere innere Einheit auch innerhalb des Johannesevangeliums aufgezeigt werden können. Wir werden dazu einen konkreten Vorschlag unterbreiten.

J. Beutler, S. J.

Löning, Karl, Die Saulustradition in der Apostelgeschichte (Ntl. Abhdlgn, NF 9). Gr. 8° (225 S.) Münster 1973. Aschendorff. – Das Paulusbild der Apostelgeschichte hat in den vergangenen zwanzig Jahren ein besonderes Interesse gefunden. Der Grund für diese Tatsache liegt vor allem in der Entwicklung der redaktionsgeschichtlichen Auslegungsmethode und deren Anwendung auf das opus lucanum einschließlich der Apostelgeschichte (Apg). In einer ersten Phase der Forschung ging das Bemühen vor allem dahin, die Unterschiede des lukanischen Paulusbildes gegenüber dem Selbstverständnis des Paulus herauszuarbeiten. Die Abweichungen des Lukas gegenüber der Selbstdarstellung des Paulus wurden in dieser Phase zumeist als bewußte Korrekturen am authentischen Paulusbild angesehen, wenn auch, wie etwa G. Klein in der Nachfolge Ph. Vielbauers insinuierte, durchaus in guter Absicht, nämlich, um den Völkerapostel (um seinen Apostel-titel beraubt) für die Großkirche zu retten. In der Folge setzte eine gewisse Gegenbewegung ein, die versuchte, Paulus nun stärker aus der Theologie des Lukas heraus verständlich zu machen. Hier wären etwa die Studien von J. Roloff, G. Lohfink und Ch. Burchard einzuordnen. Eine Grenze dieser Arbeiten lag wohl darin, daß sie zu wenig das Gefälle von Tradition und Redaktion innerhalb der Paulustexte der Apg beachteten. Diese Lücke möchte nun die vorliegende Studie ausfüllen. Sie beschränkt sich auf die drei Texte, in denen in der Apg die Berufung des Saulus berichtet wird (8, 1,3 mit 9, 1–22; 22, 1–21; 26, 4–23), und versucht in ihnen Umfang und Ausrichtung der dort verarbeiteten „Saulustradition“ genauer zu bestimmen, bevor die theologische Verarbeitung dieser Tradition durch Lukas dargestellt wird. Damit ist auch schon der Aufbau der Arbeit angedeutet. Der erste Hauptteil behandelt die Saulustradition, der zweite die lukanische Redaktion der Saulustradition. Die Tradition wird auf zweifache Weise bestimmt, nämlich literar- und formkritisch. Besonders wichtig für die Herausarbeitung der ältesten Saulustradition ist die Bestimmung des literarischen Verhältnisses der drei genannten Fassungen der Berufungsgeschichte des Saulus in der Apg. Aus zwei Gründen erkennt L. in dem Bericht von Kap. 9 die älteste Fassung der Tradition (auch wenn sich selbstverständlich auch hier bereits Elemente lukanischer Bearbeitung finden): Einmal wegen der Darstellungsform des Berichtes, die in den beiden anderen Fassungen, den „Redevarianten“, durch die Form der Rede ersetzt wurde, und dann wegen der in Kap. 9 noch kräftig durchschimmernden Ortstradition, die in den Redevarianten kaum noch erkennbar ist. Innerhalb des ältesten Berichtes von Kap. 9 sind nach L. freilich vorlukanisch noch einmal zwei Überlieferungsstadien zu unterscheiden, nämlich der älteste Bericht und eine vorlukanische Redaktion dieses Berichtes, die vor allem in Apg 9, 13–16 sichtbar wird, aber auch nach L. im „zweiten Schluß“ des Berichtes in Apg 9, 20 f. noch erhalten ist. Während der ursprüngliche Bericht, von dessen „Exposition“ nur noch Bruchstücke in Apg 9, 1 f.; 8, 3 erhalten sind, die Bekehrung und Berufung des Paulus offenbar mehr als einen Einzelfall darstellte, versuchte ihn die vorlukanische Bearbeitung, die ihre Parallelen in Gal 1, 13 f. 23 f., aber auch 1 Kor 15, 9; Phil 3, 6 hat, bereits beispielhaft für die Gemeinden zu erzählen. Damit ist die formgeschichtliche Frage berührt. Nach L. ist der ursprüngliche Bericht der Form der „Novelle“ mit ihrer

Betonung der wunderbaren Züge und ihrer Ausrichtung auf ein noch nicht gläubiges Publikum zuzuordnen, während seine erste, vorlukanische Bearbeitung eine Umarbeitung ins Legendarische, d. h. beispielhaft zu Erzählende hat, in dem die überliefernde Gruppe sich selbst wiederfindet. Das „Feindschema“ der Novelle (das Parallelen in Geschichten vom „verhinderten Tempelraub“, z. B. 2 Makk 3, hat) wird hier re-interpretiert durch die Einführung des Gefalles von „einst“ und „jetzt“. – Die lukanische Interpretation der Saulustradition muß zunächst nach Apg 9 studiert werden, bevor die „lukanische Argumentation“ innerhalb der Kap. 22 und 26 dargestellt werden kann. Lukas übernimmt nach L. zunächst die Sauluslegende und deren novellistische Züge als „Bericht“, was ihn zwingt, die überbetonten Züge des „Feindbildes“ einerseits zu übernehmen, aber andererseits doch abzumildern. Über seine Quellen hinaus stellt Lukas die Bekehrung des Saulus nun als Berufungsgeschichte dar. Aus dem „*vas electionis*“ und dem „Tragen des Namens“, das in der Überlieferung die Erwählung zum Glauben (vgl. Röm 9, 23) und das Bekenntnis zu Jesus meinte, wird bei Lukas die „Erwählung“ zum „Werkzeug“ und das (missionarische) „Tragen“ des „Namens“ Jesu nicht nur vor „Statthalter und Könige“ (vgl. Mk 13, 9), sondern vor die „Heidenvölker, Könige und Söhne Israels“ insgesamt (Apg 9, 16). Die „Erwählung“ bedeutet in der lukanischen Interpretation die Aussonderung zum „Zeugendienst“. Mit dem Ausdruck „Zeuge“ will Lukas Paulus nach L. nicht kirchenamtlich einordnen, wie neuerdings häufiger vermutet wurde, sondern er will seine Funktion beschreiben. Sie ist mit derjenigen der Apostel insoweit identisch, als sowohl die Zwölf als auch Paulus Zeugen der Auferstehung sind. Sie unterscheidet sich von der der Zwölf jedoch darin, daß diese Zeugen des irdischen Lebens Jesu gewesen sein müssen, während Paulus Zeuge der Dinge sein soll, die Jesus ihm zeigen will, d. h. konkret des Erbarmens Gottes mit den Heiden, das er in seiner Sendung erfährt (gute Deutung der schwierigen Stellen Apg 22, 15 und 26, 16, über die Studien von Brox und unsere eigenen, die L. noch nicht eingearbeitet hat, hinaus). Damit sind wir schon bei der lukanischen Argumentation mit der Saulustradition, auf die wir jedoch sonst hier nicht mehr im einzelnen eingehen können. – Schon aus dieser gedrängten Übersicht ergibt sich der große Wert der Studie L's für die gegenwärtige Acta-Forschung. Manches der Ergebnisse wird der weiteren Überprüfung bedürfen, wie etwa die Rekonstruktion der vorlukanischen Redaktion der Saulusüberlieferung. Auch das Gesamtbild des Paulus auf der Ebene der lukanischen Redaktion wird neu in den Zusammenhang der gesamten Apg hineinzustellen sein. Vielleicht wird sich von da aus noch einiges an den Beobachtungen L's modifizieren. Dabei wäre u. a. die Rolle des Paulus in der heilsgeschichtlichen Periodisierung des Lukas noch genauer zu bestimmen, und zwar sowohl gegenüber den Zwölf und Petrus wie auch gegenüber den Sieben und Stephanus. Ein neuer Anfang ist auf jeden Fall gemacht. Die technische Präsentation des Buches verdient im übrigen Lob. Nützlich sind besonders die Tafeln am Ende des Buches, die sowohl die drei Fassungen der Saulusüberlieferung in der Apg wie auch die paulinischen Seitenstücke nebeneinanderstellen. Eine mögliche 2. Auflage wird hoffentlich auch den Wissensdurst des Lesers auf S. 208 unten stillen, wo eine oder mehrere Zeilen ausgefallen sind.

J. Beutler, S. J.

Zeller, Dieter, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief* (Forschung. z. Bibel I). 8° (312 S. mit Lit.- u. Stellenverzeichn.) Stuttgart 1973, Kath. Bibelwerk. – In einer Zeit lebhaften Interesses an Paulus, ungefähr gleichzeitig mit dem großen Römerbriefkommentar von E. Käsemann, erschien dieses sorgfältige Untersuchung zu Kernthemen des Römerbriefes. Sie erweist sich als nützlicher Diskussionspartner. In den Überblick über die Lösungsversuche hauptsächlich der Problematik der „Heilsgeschichte“ in Röm lassen sich die Weiterentwicklung des Entwurfs von Käsemann leicht einfügen (18–33). Z. behandelt in Ausrichtung auf sein Thema der Mission des Paulus theologische Grundbegriffe des Röm wie Verheißung, Erfüllung, Evangelium im Bezug zu den vorgegebenen „heilsgeschichtlichen Modellen“ Abrahamssegens, eschatologische Völkerwallfahrt, Bundesgedanke, Heilsuniversalität und „Volk der Verheißung“ (79–137). Vor dem Hintergrund der Universalität der Sünde und des Gerichts arbeitet er dann die paulinische Bedeutung der „Gerechtigkeit Gottes“ im Verhältnis zur Proklamation der Herrschaft Christi heraus (139–201). In Exkursen beurteilt Z. die jüdische

Tradition zu „Gericht“ und den Hintergrund der Gottesgerechtigkeit; für die paulinische Konzeption der vielberufenen Gerechtigkeit Gottes schließt er auf „apokalyptischen“ Boden (163–179). Auch dem christologischen Aspekt der Mission ist ein Exkurs gewidmet (198–201). Die „heilsgeschichtliche“ Bedeutung Israels wird unter dem besonderen Blickwinkel bestimmt, unter dem Paulus sie beachtet, dem der Freiheit Gottes gegenüber seinem Volk und dem der Gnade Gottes für die Heiden (202–236). Dabei kommt auch die Rolle der Jerusalemer Urgemeinde (Kollekte) in den Blick (224 ff., auch später wiederholt). – Das umfangreiche Schlußkapitel behandelt dann entsprechend Röm 11 das Geheimnis der Rettung von ganz Israel, gesehen von der Heidenmission des Paulus aus (237–284). Die zum Verständnis des Textes wichtigen besonderen Argumentationsweisen des Paulus werden erklärt. Z. macht klar, daß inhaltlich die Erlösung des jüdischen Volkes in der erneuten Begegnung mit dem Evangelium liegt. – Außer in den Kommentaren werden diese großen paulinischen Fragen gewöhnlich nach eher systematischen oder thematischen Gesichtspunkten und dann quer durch die Paulusbriefe hindurch behandelt. Die vorliegende Arbeit hat demgegenüber den Vorzug, sie im Rahmen dieses „Textes“, nämlich des Röm, zu erarbeiten. So ist den gestaltenden Versen des Briefrahmens ein eigenes Kapitel über „das Ziel des Römerbriefes und die Mission des Paulus“ gewidmet (37–77), jeweils wird der Kontext als Auslegungsprinzip betont und in der Zusammenfassung (285–289) dieser ständige Rückbezug auf „den Brief im Ganzen“ wiederum herausgestellt. Weitere Vorzüge liegen in der guten Verarbeitung des „jüdischen“ Hintergrundes und in der Verknüpfung der deutschsprachigen Literatur mit weiterer Forschung (z. B. den Vorlesungen von S. Lyonnet am Bibelinstitut). – Das Buch kommt, gestützt auf solide Einzeluntersuchungen am Text, zu einem abgewogenen, nüchternen Urteil über das paulinische Verständnis der „Mission“ unter den Heiden, welches in der Gefahr ist, in seiner konkreten Bedeutung unterschätzt, weil dialektisch oder existenzialistisch oder „heilsgeschichtlich“ über-interpretiert zu werden. F. L e n t z e n - D e i s, S. J.

2. Fundamentaltheologie. Dogmatik

Boutin, Maurice, Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann (Beiträge z. ev. Theologie, Bd. 67). Gr. 8° (628 S.) München 1974, Kaiser. – Der Verfasser gehört zur franco-kanadischen Provinz der Congrégation de Sainte-Croix. Er hat das Werk als Dissertation unter der Leitung von Michael Schmaus angefertigt (Abgabe 1972). Es war ursprünglich nur als der erste anthropologische Teil einer umfassenderen Untersuchung über Bultmanns Verständnis des Eschatologischen gedacht. Obwohl der Ausdruck „Relationalität“ in Bultmanns Schriften nicht vorkommt, hat letzterer dem Verf. bestätigt: „Ich finde es besonders glücklich, daß Sie das Prinzip meiner Arbeit als ‚Relationalität‘ bezeichnen, weil Sie mit Recht das ‚Frage-Antwort-Schema‘ als Grundzug meiner Arbeit ansehen.“ (19; Brief vom 5. 6. 1972). „Relationalität“ besagt, daß der Glaube ganz und gar in bezug auf den Menschen zu interpretieren ist, ohne daß dies in irgendeiner Hinsicht eine Reduktion des Glaubens auf den Menschen wäre. Das methodische Prinzip dieser ungewöhnlich detaillierten und sorgfältigen Textuntersuchung verdient ausdrücklich hervorgehoben zu werden, weil es für die ökumenische Verständigung von größter Wichtigkeit ist: Wenn ein Gesprächspartner in seinen Aussagen inkonsequent oder sich selbst widersprechend erscheint, ist es zwar möglich, daß er dies tatsächlich ist; aber dies vorschnell anzunehmen, „ist nichts anderes als eine Ausflucht, die dem Verzicht auf das Weiterdenken Vorschub leistete“ (157). Der Anschein widersprüchlichen Denkens ist bei Bultmann gerade darin begründet, daß rechtverstandene Relationalität immer Anknüpfung und Widerspruch in einem besagt. Es gelingt B., die vielen verbreiteten Mißverständnisse gegenüber Bultmanns Theologie mit geradezu juristischer Akribie zu klären. Für Bultmann ist die fides qua der einzig mögliche Zugang zur fides quae, und diese ist der unentbehrliche und einzig mögliche Gegenstand der fides qua (106). Dabei ist das in der fides qua entfaltete Was des Glaubens nichts anderes als die Entfaltung des Daß der Offenbarung als des göttlichen Handelns in historischer Wirklichkeit (99, 160). Das gläubige Selbstverständnis des Menschen stellt für Bultmann den Gegensatz dazu dar, wie man sich von sich aus versteht. Deshalb geht auch die Auffassung, Bultmanns Rede von

„Entweltlichung“ meine eine Isolierung des menschlichen Subjekts oder gar eine „Privatisierung“ und „Intimisierung“, völlig am Textbefund vorbei: Es geht darum, nicht der Welt verfallen zu sein, sondern durch den Glauben in der Welt zum Dienst für die Welt befreit zu werden (115). Diese Befreiung vermag niemand sich von sich aus zu geben. Das bloße Rechnen mit der Idee der Gnade im Unterschied zum Bauen auf ein sich in der historischen Wirklichkeit ereignendes Wort ist gerade der Inbegriff der Sünde als der Eigenmächtigkeit des Menschen (374). Man ist für den Glauben so schlechthin auf Jesus Christus angewiesen, daß das Verhältnis der Glaubenden zu Jesus als solches ihr Verhältnis zu Gott ist (230). Bultmann spricht von „paradoxe“ (im Unterschied zu „direkte“) Identität des Sohnes Gottes mit dem Menschen Jesus. „Paradox“ ist diese Identität, weil sie nur gegen den Schein geglaubt werden kann; und sie ist „paradox“ nur deshalb, weil sie real ist (223). Dementsprechend ist auch Bultmanns Hinweis auf die „Nichtausweisbarkeit des Glaubens“ nicht eine Art Immunisierungsstrategie, sondern meint einen der Prüfung durch die Vernunft zugänglichen Sachverhalt, durch den sich das Wort Jesu von der bloßen Behauptung eines „arroganten Menschen“ unterscheidet (215). Häufig beruhen die gängigen Fehlinterpretationen gegenüber Bultmann darauf, daß die Bedeutung des Unterschieds zwischen einem Leben aus dem Verfügbaren und einem Leben aus dem Unverfügbaren nicht erfaßt wird (485). Es ist ein Grundgedanke der Theologie Bultmanns, daß der Mensch einerseits sein ohnehin gegebenes Verhältnis zu Gott auch im Unglauben nicht abschaffen kann (320), daß er aber auch prinzipiell nicht *aus eigener Macht* in der Lage ist, sein pervertiertes Verhältnis zu Gott in Ordnung zu bringen (338). Darin widerspricht Bultmann letztlich auch der Existenzphilosophie. In der existenzialen Analyse bleibt die Frage ungestellt, ja gewissermaßen verdeckt, „wie die philosophische ontologisch-existenziale Daseinsanalyse als ontisch-existenziales Unterfangen des Daseins vom Glauben aus negativ und positiv verstanden werden müsse“, was ja eine andere Frage ist als die nach dem Ertrag dieser Analyse an ontologisch-existenzialen Verständnis“ (Bultmann zitiert S. 552). Die Auseinandersetzung mit Bultmanns diesbezüglichen Überlegungen klärt, was protestantische Theologie mit ihrer Lehre von der totalen Verfallenheit des Menschen an die Sünde eigentlich meint und inwiefern damit gerade nicht das Gnadengeschenk der glaubenden Annahme der Erlösung ausgeschlossen wird, sondern das katholische Anliegen, daß ein Anknüpfungspunkt angebar sein müsse, gewahrt bleibt. Das Werk B.s verdient große Beachtung. Seine sorgfältige Lektüre sei allen empfohlen, die meinen, Bultmann mangelnde Orthodoxie und alle möglichen „Verkürzungen“ vorwerfen zu müssen.

P. K n a u e r, S. J.

E b e l i n g, G e r h a r d, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung (Uni-Taschenbücher 446). 8° (XVI u. 192 S.) Tübingen 1975, Mohr (Paul Siebeck). – „Wie es mit der inneren Einheit und Ganzheit der Theologie steht und wie sie sich zur Totalität der Wirklichkeitserfahrung überhaupt verhält, sind nicht zwei getrennte Probleme.“ (1) Theologie als Rechenschaft über den Glauben ist darauf angewiesen, ihn im Kontext der gesamten Wirklichkeit zu bedenken. Sie wird dabei gerade durch solche Erkenntnisse gefördert, die sich an ihr kritisch auswirken (25). Von daher erklärt sich das Novum, daß der Verf. in die vorliegende Orientierung über die theologischen Disziplinen auch nicht-theologische Fächer einbezieht, mit denen sich Theologie um ihrer eigenen Sache willen auseinandersetzen muß. – Nach einem einführenden Kapitel über das Ganze der Theologie werden zunächst die Wissenschaften des NT und AT vorgestellt. Über die Kirchengeschichte als die „Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“ (80) führt die Überlegung zu den systematisch-theologischen Disziplinen in der Reihenfolge Praktische Theologie – Dogmatik – Ethik. Schließlich kommt mit der Fundamentaltheologie noch einmal die Rechenschaft über das Ganze der Theologie in den Blick. Zwischen den biblischen und den systematischen Disziplinen werden jedoch vier außertheologische Komplexe eingefügt, die sich ihrerseits um die Kirchengeschichte herum gruppieren: Im Anschluß an die biblischen Fächer wird die Bedeutung von Religionswissenschaft und von Philosophie für die Theologie untersucht. Nach der Kirchengeschichte werden die Natur- und Geisteswissenschaften einerseits und die Humanwissenschaften andererseits auf ihre Beziehung zur Theologie hin bedacht. In den Humanwissenschaften, nämlich Psychologie, Pädagogik und Soziologie, die

in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre eine solche Präponderanz gewonnen haben, ist nach E.s Auffassung der Zusammenprall zwischen Theologie und dem wissenschaftlichen Selbstverständnis unserer Zeit am stärksten; zugleich „besteht aber auch eine so evidente Sachberührung, daß es völlig abwegig wäre, die Beziehung etwa vornehmlich oder gar ausschließlich als antithetisch anzusehen“ (98). Die Einbeziehung der anderen Wissenschaften in den Umgang mit dem geschichtlichen Material der Theologie in den biblischen Disziplinen und in der Kirchengeschichte soll dazu dienen, die Frage schärfer zu stellen, die für die systematischen Disziplinen spezifisch ist: nämlich die Frage nach der Wahrheit und dem Wirklichkeitsbezug der Theologie. Dabei gilt es, „von der Vernunft den strengen Gebrauch zu machen, der weder ihre Auslieferung an den Unglauben noch ihre Verwechslung mit dem Glauben zuläßt –, denn gerade auch das muß allererst deutlich werden, worin Glaube und Vernunft toto coelo voneinander verschieden sind“ (67 f.). Letztlich ist es die Aufgabe der Theologie, einer zurechtbringenden „Fundamentalunterscheidung“ (20, 59, 171) zu dienen, kraft deren das Verhältnis zu Gott nicht neben das Weltverhältnis tritt, sondern dieses als ausschlaggebendes Vorzeichen bestimmt (158). – Mit dieser insbesondere auch in ihren Analysen zu den Humanwissenschaften und zur Ethik höchst instruktiven Orientierungshilfe für den Theologen nimmt der Verf. eine Aufgabe wahr, die der Theologie überhaupt gestellt ist. Er verweist dafür auf das Vorbild der beeindruckenden „Subtilität, mit der etwa Thomas von Aquin den christlichen Glauben in dem Gesamtgeflecht menschlicher Lebensäußerungen ortete und auf seine Konkretion hin interpretierte, – ein der Intention nach tief berechtigtes Unternehmen, das unter den heutigen Bedingungen und geleitet von reformatorischen theologischen Einsichten neu in Angriff zu nehmen... ist“ (109). Die Berufung auf reformatorische Einsichten steht jedoch nicht dem ökumenischen, konfessionskritischen Anliegen entgegen. „Überwinden“, nämlich durch ein tieferes Eindringen in die Sache des christlichen Glaubens überholen (138), „lassen sich die konfessionellen Differenzen nur dann, wenn die zugrunde liegenden Fragestellungen selbst durch überlegene theologische Einsicht zurechtgerückt werden“. (7) – Für den katholischen Rezensenten ist immer wieder überraschend, mit welcher ungewohnten Präzision E. in reformatorischer Begrifflichkeit und Begründung den eigentlichen katholischen Intentionen entspricht. Man vergleiche – um ein Einzelbeispiel zu nennen –, DS 3036 mit seiner Feststellung, „daß die Gewißheit (des Glaubens) nicht anders existiert als in der Anechtung, also in einem ständigen Prozeß der Vergewisserung und Bewahrung, der aber nach dem Selbstverständnis des Glaubens nicht über die Wahrheit des Geglauten, sondern allein über das Bleiben des Glaubenden in der Wahrheit entscheidet“ (174). Deshalb ist auch „nicht von einem Wahrheitszuwachs des christlichen Glaubens in der Kirchengeschichte“ zu reden, „wohl aber von einem Erkenntniszuwachs im Umgang mit der Glaubenswahrheit“ (82; vgl. DS 3020 und Dei Verbum 8, 2). Eine solche Auffassung stellt in wissenschaftstheoretischer Hinsicht eine Alternative zu Pannenberg's Ansatz dar, der im Grunde anstatt zu einer unterscheidenden In-Beziehung-Setzung zu einer „Horizontverschmelzung“ (53) von Theologie und Religionswissenschaft führen würde und Glaubensgewißheit nur als hypothetische Gewißheit verstehen ließe. E.s Buch wird auch und gerade für denjenigen eine Hilfe sein, für den „das, was man im technischen Sinn Theologiestudium nennt, nur die Anleitung zu anhaltendem Studium im Beruf“ (3) ist.

P. Knauer, S. J.

Raffelt, Albert, Proseminar Theologie. Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Buchkunde (R.: Theologisches Seminar). 8^o (176 S.) Freiburg-Basel-Wien 1975, Herder. – Das Buch ist aus einer mehrjährigen Proseminar-Arbeit an der Universität Freiburg entstanden. Sein Vorzug ist die große Praxisnähe. Es bietet Hilfen für Anfänger wie für Fortgeschrittene. In dreizehn Kapiteln stellt der Verf. die verschiedenen Möglichkeiten des wissenschaftlichen Arbeiten dar und bietet Gesichtspunkte an, die eine Entscheidung für die eine oder andere der Möglichkeiten erleichtern können. Es geht um Literaturrecherche, um Titelaufnahme und Zitation, um die Gestaltung wissenschaftlicher Manuskripte –, um nur einige Stichworte herauszugreifen. In einem 14. Kapitel präsentiert der Verf. eine „Buchkunde zur katholischen Theologie“ (114–161). In diesem außerordentlich hilfreichen Kapitel nennt er die für Theologen wichtigsten biblio-

graphischen Werke, die bedeutsamsten Nachschlagewerke und die unentbehrlichen Handbücher zu den einzelnen theologischen Disziplinen. Im allgemeinen ist den bibliographischen Angaben eine knappe Charakterisierung beigegeben. Das letzte, 15. Kapitel enthält ein Verzeichnis der Abkürzungen der Titel theologischer Werke und Zeitschriften. Die Fülle an Informationen und ihre Praxisnähe machen dieses Buch zum passenden Instrument des heutigen Theologiestudiums. Es kann den jungen und den alten Studenten der Theologie nur empfohlen werden.

W. Löser, S. J.

Pfeil, Hans (Hrsg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit. 19 Abhandlungen gegen die Verunsicherung im Glauben. 8° (440 S.) Aschaffenburg 1976, Pattloch. – Das „aggiornamento“ Papst Johannes' XXIII. hat bekanntlich in den Reihen der Gläubigen ein unterschiedliches Echo gefunden: von den einen stürmisch als Chance begrüßt, das festgefahrene Kirchenschiff wieder flott zu machen, sehen andere darin eher die Gefahr, die einer uneinnehmbaren Festung droht, die sich plötzlich in eine freundlich offene Stadt verwandelte (vgl. 89). Titel und Untertitel des vorliegenden Buches lassen keinen Zweifel daran, welche der jeweiligen Bilder des Glaubens- und Selbstverständnisses hier die vorherrschenden sind. Es geht den Autoren in ihren Beiträgen – von denen einige in gleicher oder ähnlicher Form bereits veröffentlicht waren – bei aller inhaltlichen Verschiedenheit „letzten Endes darum, der Glaubensverunsicherung, die beständig weitere Kreise erfaßt, entgegenzuwirken und vielen zu helfen, wieder zu uneingeschränkter und froher Glaubensüberzeugung zu gelangen“ (6 f.). Entgegengewirkt wird dabei auf breiterer Front, denn der Bogen der Themen spannt sich vom Traditionschristentum über die gängigen „Ismen“ wie Progressismus, Demokratismus, Evolutionismus und Immanentismus, über vernunftgemäße und historische Glaubensbegründung, Liturgiereform, ewiges Priestertum und Petrusamt, Maria und Moral, bis hin zur politischen Theologie, zum Religionsunterricht und zu den Religionsbüchern, und allein aus verlagstechnischen Gründen – so der Herausgeber – „mußte auf eine Behandlung weiterer Zersetzungserscheinungen leider verzichtet werden“ (7). – Auf die Beiträge im einzelnen, die vom Gehalt und sprachlichen Niveau erheblich divergieren, kann hier nicht eingegangen werden. Entgleisungen wie die von Georg May, der den Bischöfen die Herrschaft über ihre Entschlüsse abspricht und von ihnen sagt, sie seien „doch in Wahrheit weithin Vollstreckungsorgane von Theologencliquen und anderen pressure groups“ (78), sind glücklicherweise selten; ihnen stehen gemäßigte Äußerungen gegenüber wie etwa die von *Erwin Hesse*, der in seiner Abhandlung zur „Therapie des Progressismus“ schreibt: „Es war nie Sache des Lehramtes, auf Fragen sofort eine bindende Antwort zu geben. Sein Spruch mußte immer erst reifen“ (103). Gereifte wie noch unreife, berechnete wie unberechnete Bedenken und Einwände finden sich denn auch gleichermaßen in einem Sammelband verquickt, der seine Einheit weniger durch die behandelten Themen, als vielmehr durch eine gewisse Gemeinsamkeit im Vokabular erlangt. Reizworte wie: Gefährdung, Verunsicherung, Erschütterung, Auflösung, Verunstaltung, Zerstörung, Zerfall usw. bestimmen die Atmosphäre eines Buches, von dem eine schöpferische Vertiefung des in Frage stehenden Glaubens kaum zu erwarten ist.

K. W. Hälbig

Joest, Wilfried, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (Theol. Wissenschaft, Bd. 11). 8° (260 S.) Stuttgart-Köln-Mainz 1974, Kohlhammer. – Dieses erste evangelische Lehr- oder besser „Studienbuch“ (7.9) der „Fundamentaltheologie“ führt in drei Teilen in den Gegenstand, die Grundlagen und die Methoden der Theologie ein. Dabei entspricht der 2. Teil über die Grundlagenproblematik in etwa dem, was in katholischer Fundamentaltheologie im Traktat „de Revelatione“ behandelt wird, während die katholische Frage nach der kirchlichen Vermittlung von Offenbarung hier unter ganz anderem Blickwinkel in den Methodenproblemen erscheint. Jeder einzelne Abschnitt beginnt mit einer ausführlichen Literaturangabe (zur allgemeinen Orientierung, aus den Lehrbüchern der Dogmatik, zur älteren Theologiegeschichte und zur neueren Diskussion). Im Arbeitstext selbst wird jeweils unter A eine Einführung in die Fragestellung, unter B eine Darstellung der verschiedenen Positionen in der gegenwärtigen Diskussion

und unter C die Auffassung des Autors selbst vorgelegt; letzteres geschieht in klar gegliederten Thesen. Theologie wird in diesem Werk als „kritische Selbstbesinnung und Selbstverständigung von Gliedern der christlichen Glaubensgemeinschaft über Wahrheit und Inhalt ihres Glaubens“ (17) und damit über dessen „Vertretbarkeit“ (24) verstanden. Die zentrale These dieser Fundamentaltheologie lautet: „Obwohl ein Beweis für die universale Geltung der Christusbotschaft diesseits (= außerhalb) des Sich-Einlassens auf sie nicht zu führen ist, darf die Theologie es nicht unterlassen, das Offenbarungswort, das in Christus begegnet, auf solches, was den Menschen allgemein als Mensch angeht, zu *beziehen* (gegen das absolute Konfrontationsmodell). Von einem Beweis, der aus allgemeinen Argumenten dem Sich-Einlassen vorweg überzeugen will, ist dies streng zu unterscheiden. ‚Beziehen‘ bedeutet: Verdeutlichen, daß die Christusbotschaft mit der allgemeinen Problematik menschlichen Daseins, wie sie auch außerhalb des Glaubens erfahren wird, so zu tun hat, daß sie eine Veränderung des Umgangs des Menschen mit dieser Problematik begründet, *wenn* er ihr glaubt; m. a. W. daß sie diese Problematik relevant betrifft.“ (96) Glaube ist dann als eine Entscheidung zu verstehen, die man allerdings nicht aus sich selbst heraus trifft, sondern die das Konfrontiertsein mit der Botschaft voraussetzt. „Wer diesen Anruf hört, wird dazu ermächtigt, sich auf ihn einzulassen und sich selbst nunmehr als den von Gott Geliebten und zum Weitergeben von Liebe Gerufenen zu wollen und anzunehmen. Er kann sich dem auch versagen und den Anruf als Illusion betrachten. Aber er ist dazu nicht durch unabdingbare Vernunft Einsicht genötigt, sondern vielleicht durch die Faszination, mit der andere Wahlmöglichkeiten das Annehmen des Anrufs blockieren.“ (131) In dieser Argumentation gelingt es gleichermaßen, dem Rationalismus wie dem Fideismus zu entgehen. – Max Seckler (Evangelische Fundamentaltheologie. Erwägungen zu einem Novum aus katholischer Sicht, ThQu 155 [1975] 281–299) wendet sich (289) gegen Joests Auffassung, man könne den Glauben weder argumentativ begründen noch argumentativ verlieren, die Fundamentaltheologie könne ihn also nur explizieren, nicht aber begründen. Seckler scheint darin die Vernunftgemäßheit des Glaubens geschmälert zu sehen. Auf diesen Einwand ist wohl im Sinne Joests und auch im Sinn der *profundior intentio* der katholischen Lehre so zu antworten: Gerade die Tatsache, daß es nicht gelingt, den Glauben mit irdischen Gründen zu beweisen oder zu widerlegen, ist das nachprüfbare Kriterium seiner Vernunftgemäßheit. Von jeder letzten Endes vom Glauben verschiedenen Stellungnahme zu sachgemäßer christlicher Verkündigung ist mit Vernunftgründen nachweisbar, daß sie willkürlich bleibt und sich jedenfalls nicht mit Recht auf Vernunft berufen kann. – Etwas unbefriedigt läßt ein Einzelpunkt, den der Verfasser selbst in erhöhtem Maß nur als „vorläufigen Diskussionsbeitrag“ (231) verstanden wissen will. Er stellt die einsichtige Forderung auf, „auch dem Nichtglaubenden ein vorläufiges (und vielleicht zunächst nur intellektuelles) Verstehen von dem zu vermitteln, was Glaubende meinen, wenn sie ‚Gott‘ sagen“ (233). Nach seiner Auffassung wird jedoch der scholastische Versuch, die Bedeutung des Wortes „Gott“ analog zu bestimmen, durch das alle Differenzen übersteigende „unendlich darüber hinaus“ und durch das „so und doch ganz anders“ letztlich entwertet; und „inwiefern verweisen dann nicht ebenso auch die Unwert-Erfahrungen analog auf ihn?“ (233) J. seinerseits glaubt, daß „die Frage nach dem Möglichkeitsgrund der Wirklichkeit Sünde in einer Welt, die als Schöpfung Gottes geglaubt wird, theologisch nicht gestellt werden sollte“ (236). Er will widersprüchlichen Konklusionen des Denkens dadurch entgehen, daß er in bestimmten Fällen logische Schlüsse für unzulässig erklärt. Anstelle eines solchen in seiner Berechtigung nicht einsichtig gemachten Verbots könnte eine Besinnung auf die genauere Bedeutung der alten Analogielehre vielleicht doch weiterhelfen. Alle weltliche Wirklichkeit ist auf ihre Geschöpflichkeit *zurückzuführen*; man kann jedoch nicht umgekehrt aus der Geschöpflichkeit der Welt irgendeine konkreten weltlichen Sachverhalte *herleiten*. Die Einsicht in das restlose Bezogensein *unterschiedslos aller* weltlichen Wirklichkeit auf Gott führt immer nur zur Erkenntnis Gottes in seiner Verborgenheit, gegenüber dem die Frage, warum er dies oder jenes zuläßt, auf der in sich widersprüchlichen Voraussetzung beruht, man könne mit Denken nicht nur die Welt in ihrem Bezogensein auf Gott, sondern auch Gott selbst übergreifen. Aber dieser verborgene Gott als der, „ohne den nichts ist“ und der somit „in allem mächtig ist“,

ist die Voraussetzung dafür, daß die dem Menschen zu glauben geschenkte Gemeinschaft mit Gott jene Angst um sich selbst entmachten kann, die einen sonst immer wieder unmenschlich werden läßt. – Das Werk bietet nicht nur zuverlässige Information über den gegenwärtigen Stand der Fundamentaltheologie, sondern führt in den wichtigsten Fragen zu einer gültigen Lösung. Wir haben im Augenblick auf katholischer Seite kein vergleichbar überzeugendes Lehrbuch.

P. Knauer, S. J.

Schwinge, Gerhard, Bibliographische Nachschlagewerke zur Theologie und ihren Grenzgebieten. 8° (232 S.) München 1975, Verlag Dokumentation. – Ein Verzeichnis der bibliographischen Hilfsmittel für den Gesamtbereich der Theologie war bisher ein Desiderat. Die entsprechenden Kapitel in den allgemeinen bibliographischen Nachschlagewerken konnten das nicht ändern. Die vorliegende Veröffentlichung übertrifft all diese Vorgänger an Umfang, Exaktheit und Übersichtlichkeit. – Unter „bibliographischen Nachschlagewerken“ versteht Sch. Bibliographien, Kataloge, biographische Verzeichnisse, Lexika und Enzyklopädien, Handbücher und Hilfsmittel wie Atlanten, Adreßbücher, Abkürzungsschlüssel usw. Eine Übersicht über diese Werke ist sowohl für die Bibliothekarsausbildung, als auch für die Einrichtung oder Revision entsprechender Lesesäle, schließlich für jeden wichtig, der wissenschaftliche Theologie betreibt und damit – mindestens außerhalb seines speziellen Fachbereichs – auf solche Information angewiesen ist. – Der Verf. bietet zunächst geschichtliche Hinweise zur bibliographischen Arbeit im Fachbereich Theologie, sodann eine umfangreiche Liste mit 1154 einzelnen Titeln, die systematisch geordnet und durch Sach-, Titel- und Verfasserregister erschlossen ist. Neben knappen Annotationen zu vielen Titeln gibt er jedem Abschnitt eine kurze, orientierende Einführung bei, was die Übersichtlichkeit und Handhabbarkeit erhöht. Bei der Auswahl liegt der Schwerpunkt auf der deutschsprachigen Literatur nach 1945, doch wird dieses Prinzip nicht zu eng gehandhabt, so daß etwa bei den Enzyklopädiën und Lexika durchaus die europäischen Hauptsprachen berücksichtigt sind. Bei anderen Gattungen (Bibliographien, Atlanten usw.) ist Internationalität ja von vornherein geboten. Die chronologische Grenze wird vor allem bei den allgemeinen theologischen Bibliographien überschritten (60 ff.). Der Benutzer kann somit leicht ältere Titel, die schon aus Platzgründen hier fehlen müssen, selbst ermitteln. – Selbstverständlich lassen sich manche Einzelheiten der Aufteilung kritisch befragen (ist etwa das RAC, Nr. 332, günstig eingeordnet?), ließen sich besonders bei den Handbüchern Alternativen denken (statt Schmaus, Nr. 582, wäre m. E. die Nennung von „Sacrae theologiae summa“ und „Mysterium salutis“ bibliographisch gesehen ertragreicher) oder auch Ergänzungen anbringen (in Abschnitt T. 6 sollte man vielleicht „The Cambridge History of the Bible“ einfügen), doch liegen diese Dinge im Ermessensspielraum einer vernünftigen Entscheidung und beeinträchtigen nicht den Wert dieser Veröffentlichung. Das Werk gehört unbedingt in jede wissenschaftlich-theologische Bibliothek und sollte von jedem, der Theologie wissenschaftlich betreibt, zu Rate gezogen werden. A. Raffelt

Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik, hrsg. von Th. Michels und Ansgar Paus. 8° (228 S.) Salzburg–München 1973, Pustet. – In diesem Band sind die Beiträge zum 12. Forschungsgespräch des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg veröffentlicht. Marius Schneider behandelt die Grundlagen der Kultsprache in der vedischen Kosmologie (13–56). Heinrich Schlier legt in Kurzform den Grundgedanken seiner Theologie dar: Gotteswort im Menschenwort; Menschenwort als Gotteswort (61–71). Christine Mohrmann untersucht linguistische Probleme bei den Kirchenvätern und geht dabei der Frage nach, wie sich sprachliche Neubildungen in der Begegnung mehrerer Sprachen vollziehen (85–99). Peter Hartmann fordert die Aufstellung einer über die Einzelsprachen hinausgehenden Textgrammatik im Unterschied zu einer bloßen Satzgrammatik für religiöse Texte (109–125). Textsemantische Probleme der Hochscholastik entfaltet Jan Pinborg (135–148). Erhardt Güttgemanns entwickelt im Umriss eine „linguistisch-literaturwissenschaftliche Grundlegung einer Neutestamentlichen Theologie“ im Sinn einer generativen Textgrammatik (171–195). Er meint, „der herkömmlichen Exegese das Ende ihrer traditionellen Argumentationsfähigkeit in aller

Klarheit vor Augen“ führen zu sollen (172). Etwas pietistisch mutet der abschließende Aufsatz von *Friso Melzer* an: „Entstehung und Wirksamkeit des christo-zenischen Wortschatzes im Deutschen, dargelegt an dem Wort Demut“ (203–210). An alle Aufsätze schließt sich eine Diskussion an, die zum Teil einen eher peinlichen Eindruck hinterläßt („Da muß ich Sie fragen, wie wollen Sie das anders lernen, als daß Sie zu Linguisten gehen und sich erst mal sagen lassen, was die längst herausgefunden haben“, 222).
P. K n a u e r, S. J.

Hommes, Ulrich/Ratzinger, Joseph, Das Heil des Menschen. Innerweltlich-Christlich. Gr. 8° (64 S.) München 1975, Kösel (R.: Doppelpunkt). – Die beiden Verf. hielten vorliegende Beiträge 1973 anlässlich eines von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg veranstalteten „Forums“ zum Thema „Innerweltliche und christliche Heilserwartung“. – Im 1. Beitrag geht es H. um die Frage, wie überhaupt philosophisch von „Heil“ gesprochen werden könne, nachdem der Begriff von innerweltlichen Heilslehren (wie dem Neomarxismus) in Beschlag genommen und dabei um seinen eigenen Sinn gebracht worden sei. Dies rufe – so der Verf. – die Kritik der Philosophie auf den Plan, denn „Heil meint ... gerade das, was der Mensch nicht selbst zu leisten vermag, nicht nur der einzelne nicht, sondern auch kein Kollektiv, wie es nichts ist, was der Mensch überhaupt in dieser Welt finden kann“ (20). Wo er aber dennoch das Heil von sich erwartet und – in falscher Beschränkung und Bescheidung – sich nicht mehr beschenken lassen möchte (wobei zum Wesen des Geschenks die Unverfügbarkeit gehört), da steht nichts geringeres als die menschliche Freiheit selbst auf dem Spiel, darum „die Absage an politische Heilslehren jeglicher Art eine der wesentlichen Bedingungen gegenwärtiger Freiheit ist“ (27 f.). – Um Absage an alle Politutopien geht es auch im 2. Beitrag. R. wendet sich entschieden gegen die gängige Meinung, daß durch radikale (und oft lieblose) Bewußtmachung gesellschaftlicher Mißstände und deren gründliche Veränderung das Heil – in Ersatzwörtern wie „Glück“, „Hoffnung“, „Zukunft“ in seiner eigentlichen Bedeutung entleert – erlangt werden könne. Vielmehr muß die ganze Vernunft wacherufen werden, um solchen innerweltlichen Heilserwartungen den christlichen Glauben an ein ewiges Leben als Alternative entgegenzusetzen: „Nirgendwo gehört zur christlichen Erwartung die Hoffnung auf einen definitiven Fortschritt in der Geschichte und auf eine definitiv heile innergeschichtliche Gesellschaft“ (47). Eine Vertröstung auf den Himmel also? Mitnichten, sondern Trost, weil der „Himmel“ eine Wirklichkeit ist, die umgekehrt jeden „kollektiv fixierten Humanitätsfortschritt als Fata Morgana entlarvt“ (54). Gerade weil das Christentum *wahren* Trost verheißt, entreißt es das Diesseits seiner Trostlosigkeit und kann so die Dinge nehmen, wie sie sind: „ohne die Illusion eines irdischen Paradieses, die die Vernunft betäubt und die Freiheit zerstört“ (63). – Das Bändchen ist ein weckender Appell an alle Christen, sich nicht mehr von anders her sagen zu lassen, was „Heil“ wirklich heißt.
K. W. H ä l b i g

G u i l l u y, P a u h (Hrsg.), La culpabilité fondamentale. Pêché originel et anthropologie moderne (Recherches et Synthèses, section de morale, XI). Gr. 8° (VII u. 200 S.) Gembloux, Duculot – Lille, Centre interdisciplinaire des Facultés catholiques, 1975. – Die Erbsündenlehre sucht eine Neuaussprache – darüber kann angesichts einer Flut von Veröffentlichungen kein Zweifel bestehen. Daß interdisziplinäre Zusammenarbeit ihr dabei nur von Nutzen sein kann, sollte ebenso wenig einem Zweifel unterliegen; man braucht ja nur die Gräben und Blockierungen zu realisieren, die zwischen dieser Glaubensaussage und Paläontologie, Biologie, Rechtsphilosophie usw. liegen. Wenn sich also eine Equipe (in Lille) zusammenfindet mit noblem Elan und der schönen Zuversicht, eine ‚relecture‘ von Genesis, Paulus und der theologischen Tradition im Lichte des Personalismus, mit Hilfe der heute bereitliegenden Kategorien des Intersubjektiven könne Entscheidendes dazu beitragen, die strittige Botschaft glaubhaft auszurichten – wenn kein Geringerer als Philippe Delhay (im Vorwort) den Plan und die Loyalität der Mitarbeiter absegnet, dann darf man etwas erwarten. Selbstverständlich: unter vernünftiger Einschätzung der Grenzen, die einer solchen Veröffentlichung gesetzt sind. Wenn auf nur 190 S. Schrift und Tradition und die moderne Anthropologie auf Erbsünde-

Relevanz befragt werden, dann ist da nicht Platz für Detaildiskussion, sondern nur für die Vorstellung eines Ansatzes, eines Wurfs. Überraschend neue Auskünfte sind einfach nicht zu erwarten auf Feldern, die seit geraumer Zeit gründlich bearbeitet worden sind wie „Erbsünde und . . .“ z. B. Biologie (anlässlich Urstand, Monogenismus) – z. B. Recht (anlässlich Anrechenbarkeit „wahrer Sünde“ aufgrund fremden Tuns). Und wenn die Abschnittsüberschriften „Schrift“ bzw. „Tradition“ heißen: mehr als gute Zusammenfassung von Ergebnissen, die schon vielfach monographielang erarbeitet worden sind, darf man nicht verlangen. Auch nicht von insgesamt sehr gut gemachten Beiträgen, für die wir gern lobend anerkennen, was Bemühen war – „... écrit dans un langage particulièrement accessible“. Und unangemessen wäre es, mäkeln zu wollen über kleinere Inkonzinnitäten, wie sie nun einmal bei einem Sammelwerk unvermeidlich sind – oder darüber, daß mancher Verfasser, der nicht Fachtheologe ist, sich seinen Gesprächspartner „klassischer“ vorstellt als es heutigen Frontlinien entsprechen mag. Man wird also seine Erwartungen mit Vorzug auf das richten, was nicht immer und überall schon auf der Traktandenliste der Schuldogmatik steht; auf das, was die neue Grundintuition verdeutlichen soll. Da ist Akzent schon in der Grundlegung. Etwa bei der Darbietung der patristischen Tradition der breite Raum und die unverhohlene Vorliebe für die „irenäische“ Sicht. Oder eine ausgezeichnete Information über Trient und die protestantische Erbsündenlehre – die wohl auch nicht ganz absichtslos gebracht worden ist. Dann wird die Begegnung mit der modernen Anthropologie sorgfältig grundgelegt durch ein Kapitel über Erbsünde bei Rousseau, Kant, Hegel. Die moderne Anthropologie gibt Anlaß zur Befragung von Wissenschaften, denen man gemeinhin nicht gerade Hausrecht in den theologischen Lehrbüchern bescheinigen kann – Soziologie, Psychoanalyse, Strukturalismus usw. Und wie sieht nun das Ergebnis aus? Wenn dieser Begriff bei einem Sammelwerk zwar etwas modifiziert werden muß – am ehesten scheint man an so etwas heranzukommen in den (vom Herausgeber verfaßten) Schlußkapiteln „Sens moderne du péché d'Humanité“ bzw. „Présentation catéchétique“. Über ihnen steht die Überschrift, die der Gesamtveröffentlichung als Titel dient, „Culpabilité fondamentale“ – eine Formulierung, die durchaus offen ist für die vertikale Intersubjektivität der Beziehung zu Gott. Aber dann zeigt sich, daß sie unter der Hand, in der Konvergenz interdisziplinär angesetzter Linien, eine culpabilité collective geworden ist. Für die – um im Bild zu bleiben – die Horizontale konstitutiv ist. Vielleicht ist damit eine Grenze fixiert – eben durch das durchgehaltene Stichwort „interdisziplinär“? Innerhalb dieser Grenze ist vieles sehr anregend gesagt; ist ja doch die eine Menschheit als geschichtliches „Kollektiv“ und die damit signalisierte Solidarität die unverzichtbare Infrastruktur der Erbsünde und Vehikel für das, was die klassische Theologie ihre Folgen nennt. Und also wird man gern zustimmen, wenn gesagt wird (168) „Les schémas socio-culturels et socio-historiques modernes permettent de mieux comprendre l'idée de participation de personnes à une culpabilité collective“ – aber strittig bleibt auch nach dieser Veröffentlichung, daß man (so lange die Horizontale des „Kollektivs“ nicht eindeutiger durch die Vertikale ausbalanciert wird) diesen Satz wie in eine Koda auslaufen lassen darf in ein beiläufiges „... ce qui est bien l'essentiel de la notion de péché originel“.

A. S t e n z e l, S. J.

Riley, Hugh M., Christian Initiation (Studies in Christian Antiquity, 17). 8° (XXXIII u. 481 S.) Washington 1974, The Catholic University of America Press. – Man wäre nicht erstaunt, wenn der Inhalt des stattlichen Bandes – solide gebunden, sorgfältig und großzügig gesetzt, nahezu lupenrein, was Druckfehler angeht – dem umfassenden Titel entspräche. Allenfalls würde man sich noch der besonderen Rücksicht vergewissern wollen, unter der hier an das vielbearbeitete Feld herangegangen wurde: sakramententheologisch, dogmen- bzw. liturgiegeschichtlich usw.? Aber ein umfänglicher Untertitel schränkt dann drastisch ein: bei nur vier Autoren (Klassikern allerdings aus der hohen Zeit der Patristik – Cyrill v. Jerusalem, Joh. Chrysostomus, Theodor v. Mopsuestia, Ambrosius) wird die Taufmystagogie studiert. Man wird dem Verf. gern zugestehen, daß hier noch eine Lücke zu füllen war, wenn die Forschung sich dieser Quellen bisher vornehmlich als Lieferanten für Auskünfte betreffs sakramentaler Theologie und Rituale bediente. Man wird mit ihm der Meinung sein, daß es hier ein heutiges Anliegen zu besorgen

galt: angesichts neugestalteter Taufliturgie ist man doch wohl unabweislich und eindeutig in der Situation, zum Vollzug von Symbol (nicht: Kürzel, Illustration) hinführen zu können oder aber von hochgemuten Hoffnungen Abschied zu nehmen. Und man wird ihm darüber hinaus bestätigen dürfen, daß er sich der gestellten Aufgabe erfolgreich unterzogen hat. Die Quellen kommen in umsichtig gewählten und ausgiebig bemessenen Zitaten zur Sprache. Kenntnis und Nutzbarmachung der Sekundärliteratur sind vertrauenerweckend. Die Präsentation ist wohlüberlegt und durchsichtig. Die Gliederung in die großen Abschnitte – Riten vor der Taufe, zentriert um Absage und Bekenntnis; der Taufvollzug selbst; Riten nach der Taufe – bietet sich an. Innerhalb dieser drei Abschnitte werden dann kleinere rituelle Einheiten ausbesondert. Zuerst werden sie nach ihrem zeremoniellen Ablauf bei den einzelnen Autoren vorgestellt und, wenn nötig, eine vergleichende Synopse gebracht; denn die Nichterwähnung einer speziellen Zeremonie ist zu konstatieren – kann sie doch schon von der Entscheidung diktiert sein, sie nicht mystagogisch behandeln zu wollen, und eben dies wäre dann auch schon ein Teil der Mystagogie des betreffenden Kirchenvaters. Ausgiebige Darstellung dieser Mystagogie ist dann der nächste Arbeitsgang. Nachdem die einzelnen Autoren zu Wort gekommen sind, versucht jeweils ein „komparatives Summarium“ den Deutungslinien zusätzlich Ort (z. B. gemeinsames Gut; östliche Vorliebe) und Relief (z. B. Sondergut, erklärbar aus dieser Eigentheologie usw.) zu geben. Da auch dann u. U. noch nicht alles zur Sprache gekommen sein kann, was an Wurzelgrund, Querverbindungen, Virtualitäten im Ritus und seiner mystagogischen Erklärung enthalten ist, runden neun eingestreute „Essays“ ab; als Beispiele für ihre Thematik: Salbungen – Zugesellsein den Leiden Christi – Wiedergeburt in der Perspektive der Sakramententheologie Theodors v. Mopsuestia – Firmung u. a. Wenn die Vorstellung dieses Buches den Eindruck erweckt haben sollte: einigermaßen umständlich, „nicht ohne Längen . . .“ – vielleicht; aber dann bei dieser Zielsetzung schlechthin sachgerecht. Mit Paraphrasen oder gar nur Inhaltsangaben käme man einfach nicht an das Stück geistlicher Kunst, an das individuelle „Genie“ des Mystagogen heran. Daß bei solch liebevoller Akribie so manches an neu gesehener Problematik, scharfsinniger Diskussion und plausiblen Lösungsvorschlägen abfällt für Gebiete, die gar nicht einmal unter die ausdrückliche Thematik dieses Werkes fallen – dafür mag stellvertretend etwa das benannt werden, was die für die Relation Taufe/Firmung einschlägigen Stichwörter an dogmen- und liturgiegeschichtlichen, an sakramententheologischen Einsichten zu vermitteln vermögen. Ein dankenswertes Buch.

A. Stenzel, S. J.

3. Patristik. Geschichte der Theologie

Ring, Thomas Gerhard, O.S.A. *Auctoritas bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius* (Cassiciacum, Bd. XXIX). Gr. 8° (XVI u. 269 S.) Würzburg 1975, Augustinus. – Kirche und Gesellschaft stehen in einer Autoritätskrise. Was sagt die Tradition über Autorität? Gewiß, was Augustinus über Sinn und Funktion der Autorität im Leben der Menschen und der Religion ausführt, hilft nicht unmittelbar aus der Krise heraus, beleuchtet aber das Problem an zentraler Stelle. K. H. Lütcke hat 1968 eine sehr interessante Studie zur auctoritas bei Augustinus vorgelegt. Mit relativer Ausführlichkeit ging er dabei auf die römische Vorgeschichte des Begriffs ein, der christlichen lateinischen Tradition vor Augustinus widmete er jedoch nur knappe sieben Seiten. Vorliegende Studie füllt die angedeutete Lücke aus. – Den vier Kapiteln der Untersuchung, die je Tertullian, Cyprian, Ambrosius und zusammenfassend diese drei Autoren im Vergleich zu Augustinus behandeln, schickt der Verf. eine längere Einleitung voraus, in der die außerchristliche Auffassung der auctoritas (im privaten Leben, im öffentlichen, ferner die Begriffspaare auctoritas und potestas, ius, religio, ratio, römische Mentalität) kurz abgehandelt wird. Die im ersten (und auch in den folgenden) Kapitel behandelten Gegenstände und Gesichtspunkte verdeutlichen, wie der Verf. näherhin den Titel verstanden haben wissen will: im ersten Abschnitt kommen innerweltliche auctoritas-Formen zur Sprache, im zweiten die auctoritas Gottes, im dritten göttlich beglaubigte auctoritas-Formen: Apostel, Tradition, Schrift, Kirche und Bischöfe, im vierten auctoritas und ratio. Das Thema ist also sehr weit gefaßt. R. fragt, welche Bedeutung das Wort

auctoritas bei den betr. Autoren hat, welche Gegebenheiten damit bezeichnet werden, was sie über die betr. Gegebenheiten denken, was sie über Gegebenheiten denken, die zwar nicht sie, aber wir als Autorität bezeichnen, was sie über Autorität als solche, also nicht über einzelne Formen der Autorität, sondern z. B. über Autorität im Gegensatz zu ratio sagen. Leicht kann es bei dieser Fassung des Themas nicht fallen, wirklich Neues aufzuspüren, weitgehend kann es nur darum gehen, Bekanntes in neue Beleuchtung zu bringen. – Nicht nur dies ist dem Verf. gut gelungen, er bringt auch eine ganze Reihe neuer Einzelbeobachtungen. So fanden wir interessant, was er über den Einfluß des Ketzertaufstreites auf Cyprians Auffassung von den Bischofssynoden sagt, nämlich, daß er das bis dahin von ihm vertretene Prinzip von der bischöflichen Selbständigkeit zur absoluten Geltung erhob und im Interesse der Kircheneinheit seine Auffassung von der subsidiären Funktion der Bischofssynode modifizierte. Im Kapitel über Ambrosius behandelt R. zunächst die menschliche auctoritas, dann die göttliche, letztere im engeren und weiteren Sinn (Apostel, Heilige Schrift, Kirche). Frappierend ist im Abschnitt über die Kirche der Satz: „Ambrosius... spricht von einer auctoritas der Kirche an keiner einzigen Stelle“ (202)! Als ganze erweckt das Resultat der Arbeit den Eindruck, daß Reflexion über auctoritas im großen Stil doch erst mit Augustinus einsetzt (auf erste Versuche von Seiten des Laktanz weist der Verf. in einer Art Exkurs innerhalb des letzten Kapitels hin, 240–244). – Das Literaturverzeichnis scheint uns teils unnötig aufgebläht, teils recht lückenhaft. So fehlt fast alle weiterführende Literatur zur Konzilsproblematik, die doch immerhin einen wichtigen Sektor der Autoritätsproblematik ausmacht. Für die Zusammenfassung der Ergebnisse ist der Leser dankbar, weniger für die zahlreichen Wiederholungen. Der Satz „Bei Tertullian findet sich die Konzilsidee noch nicht“ (237) ist sicher nicht unter jeder Rücksicht falsch, bedürfte jedoch angesichts von de pudicitia 10 und de jejuniis 13 einer Erläuterung!

H.-J. Sieben, S. J.

Hösch, Edgar, Orthodoxie und Häresie im alten Rußland (Schriften z. Geistesgesch. des östl. Europas 7). Gr. 8° (321 S.) Wiesbaden 1975, Harrassowitz. – Der Ordinarius für osteuropäische Geschichte an der Universität München, aus der Schule der ehemaligen Leiter der Kommission für die Geistesgeschichte Osteuropas (G. Stadtmüller, A. Schmaus und H.-G. Beck), unternimmt es in der vorliegenden Habilitationsschrift, „die verschiedenen Ausformungen eines orthodoxen Selbstverständnisses im ostslawischen Raum in der Abgrenzung gegenüber außer- oder gegenkirchlichen Erscheinungen des religiösen Lebens nachzuzeichnen und den allmählichen Wandlungsprozeß der vorgegebenen byzantinischen Grundlegungen des Christentums unter der Einwirkung der besonderen Gegebenheiten Altrußlands zu verdeutlichen.“ (9) „Altrußland“ umfaßt hierbei zeitlich den Rahmen vom 11.–16. Jahrhundert (mit dem Schwerpunkt auf der Spätzeit wegen der dort reicher fließenden Quellen), räumlich die im allmählich zentralisierten Moskauer Zarenreich beherrschten Gebiete. Untersucht wird weniger die dogmatische Entwicklung als vielmehr jener Grenzbereich, in dem staatliche und kirchliche Ansprüche aufeinanderstoßen; dazu gehören jedoch sowohl die innere wie die äußere Kirchengeschichte Rußlands mitsamt ihren immanenten Voraussetzungen. Die Problematik eines solchen Unternehmens liegt u. a. darin begründet, daß sich Verf. weder auf ein heutiges Forschungsstand entsprechendes Handbuch der russischen Kirchengeschichte (vgl. 158, Anm. 29) noch auf eine vergleichbare russische theologische Literaturgeschichte stützen konnte, so daß er sich in seiner Konzeption immer wieder in das Dilemma der Ausgewogenheit zwischen notwendiger Darstellung bestimmter Entwicklungen und kritischer Sichtung der Forschungsergebnisse gestellt sieht. (Aus dieser Sachlage erklärt sich wohl auch der auffallend häufige Gebrauch der Floskeln: „weithin“, „weitgehend“, „vielfach“.) – Nach einer Einführung (11–16), die die neuere sowjetische Häresieforschung teils positiv würdigt, teils ob ihrer verbleibenden ideologischen Fixierung mit all ihren sachfremden und anachronistischen Konsequenzen weiterhin skeptisch beurteilt, gliedert sich die Arbeit in folgende acht Kapitel: 1) Terminologische und methodische Vorfragen (17–33); 2) Quellen und Quellenpublikationen (34–51); 3) Altrussische Häresien des 11.–14. Jahrhunderts (52–67); 4) Die „Ideologisierung“ des Häresiebegriffs im alten Rußland (68–92); 5) Das Ketzergericht in der

altrussischen Kirche (93–105); 6) Vom Häresieverdacht zur Ketzersynode (106–119); 7) Die Politisierung des Häresiebegriffs im 16. Jahrhundert (120–143); 8) Die Stellung der „Häresie“ in der russischen Geschichte des 15./16. Jahrhunderts (144–151). – Neben den Elementen eines Forschungsberichts, die besonders in den beiden ersten Kapiteln wertvolle Überblicke gewähren, liegt die Dynamik der Arbeit damit im Aufweis der zunehmenden Politisierung eines aus traditionell-byzantinischer Theologie (die ihrerseits wiederum der frühen Patristik verhaftet blieb, was sich in „kanonischen“ Katenen und Florilegien niederschlug) stammenden Häresiebegriffes. In dieser national-messianischen Komponente, die sich schon vor dem Fall Konstantinopels in russischer Abgeschiedenheit vorbereitet, dann aber verstärkt zum Durchbruch gelangt, liegt auch der Schlüssel zum Verständnis der gleichsam vorprogrammierten Tragik des zaristischen Staat-Kirche-Bündnisses der späteren Jahrhunderte: „(Der „Josifljanismus“ – nach Josif von Volokolamsk – Anm. des Rez.) war ein letzter und verspäteter Versuch, die in der politischen Theologie der Kirche angelegte Harmonisierung göttlicher Heilsordnung und weltlicher Herrschaftsverfüng unmittelbar in die Realität umzusetzen und den einem steten Wandel unterworfenen irdischen Interessenausgleich mit heilsgeschichtlichen Vorstellungen zu überhöhen. Unübersehbare Folgen für die weitere Entwicklung der russischen Kirche im Verhältnis zu Staat (Herrscher) und Gesellschaft sind daraus erwachsen, daß sich die einer derartigen politischen Theologie konformen Verhaltensweisen gegen jegliche Form des inner- bzw. außerkirchlichen „spirituellen Protestes“ wenden mußten.“ (151) – Standen in Byzanz Kaiser und Intelligenz gerade in den letzten Jahrhunderten seines Bestehens einem Ausgleich mit dem Westen durchaus aufgeschlossen gegenüber, so suchte Rußland sein Heil in einer politischen und religiösen Autarkie, die letztlich Kirche und Staat in ihrer Substanz aushöhlte. Diese Zusammenhänge von ihren Ursprüngen her deutlich gemacht und damit auch einen wesentlichen Beitrag zum Byzanzverständnis in Rußland geleistet zu haben, ist das besondere Verdienst des Buches, auch wenn – insgesamt betrachtet – das gewachsene Problembewußtsein die anzubietenden Lösungen übersteigt (vernichtete Originalschriften der Häretiker und die „Filiation“ der Häresien erschweren das Erfassen der genauen Wirklichkeit außerordentlich). – Einige Schwierigkeiten bei der Anwendung des Compositorsatzes führten zu verhältnismäßig häufigen Druckfehlern in den griechischen Zitaten bzw. im ausführlichen Literaturverzeichnis, das zusammen mit einem Register den Band abrundet.

G. P o d s k a l s k y, S. J.

Völker, Walther, Praxis und Theoria bei Symeon dem neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Gr. 8° (XIV u. 489 S.) Wiesbaden 1974, Steiner. – Seinen zahlreichen Monographien zur spirituellen Theologie der Patristik (Philon, Clemens, Origenes, Gregor v. Nyssa, Ps.-Dionysios, Maximos Confessor, Johannes Climacus) hat V. mit dem vorliegenden Band insofern den rechten Abschluß gegeben, als er Bleibendes und Unterscheidendes bei jenem Manne herausstellt, der wie kein zweiter als Stammvater der heutigen griechischen Theologie angesprochen werden kann. Die Zeit für eine solche Gesamtdarstellung war gekommen, nachdem im Jahrzehnt zuvor die „Sources chrétiennes“ die Katechesen, Hymnen und theologischen und ethischen Traktate Symeons als editio princeps herausgebracht hatten. – Es fällt nicht leicht, das inhaltsschwere und überaus reich dokumentierte Buch in kurzen Zügen zusammenzufassen. Zunächst verfolgt V. die erst in jüngster Zeit einsetzende Forschungsgeschichte der Schriften Symeons (1–10), die z. T. für Jahrhunderte, in merkwürdiger Übereinstimmung, sowohl im Abendland (Vorläufer des Palamismus!) als auch in der griechischen Kirche (Ausfuern des Visionären in den Hymnen!) der kirchlichen Zensur verfallen waren. Erst Karl Holl in seinem magistralen, wengleich heute in vielen Einzelheiten überholten Essay „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum“ (1898) lenkte wieder die Aufmerksamkeit auf den vergessenen Theologen. Es folgt dann die Edition der Vita Symeons durch I. Hausherr, der in seiner Einleitung zugleich neue Wege der Untersuchung aufreißt. Entscheidenden Fortschritt brachte aber erst die Edition eines gesicherten und vollständigen Textes der Katechesen durch den ehemaligen Athosmönch und jetzigen orthodoxen Erzbischof von Brüssel, B. Krivocheine, der zugleich definitiv deren Vorrang vor den kompilatorischen

Orationen aufgezeigt hat. Wenig später fanden auch die theologischen und ethischen Traktate ihren Herausgeber (*J. Darrouzès*), zuletzt in drei Bänden schließlich die Hymnen (*J. Koder*). In diesem Gefüge von Textkritik und thematischen Einzelstudien sieht V. neben der systematischen Durchdringung seine bisher unge löste Aufgabe vor allem darin, den Quellen Symeons nachzuspüren. Außer Johannes Climacus, Maximus Confessor und Isaak dem Syrer als den Hauptzeugen finden sich auch Anklänge an die Apoptegmata, die Kappadokier, Evagrius Ponticus, Ps.-Dionysius und Diadochus von Photice. Auch die Beziehungen zu den Homilien des Macarius werden angeschnitten (357, Anm. 2: ohne eigene Stellungnahme), während die Wechselwirkung zu zeitgenössischen häretischen Autoren ausgeklammert ist (vgl. dazu jetzt den wichtigen Aufsatz von *J. Guillard*, *Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien*, in: *Travaux et Mémoires* 5 [1973], 313–327). – Die eigentliche Darstellung beginnt mit einem prosopographischen Kapitel über Symeons Stellung in der Kirche seiner Zeit (11–86). In der Beurteilung der Wissenschaftsorganisation folgt V. (11) noch der Meinung der älteren Literatur, die im Byzanz des 11. Jh.s den Aufschwung der kaiserlichen Universität mit breitgefächertem Unterrichtsplan mehr postulierte denn bewiesen hat (vgl. neuerdings *P. Speck*, *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisionen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert* [München 1974] = *Byzant. Archiv*, 14). Andererseits sollte man m. E. das asketische Wissensideal Symeons (17–20) nicht zu sehr verabsolutieren: wie bei fast allen Kirchenvätern besteht auch bei ihm eine Dialektik zwischen seiner Literaturkenntnis, der Rhetorik und Metrik seiner Sprache und der theoretisch zu Tage getragenen Wissensverachtung. – Bei der Behandlung des Namens, Symeon der Jüngere, der Theologe, oder Symeon der Neue Theologe (40–43), entscheidet sich V. für die letztere, heute allgemein angenommene Deutung. Doch bleibt zu bedenken, daß in der mittelalterlichen byzantinischen Literatur sowohl νεωτερίζειν wie καινοτομεῖν (42) den eindeutig negativen (nicht nur ironischen) Beigeschmack des Häretischen tragen. – Mittelpunkt des Werkes bildet der klassisch dreistufige Aufbau des geistlichen Lebens: ἐργασία σωματική (87–232), ἐργασία πνευματική (233–288) und θεωρία (289–404). Ein kurzer Anhang behandelt die eucharistische Frömmigkeit (404–410), ein Zug, der später bei Palamas zurücktritt, um in der Sakramentsmystik des Nikolaos Kabasilas wiederaufzuleben. Das fünfte Kap. skizziert den systematischen Aufbau des Ganzen: das vollkommene Leben als Ziel der Entwicklung (411–456). Als Beispiel der Wirkungsgeschichte Symeons wird endlich das Verhältnis seines Biographen Nicetas Stethatos zu seinem Lehrer untersucht (456–489). – Zweifellos besitzt V. die Kenntnis und damit auch die Kompetenz, um in diesem weiten Feld das abgewogene Urteil nicht zu verlieren. Dennoch erscheinen einige Äußerungen hinsichtlich der Schau des Lichtes zu sehr verallgemeinert: „Man war seit jeher in mönchischen Kreisen von äußerster Skepsis gegenüber visionären Erscheinungen erfüllt“ (290) – ist der Messalianismus nicht gerade in mönchischen Kreisen beheimatet? Dagegen später: „Die Lichtschau war also ein Vorgang, der in mönchischen Kreisen seit Jahrhunderten bekannt und verbreitet war“ (356, Anm. 2). Sicher liegt in der spirituall-sinnlichen Komponente der östlichen Theologie ein wichtiges Distinktivum zur westlichen Rationalität. Um jedoch Tradition und Kontinuität aufzuzeigen, müßte im einzelnen bei jedem Autor unterschieden werden, welches Licht von wem gesehen werden kann: erst dort beginnt die Diskussion interessant zu werden (vgl. 360, Anm. 1: „so glaubt Darrouzès, daß der Mystiker sehe l'essence de Dieu, während Beck zutreffend bemerkt, daß nicht Gottes Wesen geschaut werde, sondern nur ein ‚Strahl‘“). Jedenfalls wird Symeon die Schau des φῶς ἀπλοῦν (= Gott) zugesprochen (375 f.). – Wie in seinen früheren Werken ordnet V. auch hier den Stoff ausschließlich nach spirituellen Koordinaten; zwar entspricht dies sicher dem Hauptanliegen des behandelten Autors, doch erschwert es ein wenig seine theologische Wertung. Sehr oft läßt V. den Autor mit seinen eigenen Worten sprechen, wobei die Verteilung der Verweise auf Text und Anmerkungen das Schriftbild nicht eben übersichtlicher gestaltet. Unbedingt notwendig wäre ein Wort- und Stellenregister gewesen: so müssen alle Parallelen mühsam zusammengesucht werden. Ein Lob gebührt den Korrektoren: nur zwei Druckfehler fielen bei der Lektüre auf (237, Z. 7: κατορθώματα; 485, Z. 24: Kloster). Die Sekundärliteratur ist nur

bis 1970 berücksichtigt; F. Heilers Buch „Urkirche und Ostkirche“ (290, Anm. 1) wäre in der zweiten, umgearbeiteten Auflage zu zitieren gewesen („Die Ostkirchen“ [München-Basel 1971]). G. P o d s k a l s k y, S. J.

Quapp, Erwin H. U., Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten (Studien z. Theol. u. Geistesgesch. des 19. Jh., Bd. 6). 8° (440 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. – Der untersuchte Zeitraum umfaßt die Jahre 1778–1796. Aus seinem theologisch-fundamentalistischen Verständnis heraus unterstellt der Autor, daß Schleiermacher sich selbst „kognitiv zum Maß und Inhalt der Christologie erhebt“ (16). Wenn z. B. nach Schleiermacher das Herz des Glaubenden so Christus gehört, daß dieser allein es ausfüllen kann, dann bedeute dies, daß Christus in ein Tugendsystem eingebaut werde, das letztlich ohne ihn funktioniert (127). Schleiermachers Grundbegriffe „Anschauung“ und „Gefühl“ meinen „gegenständliche Wahrnehmung“ und „Selbstbewußtsein“ in ihrer gegenseitigen Zuordnung. Der Autor versteht sie jedoch in ihrer völlig anderen heutigen Bedeutung und weiß nur anzumerken, Schleiermacher wolle „für die Gebildeten wohl an Kant anknüpfen, bei dem jede Anschauung mit Gefühlen verbunden ist“ (95). So entsteht trotz des aufgewandten Fleißes eine etwas abwegige Schleiermacher-Interpretation. P. K n a u e r, S. J.

Neufeld, Karl H. / Sales, Michel, Bibliographie Henri de Lubac S. J. 1925–1974. 8° (87 S.) Einsiedeln 1974, 2. Aufl., Johannes Verlag. – Bereits im Jahre 1971 war die hier in zweiter Auflage vorgelegte Bibliographie des bekannten französischen Theologen de Lubac erschienen. Das Werk will mehr bieten als eine chronologische Aufzählung der Bücher und Artikel von und über ihn. Vielmehr soll deutlich gemacht werden, in welchem Maße das Schaffen des Lyoner Theologen auf die jeweilige geistes- und theologiegeschichtliche Situation ausgerichtet ist. Die Erstellung dieser Übersicht war nicht leicht, nicht zuletzt deshalb, weil Lubac zeitweise gezwungen war – so etwa während des Krieges –, seine Arbeiten ungezeichnet zu veröffentlichen. Das galt noch mehr für das Jahrzehnt zwischen 1950 und 1960, als der Pater im Zusammenhang mit der römischen Aktion gegen die „Théologie nouvelle“ und mit der Veröffentlichung der Enzyklika „Humani generis“ keine theologischen Arbeiten veröffentlichen durfte. Damals hielt es die Ordensleitung „für richtig, daß einige wenige Beiträge H. de Lubacs nicht unter seinem eigenen Namen erschienen“. Die Verfasser haben sich nach besten Kräften bemüht, die hier bestehenden Unklarheiten zu beheben und darüber hinaus die Genesis mancher der bekannteren Veröffentlichungen, wie des Buches „Catholicisme“ oder des Werkes „Surnaturel“, deutlich zu machen (vgl. dazu den Abschnitt 5: „Die Entstehungsgeschichte von ‚Catholicisme‘ und ‚Surnaturel‘“ (62–65). Besonders hilfreich scheinen uns „die bibliographischen Elemente der Auseinandersetzung mit Henri de Lubac (80–86)“ zu sein. Den Schluß des Buches bildet eine wohl für diese Publikation vom Autor eigens verfaßte Richtigstellung zu bestimmten Passagen bei H. Vorgrimler, „Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert“ (Bd. 4, 199–214). Diese Bemerkungen sind so charakteristisch für die vornehme und souveräne Denkart de Lubacs, daß sie wenigstens teilweise hier angeführt werden sollen: So sehr er die Urteilsfreiheit des Autors respektiere, müsse er dennoch gegen seine Darstellung Bedenken anmelden: „Ich habe gewisse Kritiken, die ich für ungerechtfertigt ansehe, niemals für ‚dumm‘ oder ‚böswillig‘ gehalten, da sie von Männern erhoben wurden, die ich achte und verehere; ich bin es dem Andenken meines Generalobern schuldig, zu sagen, daß er, soweit er es nur vermochte, mir gegenüber eine große Güte an den Tag legte. Endlich ist mir der Gedanke – wenn er so ungeschützt hingestellt wird – ganz fremd, daß ‚Anfeindungen und Unterdrückung in der Kirche‘ nicht ausgehalten werden sollten, oder ob nicht Widerstand dagegen um der Kirche willen geboten sein kann, da doch die Kirche niemals Leiden und Strafe zufügen darf“ (S. 210 bei Vorgrimler). „Eine solche Behauptung entfernt sich von dem, was immer meine Überzeugung war, ebensowehr, wie sie mir dem Wesen der Kirche zu widersprechen scheint, und nicht minder der gesamten Überlieferung, wie sie sich seit den ersten Zeiten, ja schon in den Schriften des Neuen Testaments bezeugt findet.“ H. B a c h t, S. J.

4. Kirchengeschichte

Temporini, Hildegard (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3 und I, 4 (2 Bde: Text; Tafeln): Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik. Gr. 8° (X u. 901 S.; XI u. 997 S. bzw. VI u. 266 S.) Berlin-New York 1973, De Gruyter. – Dieselbe u. (ab II, 2) Haase, Wolfgang (Hrsg.), II, 1–3: Principat. Gr. 8° (XI u. 1144 S.; XII u. 1061 S.; XII u. 1060 S.) Berlin-New York 1974 (II, 1) bzw. 1975 (II, 2–3), De Gruyter. – Anfang 1975 waren in ds. Zeitschr. (vgl. 50 [1975] 107 f.) die beiden ersten Bände der Festschrift Joseph Vogt vorgestellt worden. Inzwischen hat das Werk schon mehr als die Hälfte seines geplanten Umfangs erreicht; auch diesmal kann nur ein kurzer Überblick, keine eigentliche Rezension erfolgen. – Band I, 3 führt die Rubrik „Sprache und Literatur“ bis zum Ende der Republik weiter, während Band I, 4 eine Darstellung von „Philosophie, Wissenschaften und Künste in Rom“ bietet. Dabei ergaben sich zwangsläufig Wechselbeziehungen und Überschneidungen bezüglich einzelner Autoren (Cicero, Varro u. a.). Während manchen Beiträgen, wie den Studien zu Ciceros Rhetorik (I, 3: A. E. Douglas, A. Michel, E. Fallu), zweifellos langdauernde Gültigkeit zukommen wird, sind rein bibliographische Artikel (z. B. I, 3: J. Kroymann, Gesamtbibliographie zum Corpus Caesariacum) sicher nützliche, aber doch schnell überlebte Unterfangen, wie schon die beigefügten „Addenda“ und „Addenda addendis“ beweisen. Einen ausgezeichneten Forschungsbericht, der bereits Querverbindungen zu der in den kommenden Bänden darzustellenden Patristik aufweist, stellt der Artikel von G. Lieberg, Die „theologia tripartita“ in Forschung und Bezeugung (I, 4: 63–115) dar. Hervorzuheben nach Aufbau, Präzision der Aussage und sprachlicher Gestaltung sind auch die beiden Beiträge von G. Verbeke (I, 4/3–42: Le stoïcisme, une philosophie sans frontières) und O. Gigon (I, 4/226–261: Cicero und die griechische Philosophie). Der Tafelband illustriert die Ausführungen zum Thema „Künste“ mit gutausgewählten Fotografien und Skizzen; allein die 48 Abbildungen zur künstlerischen Genese der römischen Wolfsstatue (W. v. Vacano) sind in keinem früheren Handbuch zu finden. – Die erschienenen drei Bände des II. Teils haben sich die Entfaltung der politischen Geschichte zum Thema gesetzt. Während Band II, 1 allgemeine Aspekte des Principats (soziologische Veränderungen, Militärwesen, Urbanismus, Münzwesen) behandelt, enthält Band II, 2 einen chronologischen Querschnitt durch die römische Kaisergeschichte von Augustus bis Diokletian, wobei sich prosopographische und problemgeschichtliche Artikel glücklich ergänzen. Band II, 3 verläßt das Zentrum und widmet sich den Provinzen und Randvölkern (Britannien, Hispanien, Gallien). Insgesamt macht sich in den drei Bänden im Vergleich zum I. Teil eine planvollere Gestaltung bemerkbar, die dem Charakter des handbuchartigen Nachschlagwerkes näherkommt; allerdings bleibt es auch hier bei der Diskrepanz zwischen bibliographisch fast überbelegten Studien und äußerst karg dokumentierten Essays. – Zur letztgenannten Gruppe gehört z. B. die Abhandlung über Theodor Mommsen und die revolutionäre Struktur des römischen Kaisertums von A. Heuss (II, 1: 77–90); H.-G. Beck hat vor Jahren, ebenfalls von Mommsen ausgehend, eine ähnlich inspirierte Weiterführung des gleichen Grundgedankens für Byzanz verfaßt (Senat und Volk von Konstantinopel, in: Ideen und Realitäten in Byzanz [London 1972]). Der Beitrag von R. Göbl (Die Rekonstruktion antiker Prägesysteme und ihre Bedeutung für die historische Forschung, in: II, 1/890–918) ist ein Musterbeispiel eines Forschungsberichts, der mit geschickt ausgewählter und übersichtlich angeordneter (viele Schaubilder!) Materialdarbietung auch dem Nicht-Numismatiker echte Einsicht und verwertbare Daten vermittelt. Rühmlich zu nennen sind auch die 133 Aufnahmen und Lagepläne zum Problembereich „Cité et territoire“ (II, 1: 649–788: R. Chevallier). – Von weittragender geistesgeschichtlicher Nachwirkung bis ins hohe Mittelalter waren die messianischen Deutungen mehrerer römischer Kaiser als Friedensfürsten in präsentischer und eschatologischer Sicht. Urtypus eines solchen in römischer, hellenistischer und byzantinischer Historiographie wiederholten Topos ist Kaiser Augustus. H. E. Stier bestätigt in seinem Aufsatz „Augustusfriede und römische Klassik“ (II, 2: 3–54), daß dem verliehenen Prädikat tatsächlich eine aktive Friedenspolitik dieses Herrschers entsprach. Umgekehrt entlarvt A. Schalit (II, 2/208–327: Die Erhebung Vespasians nach Flavius

Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie) die aus eigensüchtigen Motiven erfolgte Manipulation des jüdischen Messianismus durch Flavius Josephus. – Höchst interessante Vergleiche mit den heutigen Problemen der Unterentwicklung und Ausbeutung Nordafrikas zieht eine Studie über parallele Erscheinungen unter römischer Vorherrschaft, wobei die Ursachen jedesmal in der Organisation der Kolonien zu suchen ist, konkret: in der einseitigen Tendenz zur Ertragssteigerung in der Produktion von Rohstoffen und Nahrungsmitteln (zugunsten der landfremden Oberschicht) ohne entsprechende Investitionen (II, 3/3–97: *A. Demann*, Matériaux et réflexions pour servir à une étude du développement et du sous-développement dans les provinces de l'empire romain). – Die wenigen Beispiele der zusammengetragenen Materialfülle mögen zeigen, wie viele Aspekte streng historischer und interdisziplinärer Betrachtungsweise hier berücksichtigt wurden. Angesichts des vehement ansteigenden Verkaufspreises kann man dennoch Herausgebern und Verlag nur dringend wünschen, daß das Werk in den ausstehenden Bänden nicht allzuweit ausgedehnt und möglichst bald abgeschlossen wird.

G. Podskalsky, S. J.

Barton, Peter F., 1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa. Eine Einführung in seine Geschichte (Bd. I). Teil 1: Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788 (Studien zur Kirchengesch. u. Gesch.). 8° (287 S. u. 8 Taf.) Wien-Köln-Graz 1975, Böhlau. – In der Einleitung rechtfertigt B. die etwas umständliche Bezeichnung des zu untersuchenden Großraumes, dessen kirchliche Zentren in einem stets wechselnden Kräftespiel miteinander verbunden waren. Für dieses Gebiet fehle bisher nicht nur eine „absolut(!) befriedigende literarische Darstellung“, sondern vor allem eine evangelischem Glaubensverständnis entsprechende, wenngleich ökumenisch ausgerichtete Bearbeitung der Kirchengeschichte (9). Der vermeintlich konfessionelle, aber kaum ökumenische Standpunkt bricht dann auch immer wieder in rhetorisch prononcierten, sachlich jedoch mehr als anfechtbaren Urteilen durch. – Zunächst muß dem Autor jedoch bescheinigt werden, daß er sich gerade für die Frühzeit des Christentums im Dilemma zwischen der Dürftigkeit archäologischer und literarischer Zeugnisse und der Widersprüchlichkeit wissenschaftlicher Hypothesen zu überzeugender Klarheit der Aussage durchgefunden hat. – In eindeutiger Scheidung von Legende und nachprüfbarer Dokumentation läßt sich so z. B. der Anfang christlicher Religion auf die Jahre 172–174/75, den Zeitpunkt eines von christlichen Soldaten erbetenen Regenwunders der in Niederösterreich stationierten legio fulminatrix, festlegen (22–25). Zuvor wird großer Wert auf die nunmehr unbestreitbare Tatsache gelegt, daß gerade für diese erste Epoche bis zum Ende des 4. Jh.s Rom und Sirmium als Missionszentrum des fraglichen Raumes anzusehen sind und eine apostolische Gründung der dortigen Partikularkirche mit Sicherheit ausscheidet (11–17, 77, 81–83). – Für die Zeit der Völkerwanderung (97–187) und die darauffolgende Neugründung des Christentums unter bayrischer Führung (188–251) fließen die Quellen schon bedeutend reichlicher, wenngleich auch hier viele verstreute Mosaiksteinchen zum Gesamtbild zusammengetragen werden mußten. – Leider wird die gut dokumentierte und im allgemeinen sorgfältig abwägende Darstellung durch mehrere überspitzte Urteile in ihrem Wert beeinträchtigt, was sich äußerlich schon in der Vorliebe des Verf. für den häufigen Gebrauch von Ausrufezeichen manifestiert. So heißt es vom hl. Martin von Tours: „Mit Martin beginnt im österreichischen Raume die fatale Identifikation von Christentum und Askese“ (87). Vermutlich soll damit nicht nur heutige Einsicht (ob sie in den Kirchen der Reformation angesichts von Taizé und ähnlichen Unternehmen noch so einhellig ist?), sondern die damalige Absicht zum Ausdruck gebracht werden, was den Satz nur noch unverständlicher macht. Denn wenige Zeilen später wird demselben Heiligen Desertion im Augenblick höchster Gefahr für das Reich (unter Julian Apostata) vorgeworfen, ohne zu bedenken, daß nach Auffassung der Mehrzahl frühchristlicher Schriftsteller der Heeresdienst in Friedenszeiten exakt die äußerste Toleranzgrenze einer Wehrpflicht markierte (vgl. *R. H. Bainton*, Die frühe Kirche und der Krieg, in: Das frühe Christentum im römischen Staat, hrsg. v. R. Klein [Darmstadt 1971], 187–216). – Die „verhängnisvolle Klerikalisierung der Gemeinde Christi“ findet B. in der Auslegung des Presbyteriums mit Marmor-

fliesen (!) (anstatt des Estrichbodens im Laienraum) (93) gegeben. Man mag darüber streiten, ob die Auszeichnung des Chorraums mehr dem Sakrament der Eucharistie oder der Priesterschaft galt; jedenfalls hätte sich bei der genannten Annahme bis heute in der Kirche praktisch nichts geändert, denn die gerügte Abhebung ist im Prinzip auch in unseren Tagen üblich. – Hieronymus wird in der Sicht des Verf. zu einem kapitalen Sündenbock: Er ist nicht nur verantwortlich – „in fast monomanischer Verengung“ – für die Identifikation von Christentum und zölibatärem Lebensstil bzw. Jungfräulichkeitsideal, sondern ebenso für die Verfestigung des Reliquien- und Märtyrerkultes. Der „Stارانwalt des Mönchsideals“ war letztlich nur dem „Heilsegoismus für seine eigene kostbare Person“ verpflichtet (107–109). Auch wenn die Persönlichkeit des Hieronymus meist zwiespältig beurteilt wird, so wird ihm mit obigen Behauptungen in der Sache doch zuviel der Ehre angetan; läßt man einmal die „modische“ Einschätzung der Ideale durch B. außer Acht, so kommt für Hieronymus weder in der Gesamtkirche (vgl. Ägypten/Palästina) noch in der Westkirche (vgl. Synode von Elvira, can. 27 und 33; Joh. Cassian u. a.) die zuge dachte Monopolstellung in Frage. – Die Ohrenbeichte findet B. so merkwürdig, daß er sie gleich in Anführungszeichen setzt, und auch eine Bußdisziplin kann ihm nur mitleidiges Erstaunen abnötigen (163). Diese Haltung dürfte kaum einem evangelischen Glaubensverständnis, wie es z. B. bei Luther zum Ausdruck kommt, entsprechen. – Ebenso wenig Einfühlungsvermögen und sachliche Berichterstattung verrät ein Resümee einer bayrischen Bischofssynode, die die Eucharistiefeyer für Lebende und Verstorbene („Opfer darbringen“) empfiehlt (228). Welchen Sinn kann es für einen Historiker haben, theologische Maßstäbe einfach um 1000 Jahre zurückzupflanzen? – Daß im Mittelalter die gesetzliche Regelung vor der persönlichen Freiheit stand (230), hängt m. E. weniger von der Kirche, als von der allgemeinen staatlichen und kulturellen Entwicklung ab und dauert noch lange über die Reformation hin an. – So schlägt sich immer wieder eine fast peinliche Erhabenheit über mittelalterliche Kirchlichkeit durch, die es kaum verständlich macht, wie der Verf. gleichzeitig einem Stoff soviel Interesse abgewinnen konnte, um sich auch mit kleinsten Details geduldig zu beschäftigen. – Ein technischer Nachteil dürfte der Aufschub des Literaturverzeichnisses auf den letzten Band der Reihe sein, wodurch die Verifizierung vieler Stellen dem Leser dieses Bandes jetzt unmöglich gemacht wird.

G. P o k s k a l s k y, S. J.

Seibt, Ferdinand (Hrsg.), *Bohemia Sacra*. Das Christentum in Böhmen 973–1973. 4^o (645 S., mit 9 Farbtafeln u. 135 Abbildungen v. Werner Neumeister) Düsseldorf 1974, Schwann. – Daß seinerzeit die Millenniumsfeier in Prag nur in äußerst bescheidenem Rahmen stattfinden konnte, hatte zumindest den Vorteil, daß sich in dem vorliegenden Jubiläumsband erstmalig tschechische und deutsche Historiker zusammenfinden, um eine Gesamtdarstellung der böhmischen Kirchen- und Kulturgeschichte zu versuchen. – Nach einem geschichtlichen Überblick, der sich in der Charakterisierung der kirchlichen Gegenwart äußerster Zurückhaltung befleißigt (H. Lemberg), gliedert sich die Darstellung in zwei Hauptteile: Einzelaspekte des böhmischen Christentums (Religiöse Reformen, Politische Bewegungen, Kirche und Staat) sowie Kirche und Kultur (Sprache und Buch, Wissenschaft, Frömmigkeit und Kunst). In allen Fragen streben die Autoren danach, alte Klischeevorstellungen zu überwinden, wie z. B. die weitverbreitete Abwertung des katholischen Barocks, wobei allerdings die tschechischen Mitarbeiter um eine deutliche Nuance kritischer urteilen als ihre deutschen Kollegen. Den Abschluß des Buches bildet eine kurze Monographie über den Prager Veitsdom. – Es versteht sich von selbst, daß ein Sammelwerk zunächst einmal die Aufgabe hat, einem breiteren Publikum in knapper, sprachlich ansprechender Form die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung vorzutragen. Viele Beiträge gehen aber weit über dieses erste Ziel hinaus, indem sie erstmalig neue Quellen entdecken und auswerten. So bezieht P. Sladek (Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik) auch mündliche Mitteilungen in seine anschauliche Schilderung mit ein, woraus sich natürlich – nach eigenem Geständnis – eine gewisse Unausgewogenheit ergibt. In einem besonders aktuellen Beitrag über „Die Kirche im Protektorat 1939–1945“ versteht es B. Černý, aus dem einleuchtend widerlegten Vorurteil von der durchgehenden Kirchenfeindlichkeit der Ersten Republik die

Haltung der tschechischen Katholiken nicht nur in dieser schweren Phase, sondern bis in unsere Zeit hinein verständlich zu machen. Die viel umstrittenen Leistungen des Jesuitenordens in der Gegenreformation finden unterschiedliche Bewertung: Während Z. Kalista (Die katholische Reform von Hilarius bis zum Weißen Berg) den Ordenschulen und ihrem Humanismus das Prädikat der formalen Erstarrung erteilt (135), versucht St. Sousedik (Böhmische Barockphilosophie), die aus der zeitgenössischen Scholastik sich heraushebenden Neuansätze des Spaniers R. de Arriaga zu unterstreichen (429–431). – Dies sind nur einige Beispiele für die geistig anregende Darbietung der Stofffülle, wenn es auch nicht allen Beiträgen in gleicher Weise gelingt, den Leser zum selbständigen Weiterdenken anzuhalten. – Hervorgehoben werden muß noch die einfühlsame Auswahl und Qualität der Bildbeilagen (W. Neumeister), die in unaufdringlicher Weise die Aussagen der Verfasser bestätigen und verlebendigen. G. P o d s k a l s k y, S. J.

K a l i v o d a, R o b e r t, Revolution und Ideologie. Der Hussitismus. Gr. 8° (XII u. 397 S.) Köln-Wien 1976, Böhlau. – Während die tschechische Geschichtswissenschaft seit der kommunistischen Machtübernahme 1948 in fast übertriebener Intensität auf den Hussitismus als Beginn und Rechtfertigung der proletarischen Diktatur fixiert ist, gewann dieses Thema im Westen erst seit etwa zehn Jahren verstärkte Aktualität, durch Arbeiten westlicher Gelehrter oder in Übersetzungen tschechischer Autoren. Zur letzten Kategorie gehört auch das vorliegende Buch, das im Original schon 1961 in Prag erschienen war. Die deutsche Neuauflage ist gekürzt und erweitert (neue Literatur!) zugleich, behält aber den Kern der ursprünglichen Aussage bei. – Nach eigenen Worten geht es K. um den „Versuch einer philosophischen Erläuterung und Analyse der hussitischen Revolution und des hussitischen Denkens“. Der Hussitismus ist für ihn die „erste moderne europäische Revolution bürgerlichen Typs“ (Vorwort, VII f.). In der Darstellung liegt der Schwerpunkt jedoch nicht auf dem bürgerlichen Hussitismus, sondern auf dem radikal-plebejischen Taborismus samt seinen Vorläufern und Auswirkungen. Das Buch ersetzt also keine theologische oder auch nur geistesgeschichtliche Aufarbeitung der Häresien, da diese Elemente konsequent entweder als vorläufige Durchgangsstufen oder irrelevantes Beiwerk ausgeschieden werden. „Das marxistische Schlüsselkriterium ist der Klassencharakter (sc. einer häretischen Bewegung – Anm. des Rez.), der ideologische Inhalt und Sinn einer solchen Erscheinung“ (47). – In diesem Sinne wird die Metaphysik Wiclifs als Vorläufer eines pantheistisch-naturalistischen Weltverständnisses aufgefaßt, in dem ein Gott und Welt gemeinsames Gesetz die Gesellschaft unter einen stetigen Imperativ der Werte setzt; Hus habe diese Lehre humanitär und gesellschaftspolitisch umgemünzt, indem er ihre Wirksamkeit durch Verbindung mit der Prädestinationstheorie noch zusätzlich abgesichert habe. Dabei wird offen zugegeben, daß er Schrift und Tradition eigenwillig verfälschte (24). Bei der Behandlung der Waldenser und Katharer wird deutlich, wie die dualistische Ausschaltung des „guten“ Gottes aus dem Bereich der Materie und damit der Welt nicht nur den praktischen Materialismus befördert, sondern auch die Möglichkeit der Sakramente ausgehöhlt hat (58 f.). Auch die „Sekte des freien Geistes“ (Amalrich von Bena und David von Dinant) mußte über den religiösen Pantheismus zwangsläufig bei der Gleichsetzung von Gott und Materie sowie naturalistischen Anthropozentrismus landen (69–73); nur daß im Vergleich mit dem Dualismus nunmehr die „peinliche Kategorie Satan verdrängt“ ist (96). Vielleicht hat eine konsequent marxistische Interpretation der Häresien immerhin auch das Gute, daß sie allzu wohlwollend-leichtgläubigen Theologen die Augen öffnet für logische Tendenzen heterodoxer Gruppen. – Die Entwicklung des bäuerlich-plebejischen Hussitismus beginnt damit, daß die „Institution Kirche... völlig zunichte gemacht (wird) durch die alte oppositionelle These, daß Handlungen eines unwürdigen, schlechten Priesters absolut wertlos und ungültig sind, einschließlich des kirchlich-religiösen Hauptaktes, der Spendung des Sakramentes... Und weil jeder einfache Gläubige ein sittliches, evangelisches Leben führen kann, gibt es nichts spezifisch Priesterliches, und man kommt zu dem logischen Schluß, daß jeder Laie religiöse Akte... vollziehen kann, wenn er die sittlichen Voraussetzungen dazu besitzt. Die Kirche als besondere Institution, die zu bestimmten, speziellen, nur ihr eigenen Tätigkeiten errichtet ist, löst sich somit restlos auf in einer allgemeinen Gemein-

schaft guter Christen mit gleichen Rechten und Pflichten“ (119 f.). Somit kommt der hussitischen Forderung nach dem Volkskelch von der Lehre her nur sekundäre Bedeutung zu; nach außenhin wird er jedoch zum Symbol und Fanal des Aufgehens gegen die bestehende Ordnung (123). Auch in anderen Punkten, wie dem absoluten Tötungsverbot bzw. dem fatalistischen Chiliasmus der Anfänge, führt die revolutionäre Praxis zur Korrektur der „früheren falschen Theorie“ (143). – Stellt man sich einmal auf den Boden des historischen Materialismus, so kann man dem Verfasser die Beweisstringenz für eine Kontinuität vom Hussitismus zur sozialen Wirklichkeit seines Landes in der Gegenwart nicht absprechen. Nur gab es eben im und vor allem neben dem Hussitismus *auch* noch andere Kräfte, deren geistige und gesellschaftliche Leistung in der Folgezeit selbst in einer Monographie über den Hussitismus nicht eliminiert (bzw. totalisiert) werden sollten.

G. Podskalsky, S. J.

Altermatt, Urs, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Getto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919. 8° (468 S.), Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, Benziger. – Bei uns in Deutschland streitet man darüber, *ob* oder beklagt es, *daß* es ein katholisches Getto gibt, und meint damit ein geistiges Getto, ein Sich-absperrn oder Abgesperrt-sein von der allgemeinen geistigen Entwicklung. „Getto“ im Titel dieses Buches meint etwas anderes; der Verf. versteht den Begriff *politisch*. In den Jahrzehnten nach der Niederlage der katholischen Kantone im Sonderbundskrieg haben die Schweizer Katholiken ein umfassendes eigenes Organisationswesen, gipfelnd in einer eigenen politischen Partei, aufgebaut; dieser Weg ins Getto sei für sie der (einzig mögliche?) Weg aus dem Getto, d. i. zur staatsbürgerlichen Gleichberechtigung in der Eidgenossenschaft gewesen. Im Zusammenhang mit diesem ausgesprochen politischen Thema kommen interessante Fragen grundsätzlicher Art zur Sprache, die das Buch auch für Nicht-Schweizer lesenswert machen, so insbesondere nach dem Verhältnis von Bekenntnis und Politik, Konfessionalismus oder Interkonfessionalismus u. a. m.

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

Kunzelmann, Adalbero, O.S.A., Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Sechster Teil: Die bayerische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation (Cassiciacum, 26, Teil VI). 8° (XI u. 419 S.) Würzburg 1975, Augustinus-Verlag. – Nun liegt der 6. Teil der auf 8 Bände geplanten Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten vor, deren erste 5 Bände bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurden (ThPh 46 [1971] 603–604; 49 [1974] 626–627). Ein erstes Kapitel schildert kurz die Folgen der Reformation in der bayerischen Provinz (1–8): den Verlust aller Klöster in Schlesien und vieler in Österreich, den Schwund der Mitgliederzahl. Zwei weitere Kapitel behandeln dann die Geschehnisse der Provinz unter den einheimischen und ausländischen Provinzialen im 16. Jh. (9–39, 40–80). Da die bayerische Provinz räumlich sehr ausgedehnt war, so daß man sie in 9 Distrikte aufgeteilt hatte, kam es zur Abtrennung einiger neuer Provinzen: Polen, Steiermark-Kärnten, Böhmen-Österreich, Mähren, Salzburg-Tirol (Kap. 4: 81–121). Das 5. Kapitel berichtet dann von der Gründung von 8 neuen Konventen Anfang des 17. Jh. (122–171), darunter Ingolstadt. Es folgen die Ereignisse im 17. und 18. Jh. in der Reihenfolge der verschiedenen Provinziale bis zum Untergang der Provinz in der Säkularisation 1803 (172–336), wodurch die fruchtbare religiöse und kulturelle Arbeit des Ordens zum Erliegen kam. Erst nach über 100 Jahren kehrte der Orden nach Regensburg und erst nach dem 2. Weltkrieg wieder nach München zurück. Abschließend enthält der Band die Geschichte der Konvente von München, Regensburg und Seemannshausen (337–398). Wie in den vorhergehenden Bänden ist auch hier wieder ein umfangreiches Quellenmaterial verarbeitet, das durch ein ausführliches Personen- und Ortsregister (leider kein Sachregister) zugänglich gemacht wird. Für das Studium der Ordensgeschichte und auch der Kulturgeschichte ist die Arbeit von K. sicher von großem Wert.

G. Switek, S. J.

5. Spiritualität

Heer, Josef, Leben hat Sinn. Christliche Existenz nach dem Johannesevangelium. Gr. 8° (228 S.) Stuttgart 1974, Kath. Bibelwerk. – Die uralte Frage nach dem Sinn und Ziel menschlichen Lebens beschäftigt die Menschen wieder einmal. Der

Verf., seit 1970 Mitarbeiter des Kath. Bibelwerkes in Stuttgart, hat das moderne Suchen bei S. de Beauvoir, V. Frankl, Ch. Bühler, M. Machovec, B. Brecht, D. Bonhoeffer, H. Zahrnt u. a. aufgespürt, um daran anknüpfend die Botschaft des Johannesevangeliums als christl. Antwort (I. Teil) vorzulegen. Die weiteren Themen lauten: Einladung zum Glauben an Jesu Botschaft (II), Neues Leben – Jesu Angebot (III), Strukturen des Neuen Lebens (IV mit der Darlegung der „Ich-bin-Sprüche“), Realisierbarkeit (V) und Weitergabe der Einladung (VI), Neues Leben – Sinnvolles Leben (VII). – Aufgrund seiner Dissertation hat H. solide exegetische Kenntnisse. In zahlreichen Bibelkursen hat er seinen Weg erprobt (12). Er legt den schwierigen Stoff nicht in einer „Spezialisten-Exegese für Exegesespezialisten“ (11) vor, bittet allerdings auch den Leser, sich einführen zu lassen und einzuarbeiten (12). – Hinsichtlich der Verwirklichung fragt es sich, warum die Gottesliebe, die uns zuerst erwählt hat (Joh 15, 16), fast nicht erwähnt wird (166, 168). Genügt menschliches Handeln allein? Es fragt sich ferner, ob man nicht für Bibelkreise eine weitere Aufbereitung des Stoffes im Stile von Knoch, Läßle und Erl-Gaiser (sowie nach Art der „Praktischen Bibelarbeit heute“, KBW, Stuttgart) wünschen sollte. Überwiegt nicht in Darlegung und Durchführung die historisch-kritische Methode der Schriftauslegung zu stark? H. möchte zum Meditieren anregen (203), doch bis dahin ist noch ein Stück Weges. Man vergleiche etwa Bouyers Werk (Das vierte Evangelium) oder schlage nach bei Spaemann und Bours, die die biblischen Bilder zum Leuchten bringen. So bleibt ein Heimweh nach Augustinus und Origenes. W. Nigg würde hinzufügen, daß die Heiligen als Ausleger und Anreger eher zu Wort kommen müssen als moderne Dichter, Wissenschaftler und Atheisten. Die Heiligen haben den Überstieg geschafft, den H. wiederholt aus Johannes erschließt und erreichen möchte. – Und doch, der Verf. hat uns ein anregendes und nützliches Buch geschenkt, das in einer flüssigen und zeitnahen Sprache geschrieben ist. Es ist ihm gelungen, in der Glaubensnot unserer Tage für breitere Kreise, vermutlich vor allem für jüngere Menschen, einen verständlichen Kommentar vorzulegen. Auch Heer's Buch dient dem Ziel der Reihe „Geist und Leben“ und vermehrt die Zahl der Bibelarbeitsbücher, die O. Knoch schon vor Jahren begann und förderte.

C. Becker, S. J.

Steinmetz, Franz-Josef, Hoffnung auf Hoffnung. Meditationen zum Neuen Testament. 8° (167 S.) Würzburg 1973, Echter. – Seitdem H. Schürmann 1945 in Mitteldeutschland seine „Worte des Herrn“ mit spärlichen aber tiefen Hinweisen erläuterte für „alle, die gehaßt, ausgestoßen sind um des Menschensohnes willen“, hat das Gespräch mit der Hl. Schrift nicht zuletzt auf Wunsch des Konzils von wissenschaftlicher Exegese zur Lebensbewältigung auf Predigt und Liturgie, Bibel- und Meditationskurse übergreifen. Die Exegeten spürten mehr und mehr, daß der „Sitz im Leben“ auch für den Menschen von heute wiedergefunden werden muß. – „Unser Alltag der Ängste, der Eifersucht, der Kritik, der Sorgen, Skandale und der Trübsale hat durchaus seine Parallelen im Neuen Testament“, schreibt der Verf., der sich von der „guten, alten Zeit“ wie vom Triumphalismus absetzt. Er verweist auf die Hl. Schrift und bahnt selbst den Weg durch eine bunte Folge lebensnaher, interessanter Themen: Stachel im Fleisch – Loben, danken oder klagen – Schuld, Angst, Kritik – Freiheit für die Liebe – Vom Sinn und Unsinn des Ärgernissebens – Heirate oder heirate nicht – Eifersucht und Gelassenheit – Was heißt eigentlich Liebe – Enttäuschte Erwartung – Bilder der Auferstehung – Ausharren fällt schwer – Kein Leben ist zu kurz. Nimmt man auch nur die Teilüberschriften des Inhaltsverzeichnisses hinzu, so wird deutlich, wie sehr St. um den Brückenschlag vom Alltag zur Schrift bemüht ist. (Das Stellenregister 165–167 ermöglicht auch den umgekehrten Weg.) Hilfen für sein Bemühen erwachsen dem Verf. aus einem exegetischen Studium, aus der Lektüre exeg. Kommentare und Spezialarbeiten ebenso wie aus einer Seelsorgspraxis mehrerer Jahre, der Exerzitiendarbeit, aus Vorträgen und Predigten (7). Unserer Ängste und Sorgen wegen zeigen diese Überlegungen auf „Hoffnung“ (Röm 5, 5). Wie sehr wir von der Sicherheit der Urkirche im Hl. Geist gegenwärtig entfernt sind, spürt man aus folgenden Sätzen: „Das Licht der Hoffnung mag klein geworden sein. Vielleicht hat es diesen großen Namen kaum verdient. Wir möchten bescheiden sein. Hoffnung auf Hoffnung ist uns trotz allem geblieben“ (7). Ob nicht die eine Hoffnung auf Christi Verdienste genügt? (Röm 5, 3 f.). – Zu größerer Tiefe

soll die Meditation führen (vgl. Untertitel u. Umschlag). Die teilweise bereits veröffentlichten Aufsätze sollen „zum neutestamentlichen Denken“ zurückführen und meditativ einige Wege zeigen... Sie gleichen eher Überlegungen und Betrachtungen als der Tiefenmeditation, wie sie gegenwärtig häufig verstanden wird (Tilmann u. a.). Ein Stilvergleich mit A. Louf und H. Spaemann macht dies deutlich. – Ob St. der beabsichtigte Brückenschlag gelungen ist? Er hat aus echter Sorge um den Menschen dringend benötigte und wichtige Anregungen und Hilfen ansprechend formuliert und bereitgestellt. Bis wir neutestamentliches Denken nicht nur wissen, sondern haben und sind, braucht es weiterführender Lehrer und Heiliger. Ob nicht die Meister vom Geheimnis sehr ungern schreiben, weil es im Grund unmöglich ist?

C. Becker, S. J.

Lectio brevis. Aus Ansprachen von Heinrich Kahlefeld, hrsg. v. I. Klimmer. 8° (273 S.). Frankfurt 1972, Knecht. – Das kirchliche Stundengebet stellte in der letzten Hore mit der *lectio brevis* (1 Petr 5, 8 f.) den Tagesabschluß unter die Stichworte Wachsamkeit und Glauben. Die Weisheit der frühen Mönche wußte, daß morgens zuerst wiederkehre, was man abends zuletzt erwogen habe. An solche Meditationstradition knüpft H. Kahlefeld an in geistlichen Ansprachen, die er vor Studenten und Besuchern von St. Laurentius in München seit über zwanzig Jahren gehalten hat. I. Klimmer hat daraus kurze Texte als Einstieg für die persönliche Meditation ausgewählt (5). Man spürt schon bei der Einteilung der Abschnitte die Aufgeschlossenheit des Predigers, wenn es um „Probleme unserer Zeit“ (15), um „Evangelium“ (47), „Gebet“ (197) und „Kultische Kontemplation“ (234) geht. Die knappen Abschnittseinleitungen unterstützen angenehm die Absicht des Buches. – Liest man die Texte, so wirken sie durch einfachen Stil und Ruhe, so daß man stellenweise den Sprecher zu hören meint. Wer einwendet, es fehle an kritischer Reflexion in der Exegese, muß sich sagen lassen: „Es ist für uns nicht mehr zulässig, die literarischen Urkunden des Glaubens naiv zu befragen, um zum Ort der Anschauung vorzudringen; unser Weg bedarf der Rückendeckung durch die exegetische Erkenntnis. Dennoch lebt der Glaube auch heute nicht von der Exegese, sondern aus der Kontemplation. Das aufzuzeigen ist der Sinn dieser Texte“ (Einl. S. 9). – Warum persönliche Meditation bis zur kult. Kontemplation geführt wird, erläutert Kahlefeld so: „Der Ort des ursprünglich ertönenden Schriftwortes und der eigentliche Ort der Kontemplation ist der gleiche: es ist der Kult. Auch die private Versenkung hat Teil an dem, was in der Versammlung der Getauften geschieht. Was die Voraussetzung echter Erfahrung ist, nämlich die wahrnehmende Offenheit, wirkt dazu, daß dort das Evangelium zum Sprechen kommen kann... Es ist wichtig, daß wir dort über dem geschichtlich forschenden Denken, das unser Schicksal ist, die kultische Fülle nicht vergessen, daß wir über der Versammlung miteinander die Kontemplation nicht verlieren, jenes unverwandte Schauen auf Jesus Christus und die Anbetung Gottes, der hinter und über ihm steht“ (10). – Solche Einsicht vermißt man häufig bei Anleitungen zur Meditation, die in die Tiefe führen wollen oder auch in liturgischen Anweisungen, die auch nach den Reformen wieder vorkonziliär starr zu werden drohen. An der Hand des Herausgebers läßt man sich gerne und mit spürbarem Nutzen, innerer Freude und Ruhe durch die Textauswahl führen, deren Einzelstichworte hier zu nennen nicht nötig ist. Übrigens dürften solche Texte nicht so leicht veralten. – Man ist sich einig mit dem Herausgeber, wenn er bemerkt: „Erst wenn wir wieder sehen können, was mehr ist als nur die Welt, kann uns auch das Gebet gelingen; denn man kann zwar weltlich von und über Gott reden, nicht aber zu Gott“ (10). Kahlefeld versteht schon längst als Erfahrener und Wissender zu führen, so meinen wir.

C. Becker, S. J.

Spiritualität in Moral. Festschrift f. Karl Hörmann z. 60. Geb. Hrsg. Günter Virt (Wiener Beitr. z. Theol., Bd. XLVII; R.: mystisch-spirituelle Theol., 2). 8° (X u. 245 S.) Wien 1975, Dom-Verlag. – Karl Hörmann war zunächst Professor für christliche Mystik, bevor er den Lehrstuhl für Moraltheologie an der Universität Wien übernahm. Aber auch bei der Beschäftigung mit Moralfragen hatte er stets ein spirituelles Anliegen im Auge. Das war der Grund, warum man der Festschrift zu seinem 60. Geburtstag den Titel „Spiritualität in Moral“ gab.

Eine Reihe von österreichischen Moralthologen, Sozialethikern und engeren Mitarbeitern des Jubilars haben hier zu verschiedenen Moralfragen Stellung genommen, aber dabei auch den spirituellen Aspekt berücksichtigt. Der erste Beitrag von *F. Loidl* gibt ein kurzes Lebensbild von Friedrich Wessely († 1970), dem Erforscher der Mystik und Promotor der Legion Mariens in Österreich, der als Spiritueller großen Einfluß auf K. Hörmann gehabt hat und dessen „Jahrbuch für mystische Theologie“ Hörmann als Reihe weiter herausgibt. Neben Abhandlungen mehr historischen Inhalts (z. B. *G. Virt*, Das spirituelle Interesse in der Moralthologie Karl Werners) enthält die Festschrift vor allem einige grundsätzliche Artikel. Darunter verdienen bes. Erwähnung: *J. Messner*, Zur ethischen Grundlagen- und Normenforschung; *A. Lamm*, Zur Frage einer spezifisch christlichen Ethik; *J. Weismayer*, Spirituelle Theologie oder Theologie der Spiritualität? Andere Beiträge befassen sich dann mit konkreten Fragen der Moral, z. B. *W. Dantine*, Spiritualität und Politik; *H. Rotter*, Zur Bewertung der Euthanasie, *F. X. Pettirsch*, Zur Spiritualität des christlichen Sonntags. Aufschlußreich sind auch die Bemerkungen von *P. M. Zulehner* zur „Priesterlichen Spiritualität“ im Anschluß an die Ergebnisse der österreichischen Priesterumfrage. Weitere Artikel handeln von der Hoffnung, dem Wesen der schweren Sünde, der Arbeit, der elterlichen Verantwortung, der Ehe, der Moralkritik Nietzsches. Ein Geleitwort von *Kard. Franz König* eröffnet die Festschrift, eine Bibliographie von K. Hörmann schließt sie ab. Die verschiedenen Arbeiten dieses Bandes machen die Fruchtbarkeit des spirituellen Anliegens in der Moral deutlich. Wenn man die Spiritualität („Aszese und Mystik“) von der Moral trennt, wie das lange Zeit der Fall war, ist das zum Schaden beider.

G. Switek, S. J.

Sudbrack, Josef, Meditation des Wortes. Hinführung und Einübung. 8° (195 S.) Würzburg 1974, Echter. – Unsere Worte sind gegenwärtig leer und nichtssagend geworden, beklagt Sudbrack, und möchte deutlicher als in zwei vorausgegangenen Werken „Personale Meditation“, 1973 und „Betens ist menschlich“, 1973 (vgl. ThPh. [1975] 318) einen Ausweg aus dieser Notlage aufzeigen und lehren. Hier geht es zunächst um „Hinhören, Hinschauen, Aufmerksam-werden“ (Einl.). S. schlägt vor, das menschliche Wort gewichtiger werden zu lassen und auf die Dichter zu hören (vgl. Sachhinweise S. 11 ff. und 57, 173). In den 8 Abschnitten tauchen Autoren auf wie Celan, Brecht, Sachs und werden mit bekannter Virtuosität und Meisterschaft sensibel und einführend vorgestellt und in ihrer Tiefendimension erschlossen (I. Teil). – Der nächste Schritt führt zur christlichen Erfahrung von Freiheit, Vertrauen, Leid und Gebet (II), denen wir täglich im Leben begegnen. Sodann soll Ungeklärtes und Belastendes aus der augenblicklichen Umschichtungssituation aufgearbeitet werden. III: „Der Weg führt nach vorne“, lautet die Kapitelüberschrift mit den Stichworten „Liebe, Tun als Nerv des Christentums Frömmigkeit und Unterscheidung der Geister“. Zweitausend Jahre christliche Erfahrung wird in die Gegenwart hineingestellt. Teil IV soll die Probe aufs Exempel bringen. Bedeutende christliche Texte, u. a. von Origenes, Bernhard v. Clairvaux und M. Buber, aus Vergangenheit und Gegenwart werden vorgestellt. Es geht dabei um Meditation und Besinnung. Endlich empfiehlt S., zu den Gedichten wieder zurückzukehren, damit sich „die Mannigfaltigkeit zur Einheit ordne und das Wort vernommen werde, das Gott uns in seinem Sohne geschenkt hat“ (8). [Es handelt sich etwa zur Hälfte um überarbeitete Zweitveröffentlichungen (1975).] – Ein weiterer Band soll sich zur Fortsetzung des eingeschlagenen Weges mit dem Hören und Verstehen des Wortes der Hl. Schrift befassen, ein dritter wird die Voraussetzungen dafür aufzeigen. Es ist ein großangelegter Plan, der mit einer wertvollen Gabe begonnen wurde. Auf die Ausführung wartet man gerne. – Bei wiederholtem Lesen wurde ich den Eindruck nicht los, als sei die Sprache, mitunter hochbefrachtet mit zahlreichen Lesefrüchten, oft schwer zugänglich. Ist damit nicht dieser Weg auf einen beschränkten Leserkreis eingeengt? – Auf die notwendige Mühe der rechten Sitzhaltung des Za-Zen und der organischen Atemerfahrung wird hingewiesen (8), doch wird aus der knappen Andeutung nicht klar, wie sie verstanden ist. Inmitten anderer Bemühungen um Vertiefung der Meditation (Yoga, Eutonie, autogenes Training) kann leicht der Eindruck eines zu verstandesmäßig einseitigen Weges entstehen, was viele Zeitgenossen ablehnen. Oder sind Übungen einfach vorausgesetzt? – Ignatius v. Loyola hat in den drei Arten des Betens im

Exerzitienbuch die Vertiefung des Wortes einfacher gelehrt. Seine Hinweise sind auch heute noch für viele nachzuvollziehen. Ist die Einübung durch die fünf Schritte nicht zu kompliziert? – Soweit einige Fragen, die beim Lesen aufsteigen. Ich bin für die gewichtigen und vielseitigen Anregungen aufrichtig dankbar und wünsche, sie möchten vielen Lesern nützlich sein. Über Anliegen und die Dringlichkeit, brauchbare Wege zu gehen, werden viele mit S. einig sein. Ob auch über jeden Schritt dieses Weges, muß sich nach einiger Zeit praktischer Erprobung zeigen.

C. Becker, S. J.

Blank, Josef/Welte, Bernhard, Geschenkte Zeit. Meditationen. 8° (69 S.) Freiburg-Basel-Wien 1975, Herder. – Das Büchlein enthält zwei Beiträge über das Geheimnis der Zeit. Im ersten entwickelt B. Welte einige Gedanken über Fragen unseres Verständnisses der Zeit im Sinne des späten Wittgenstein. Der Ansatzpunkt ist (nochmals) der berühmte Satz von Augustinus: Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. In diesem Rahmen entwickelt der Verf. interessante und anregende Bemerkungen, die absichtlich bescheiden ausfallen. Es gelingt ihm, Wirklichkeiten wie Vergangenheit, Zukunft, Aufmerksamkeit, Tod so zu deuten, daß die menschliche Existenz in der Zeit als Offenheit zum Geheimnis und zum Glauben erscheint. – Im zweiten Beitrag behandelt J. Blank unter dem Titel „Geschenkte Zeit“ einige bibeltheologische Aspekte des Zeitgeheimnisses. Nach der Feststellung: „Christlicher Schöpfungs- und Heilsglaube führen beide unausweichlich zu radikalem Ernstnehmen der Zeit und des zeitlichen Daseins als der von Gott verfügten Weise kreatürlichen Seins zu seinem Heil“ (43–44) führt B. zahlreiche Schriftstellen zum Thema an (Ps 90; 102; 103; Jes 40, 18–24; Koh 3). Die Meditation findet ihren Höhepunkt in der Betrachtung der Verkündigung Jesu hinsichtlich der „geschenkten“ Zeit: sie ist „Zeit des Glaubens... der Liebe... und der Hoffnung“. Die reiche Materie wird – hier mehr als im ersten Beitrag – sehr knapp zusammengefaßt, so daß man das Ganze vielleicht besser meditativen Vortrag als echte Meditation nennen sollte.

C. Marucci, S. J.

Frank, Karl Suso, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums (Grundzüge, Bd. 25). 8° (X u. 208 S.) Darmstadt 1975, Wissenschaftl. Buchges. – Der bekannte Freiburger Kirchenhistoriker hat sich seit seiner vielzitierten Dissertation über den „Angelikos Bios“ (Münster 1964) durch eine ganze Anzahl von vorzüglichen Studien über das Mönchtum in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung einen Namen gemacht. In dem vorliegenden Band der Darmstädter „Grundzüge“ versucht er, eine Zusammenschau der mannigfachen Formen und Entwicklungsstufen des Phänomens „christliches Mönchtum“ zu bieten. Um es gleich zu sagen – es ist ihm gelungen, ein einheitliches Bild der bisweilen so widerstreitenden Verwirklichungen des monastischen Gedankens zu entwerfen. Natürlich mußte er sich dabei beschränken. Das Schwergewicht liegt auf dem abendländischen Mönchtum, während der ostkirchliche Bereich eigentlich nur für die Frühzeit zur Sprache kommt. Aber bei aller Beschränkung auf die wesentlichen Linien ist es doch erstaunlich, wie abgerundet das Gesamtbild ist, das hier entworfen wird. Von Anfang an legt F. darauf Wert, deutlich zu machen, daß das Wort „Mönchtum“ für eine schier unübersehbare Vielfalt von Gebilden steht, die in der Weise ihrer Realisierung es bisweilen schwermachen, sie alle als Ableger einer und derselben Wurzel zu erkennen. Von den elf Kap. des Buches möchten wir vor allem jene hervorheben, in denen das Herauskommen eines jeweils neuen Typus von „Mönchen“ geschildert wird. Das gilt vor allem für die Herausbildung des Typus der Bettelorden um die Wende des 12./13. Jh., also zu jener Zeit, in der sich zum ersten Male der Ruf nach sozialer Reform mit der Kritik an der verweltlichten Kirche verband. Das gilt ferner von dem Mönchstypus, der im Ringen von Reformation und Gegenreformation entstand. Und das gilt auch von der innermonastischen Bewegung, die durch die Krise der Kirche in unseren Tagen ausgelöst worden ist. Gerade das, was F. aus der Sicht seiner historischen Gesamtschau zur Situation des Mönchtums von heute und morgen sagt (175–195), scheint uns ungemein bedeutsam und hilfreich zu sein. Wer diese Seiten wohl bedacht hat, ist immunisiert gegen alle Versuche, dem schwer angeschlagenen Ordensleben durch oberflächliche Arrangements oder bloßes Berufen auf Rückkehr zur alten Ordnung und Disziplin aufhelfen zu wollen. Sicherlich wird sich auch in unserer Zeit erneut der alte Satz

bewähren, daß alle lebendigen Gebilde sich nur durch Rückkehr zu den Quellen, aus denen sie ihren Ursprung genommen hatten, erneuern können. Aber dieser Ursprung ist noch nicht erreicht, wenn man auf die Meinung und Intention der Gründer(innen) zurückgeht; vielmehr muß man bis auf die biblischen und frühkirchlichen Grundlagen zurückgehen – nicht um sterile Restaurierungsversuche zu betreiben, sondern indem man den hinter und unter den situationsbedingten Formen verborgenen „Geist“ aufspürt. In diesem Zusammenhang gewinnen vor allem die Bemerkungen über das „fragwürdige“ Wiederaufblühen des Ordenslebens im 19. Jh. (169 f) ihr besonderes Gewicht. „Rückblickend mag man das Wiederanfangen und Neubeginnen (im 19. Jh.) als großartig bezeichnen.“ Aber man übersieht leicht die Schattenseiten: „Das durchgängig nachweisbare Klammern an alte Formen des Ordenslebens unter dem Diktat der Restauration hielt an früheren institutionellen Grundzügen – etwa das monarchisch-absolutistische Führungsprinzip – fest. Die Einheit mit der Vergangenheit wurde demonstriert in Forderungen strenger, oft kleinlicher Askese, die den Ordensgemeinschaften einen engen Charakter verlieh“. Uns will scheinen, daß es nur hilfreich sein könnte, wenn man – bevor man in unseren Tagen an die vom Konzil geforderte Anpassung des Ordenslebens an die Bedürfnisse unserer Zeit in Angriff nimmt – erst einmal dieses Kapitel studieren würde. – Ein kleiner Hinweis: S. 125 muß es heißen: „1521“; S. 145 lies: „Grand Siècle“; die „Formula Instituti“ des hl. Ignatius stammt vom Jahre „1541“.

H. B a c h t, S. J.

Beierwaltes, Werner / Balthasar, Hans Urs von / Haas, Alois M., Grundfragen der Mystik (R.: Kriterien, 33). 8° (105 S.) Einsiedeln 1974, Johannes Verlag. – Angesichts der Hochschätzung, der sich in den letzten Jahren Meditation und Mystik in zunehmendem Maße erfreuen, ist eine Besinnung auf das Wesen der christlichen Mystik sehr wünschenswert. Die drei Aufsätze dieses Büchleins, die auf eine Tagung an der Universität Zürich 1974 zurückgehen, wollen zu dieser Frage einen Beitrag leisten. – W. Beierwaltes behandelt den wohl bedeutendsten Mystiker der nichtchristlichen Antike, Plotin. Dessen Mystik vollzieht sich im Spannungsfeld zwischen „Reflexion und Einung“: die Reflexion, das begreifende, diskursive und dialektische Denken ist die notwendige Einübung in seine eigene Aufhebung; in der Einung mit seinem Ursprung, dem Einen, vollendet sich das Denken, indem es sich übersteigt. Damit verstummt die Sprache; die Einung ist im Grunde sprachlich nicht mehr kommunikel. Anschließend weist B. noch kurz auf die Bedeutung hin, die Plotin für die mystische Philosophie und Theologie im Christentum gehabt hat. – Am interessantesten ist für den Theologen wohl der 2. Beitrag, in dem H. U. v. Balthasar einen Versuch „Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik“ unternimmt. Ist christliche Mystik einfach eine besondere Species einer religionsgeschichtlich verstandenen „Mystik schlechthin“, oder ist sie etwas so Einzigartiges, daß sie mit außerchristlichen Phänomenen unter keinem Oberbegriff zusammengefaßt werden kann? B. zeigt die Ähnlichkeit christlicher Mystik mit jeder nichtchristlichen Mystik bei gleichzeitiger größerer Unähnlichkeit. Es wird deutlich, daß der christliche Gebrauch des Wortes Mystik ursprünglich im Zusammenhang mit dem paulinischen Christus-Mysterium stand, daß damit ursprünglich die Gegenwart des Göttlichen, des Heiles in Kirche, Hl. Schrift und Liturgie bezeichnet wurde. Christliche Mystik ist nie zuerst als Werk des Menschen aufzufassen, sondern als Antwort auf Gottes Ruf. Ferner ist nicht der tatsächliche Erfolg der Einung mit Gott Maßstab für die christliche Vollkommenheit, sondern die Gottes- und Nächstenliebe sowie die Angleichung an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn. Der Stellenwert der „Erfahrung“ wird in der christlichen Mystik also erheblich relativiert. – Der 3. Beitrag von A. M. Haas handelt von der „Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik“. So ist die mystische Predigt Meister Eckharts einerseits ein Stück objektivierter religiöser Erfahrung, andererseits intendiert sie beim Publikum wiederum Erfahrung. Allerdings steht bei Eckhart nicht die erlebnishaft Gotteserfahrung im Vordergrund, sondern der ontologische Vollzug der Seinsvermittlung von Gott zum Geschöpf. Doch ist diese fundamentalmystische Position Eckharts schon von seinen Schülern bald wieder zu einer empfindungsgeladenen Passions- und Liebesmystik umgeformt worden. – Obwohl die drei Beiträge nicht streng aufeinander abgestimmt sind,

ergänzen sie sich gut und können in der heutigen Diskussion klärend und anregend wirken.

G. S w i t e k, S. J.

F r a l i n g, B e r n h a r d, *Mystik und Geschichte. Das „ghemeyne leven“ in der Lehre des Jan van Ruusbroec* (Studien z. Gesch. der kath. Moraltheologie, Bd. 20). 8° (509 S.) Regensburg 1974, Pustet. – Gegen die Mystik wird nicht selten der Vorwurf erhoben, ihr fehle der Bezug zur Realität des Lebens und der Geschichte. Die vorliegende Arbeit – eine in München eingereichte, überarbeitete Habilitationsschrift – zeigt im Beispiel des bedeutendsten flämischen Mystikers, Jan van Ruusbroec (1293–1381), daß dieser Vorwurf für die echte Mystik nicht zutrifft. Eine zentrale Rolle spielt dabei der Begriff des „ghemeynen levens“. Im 1. Teil seiner Arbeit untersucht F. in außerordentlich gründlicher Weise den Wortgebrauch von „ghemeyn“ bei Ruusbroec sowie die bedeutungsverwandten Parallelbegriffe. Die spezifische Bedeutung dieses Begriffes bei R. enthält vor allem das Element des „für-alle-da-Seins“. Entsprechend ist der „ghemeyne mense“ jemand, der sich dem Mitmenschen hingibt; das „ghemeyne leven“ bezeichnet die höchste Stufe in der Entwicklung des Mystikers, der vom Höhepunkt der Beschauung die Ganzheit des Daseins neu umgreift und sich wieder den Menschen und dem Wirken in der Geschichte hingeben kann. Auf diesen mehr philologischen Teil folgt dann im 2. Teil die theologische Grundlegung des „ghemeynen levens“ bei Ruusbroec. Die innertrinitarische Mittelbarkeit der göttlichen Natur wie das göttliche Wirken nach „außen“ in Schöpfung und Inkarnation sind das Urbild für das „ghemeynsijn“ des Menschen. Gleichzeitig ist Gott auch bewirkende Ursache des „ghemeynen levens“ in der Heilsgeschichte und in der Geschichte des einzelnen, im Rahmen der Kirche und durch den Heiligen Geist mit seinen sieben Gaben. Die Untersuchung macht deutlich, daß wahre Mystik keineswegs weltabgewandt ist. R. polemisiert gegen das falsche Verständnis einer Mystik, die meint, Gott gefunden zu haben, und doch nur sich selbst genießt. Dagegen betont R. die konkrete Bindung der Mystik an Christus, die Kirche, die Sakramente. Die Kriterien der Unterscheidung der wahren von der falschen Mystik liegen im Hinweis auf Jesu Leben und Offenbarung. Je inniger die mystische Einigung, um so intensiver ist auch die Wirkung in Kirche und Welt; nicht im Sinne eines äußeren Aktivismus, sondern als Fähigkeit, das geistliche Leben weiter zu schenken. – Die mit wissenschaftlicher Gründlichkeit gearbeitete Untersuchung bietet nicht nur einen wertvollen Beitrag zur Frömmigkeitgeschichte, sondern ist in Fragestellung und Ergebnis auch für das christliche Leben heute von großer Aktualität.

G. S w i t e k, S. J.

M a a ß, F r i t z - D i e t e r, *Mystik im Gespräch. Materialien zur Mystik-Diskussion in der katholischen und evangelischen Theologie Deutschlands nach dem Ersten Weltkrieg* (Studien z. Theol. d. geistl. Lebens, Bd. IV). 8° (269 S.) Würzburg 1972, Echter. – Mystik ist heute erneut im Gespräch, ohne daß deshalb schon mehr Klarheit über eine der ungeklärtesten und flüchtigsten Begriffe in der Theologie bestünde, obgleich doch zahlreiche Versuche zu einer lichtenden Wesensbestimmung der Mystik vorliegen: irgendwie bekommt sie ein auf Aristoteles zurückgehendes definitorisches und rationalistisches Denken nicht in den Be-griff. So will denn auch die „kirchengeschichtliche Untersuchung“ (14) des Verf.s, die 1970 der Ev.-Theol. Fakultät München als Dissertation vorlag, „nicht noch eine Wesensbestimmung den bereits vorhandenen hinzufügen“ (13), sondern vielmehr „die zeitgeschichtliche Bedingtheit und Bezogenheit der theologischen Diskussion zum Thema „Mystik““ (25) auf katholischer wie protestantischer Seite zu erhellen versuchen, und zwar im Zeitraum von 1918–1933. – Dazu wird zunächst in einem „Überblick“ (17–42) der krisengestimmte Zeitgeist des ausgehenden 19. Jhs bemüht, wie er sich in Literatur und Musik (Expressionismus), Kunst (Symbolismus) und Philosophie (Lebensphilosophie, Anthroposophie) darstellte, nämlich als eine tiefe Sehnsucht nach Innerlichkeit, als ein ekstatischer Notschrei der Seele „im Kampf gegen die einseitige Vorherrschaft des Verstandes“ (36), was notwendigerweise mystische und mystizistische Bewegungen auf den Plan rief, die schließlich auch von der Theologie diskutiert werden mußten. – Diese Diskussion um die Bedeutung der Mystik für die katholische Theologie (45–79) und die Beurteilung der Mystik durch den Protestantismus (127–207) verfolgt der Verf. im Hauptteil. Ausführlich

wird dabei auf die Position A. Magers eingegangen, der durch seine Bestimmung *christlicher* Mystik als *Liebesberührung* mit Gott diese gegen jede außerchristliche, als *Beschauung* (*contemplatio, theoria*) sich verstehende Mystik scharf abzugrenzen versuchte (was freilich schon insofern problematisch erscheint, als sich Liebe und Schau wohl kaum sinnvoll voneinander trennen lassen; vgl. das russ. Wort für „Liebe“: *lubovatsja* = mit den Augen lieben). Solche um Differenzierung ringenden Versuche wurden auf protestantischer Seite, der unterschiedslos alle Mystik – nach Harnack „die katholische Frömmigkeit überhaupt“ (147) – suspekt vorkam, bei ihrer ablehnenden Haltung gar nicht erst berücksichtigt, was nach E. Przywara letztlich im lutherischen Gottesverständnis selbst, wie es von der „dialektischen Theologie“ wieder deutlich gemacht wurde, begründet liegt, wo Gott als der schlechthinig „Jenseitige“ und „Ganz-Andere“ (und nicht auch als der „Nicht-Andere“) „zu allem Geschöpflichem schlechthin beziehungslos“ sein muß: „Die einzige Beziehung zwischen Gott und Geschöpf ist . . . die des absoluten Nein. Es tritt also – und damit sehen wir den eigentlichen Gegensatz zum katholischen Gottesbegriff – an Stelle der ‚Analogie‘ zwischen Gott und Geschöpf die reine ‚Negation‘“ (198). – Trotzdem (oder gerade deshalb!) zeigte sich die protestantische Theologie überaus empfänglich für die nach 1918 verstärkt auftretende völkische oder „vaterländische Mystik“, wodurch sie sich in eine *gefährliche Nachbarschaft* zum Nationalsozialismus begab, der M. in einem letzten größeren Abschnitt nachgeht (211–246). Er sieht darin besonders die Auswirkungen eines säkularisierten Pietismus, dessen Weiterentwicklung konsequent im Patriotismus Fichtes und Gogartens, in der rassistischen „Volkstumstheologie“ von Althaus und Elert und in dem „Führermythos“ Rosenbergs mündete: „Man sprach vom ‚deutschen Gott‘, der Krieg wurde zum ‚Heiligen Krieg‘“ (220), der als „ein heilsgeschichtliches Ereignis“ (222 f.) gefeiert werden konnte. – Die in sorgfältiger Kleinarbeit zusammengetragene Materialsammlung (mit umfassender Quellenangabe) gibt eine Fülle an Information zur Hand, die – bei aller nötigen Konzentration doch überschaubar und klar – dem interessierten Leser eine wertvolle Hilfe bietet, sich über mystische und mystizistische Strömungen und ihre zeitgeschichtlichen Folien im oben angegebenen Zeitraum eingehend zu unterrichten. Ob freilich dieser Zeitraum nicht besser hätte erweitert werden sollen, um zwei wichtige Wege – A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben* (1934) und A. Stolz, *Theologie der Mystik* (1936) – noch in die Darstellung miteinbeziehen zu können, wie es W. Keilbach in seiner Rezension (vgl. MüThZt 24, 1973, 299 f.) gern gesehen hätte, mag dahingestellt bleiben.

K.-W. Hälbig

6. Kanonistik. Rechtsgeschichte

Erl er, A dalbert, *Kirchenrecht*; ein Studienbuch (Juristische Kurzlehrbücher). 4., verb. Aufl. 8° (232 S.) München 1975, Beck'sche Verlagsbuchhdlg. – Beim Lesen glaubt man sich im Gespräch mit dem Verfasser, der in das Verständnis der für die meisten Menschen so fremdartigen Welt des Kirchenrechts einführt. Oder sollte man richtiger sagen: der in *sein* Verständnis des Kirchenrechts einführt? Ließe E. sich vom Zug seines Herzens verführen, dann würde er mit R. Sohm in Kirche und Recht zwei einander ausschließende Begriffe sehen; aber seine Einsicht hält ihn davon zurück, und so anerkennt er nicht ganz ohne leisen Schmerz, daß Kirche – wie spirituell auch immer sie sich verstehen und geben mag – einem Mindestmaß von Organisation und damit rechtlicher Regelungen nicht entraten kann. – Rechtsphilosophie, Rechtsgeschichte und Kirchenrecht gehören für E. aufs engste zusammen; so ist denn auch hier mehr als ein Drittel des Textteils (9–83) der Kirchenrechtsgeschichte gewidmet. – Der systematische Teil „Das Kirchenrecht der Gegenwart“ (94–192) behandelt zuerst das Staatskirchenrecht (93–121), sodann das katholische (122–159) und das evangelische (160–191) Kirchenrecht. Trotz der gebotenen Kürze weiß E. den Fehler zu vermeiden, ein Übermaß an Wissensstoff oder gar Gedächtniswissen auf engstem Raum zusammenzudrängen; er begnügt sich, die Aufmerksamkeit auf das Wesentliche zu lenken; für weitere Information muß der Leser das angegebene Schrifttum zu Rate ziehen. – Ohne zu katholischen Auffassungen zu neigen, bringt E. der katholischen Kirche, ihren Einrichtungen und ihrem Recht nicht nur unvoreingenommenes Verständnis, sondern ausgesprochene

Sympathie entgegen. – Ob ein Buch wie dieses als „Kurzlehrbuch“ (so die Bezeichnung der Reihe) oder als „Studienbuch“ (so sein eigener Untertitel) zurecht gekennzeichnet ist, mag man bezweifeln. Für alle diejenigen, die dem Kirchenrecht mit Vorurteilen entgegnetreten, ist es ein hervorragend geeignetes Lesebuch, um diese Vorurteile abzulegen und sich mit dem Verfasser zu überzeugen, daß rechtliche Regelungen für die Kirche unentbehrlich, daß sie auch kein notwendiges Übel, sondern eine Wohltat sind, aber auch, daß sich in ihnen neben manchem, das ebensogut oder besser *anders* geregelt sein könnte, eine Menge von Erfahrungsweisheit niedergeschlagen hat. – Der „Urkundenanhang“ (193–223) bietet eine kluge Auswahl von Quellentexten. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Nesselhauf, Herbert, Der Ursprung des Problems „Staat und Kirche“ (Konstanzer Universitätsreden, hrsg. G. Heß, Bd. 14). 8^o (33 S.) Konstanz 1975, Universitätsverlag. – Von Hause aus hätten Christentum und römischer Staat in keinem Gegensatz zueinander gestanden; wäre „die Vision des römischen Reiches als eines universalen Verbandes gleichberechtigter Völker, in dem ein dem ethischen korrespondierender religiöser Pluralismus auch Juden und Christen einschloß, . . . Wirklichkeit geworden“, (dann) „hätte das Christentum die Chance gehabt, sich in seinem ursprünglichen Ansatz, das Salz der Erde zu sein, zu bestärken, statt auf jene fatale Bahn zu geraten, in der es sich Herrschaftsfunktionen anmaßte und das entsprechende Herrschaftsgebaren aneignete“ (26). Daß diese Chance verfehlt wurde, beklagt Verf. als den „Ursprung des Problems ‚Staat und Kirche‘“. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Heggelbacher, Othmar, Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325. 8^o (XXIX u. 251 S.) Freiburg/Schweiz 1974, Universitätsverlag. – Der Verf. legt in dieser Veröffentlichung die Ergebnisse seiner langjährigen Untersuchungen zum Kirchenrecht der christlichen Frühzeit vor. Seine Darlegungen sind im methodischen Ansatz quellengeschichtlich; die Ergebnisse werden in zehn Abschnitten behandelt, die institutionellen Gesichtspunkten folgen und sich unter allgemeiner Rücksicht zusammenfassen lassen: Grundlegung; Verfassungsrecht; sachenrechtliche Normenbereiche; Zusammenfassung. – Im 1. Abschnitt, „Die Grundlagen“ (§§ 1–3), werden der Ursprung der Kirche und der des Kirchenrechts, die konstitutiven und formalen Rechtsquellen sowie die Stellung der Kirche im römischen Reich behandelt. – Die Abschnitte zwei bis vier (§§ 4–22) betreffen Verfassungs- bzw. Personenrecht. Hier nimmt derjenige über die „Ortskirche“ (§§ 4–15) breiten Raum ein: Stellung und Amtsbereich des Bischofs, Chorepiskopat, außerordentliche Leitung der Teilkirchen, Kirchenglieder und Amtsträger, Amt und Charisma, Ämterbesetzung, Eignungsbedingungen für Geistliche, Ausbildung der Geistlichen, Presbyter, Diakone, Subdiakone und niedere Kleriker, Diakonissen, Witwen und Jungfrauen, kirchliches Hilfspersonal. – Im 3. Abschnitt, „Kirchenbezirke und Synodalitätigkeit“ (§§ 16–19), werden die Kirchenprovinzen und die Metropolen, die Organisation der größeren Kirchen und die Patriarchate, die Bischofsversammlungen und die Missionstätigkeit untersucht. – Der 4. Abschnitt schließlich (§§ 20–22) befaßt sich mit dem Primat des Bischofs von Rom, mit der geistlichen Gewalt als Dienst und mit den Prinzipien von Gleichheit und Freiheit. – Unter sachenrechtlicher Rücksicht läßt sich der Inhalt der Abschnitte fünf bis neun (§§ 23–38) betrachten. Taufe, Firmung, Eucharistie, Eheschließung, Ehescheidung, Liturgie und Bußdisziplin gehen als „Ordnung der Gnadenmittel“ (§§ 23–29) den „Kirchlichen Glaubens- und Sittennormen“ (§§ 30–31) voraus. Bei letzteren geht H. auf das Gesetz des Glaubens und die normative Kraft der Glaubensvorlage ein, um dann das Gesetz der Disziplin und seinen Anspruch auf Unterwerfung unter die Kirchenordnung zu untersuchen. – Der 7. Abschnitt über „Das Kirchenvermögen“ (§§ 32–34) behandelt die Vermögensfähigkeit, die Vermögensverwaltung und die Stellung des liturgischen Orts in der Rechtsordnung. Darauf folgt der Fragekreis „Christ und Rechtsschutz“ (§ 35). – Unter „Normen für den außerkirchlichen Bereich“ (§§ 36–38) sind die Ordnung der frühchristlichen Liebestätigkeit, das bürgerliche Leben, Christ und Wehrdienst wiedergegeben. – „Zusammenfassung und Schluß“, 10. Abschnitt (§ 39), bewertet die im frühen

Christentum als bedeutsam aufgewiesenen rechtlichen Ordnungen und Normen im Hinblick auf ihre Auswirkungen in den späteren Jahrhunderten. – Quellen, Quellensammlungen, Nachschlagewerke und Abhandlungen sind im Literaturverzeichnis nachgewiesen. Die Sach- und Autorenverzeichnisse erleichtern die Benutzung des Werkes. Der Verf. schließt seine Darlegungen mit den die spezifische Eigenart des frühchristlichen Kirchenrechts charakterisierenden Worten: „Es geht der frühen Christenheit... um die ‚Richtschnur der Wahrheit‘, die zu verlassen einen Bruch in der Glaubensüberzeugung bedeutet hätte.“ – Inzwischen hat *M. Kaiser* in *ThRev* (71, 1975, 492–494) einige Desiderata zur Forschungsarbeit des Verf. geltend gemacht und dabei auch auf positive Details hingewiesen. U. E. ist die eigentliche Bedeutung der Veröffentlichung wohl darin zu sehen, daß die für das Kirchenrecht dieser Periode einschlägige Quellendokumentation – wegen ihres Umfangs ist sie nur für spezialisierte Fachjuristen überschaubar – für den deutschen Sprachbereich zusammengefaßt und kundig ausgewertet ist. Es läßt sich vergleichsweise sagen, daß H. die von A. Van Hove, B. Kurtscheid, I. Zeiger, A. M. Stickler, H. E. Feine und W. M. Plöchl kompendiarisch vorgelegten Einführungen in die Quellen und in die Institutionen des frühen Kirchenrechts systematisch erweitert hat. Es zeigt sich hier, daß insbesondere mit der Patristik interdisziplinär noch Einzelprobleme abzuklären sind. Nach Lage der Dinge ist damit zu rechnen, daß der kirchengeschichtliche, bibelwissenschaftliche und der patristische Forschungsstand – in dem sich der dogmengeschichtliche widerspiegelt – noch wertvolle Erkenntnisse beibringt und dabei Anlaß zur Korrektur von Ergebnissen der bisherigen Erforschung der Kirchenrechtsgeschichte gibt. – Ein Quellenregister, in dem die ausgewerteten Texte zusammengefaßt worden wären, würde der künftigen Arbeit dienlich gewesen sein. Nicht nur die verbleibende literarkritische Aufgabe könnte dadurch erleichtert, sondern auch der Umfang der vom Verf. geleisteten Untersuchungen einsichtiger gemacht werden. Eine leidige Verzögerung der Drucklegung verhinderte, daß auch neueste Literatur berücksichtigt wurde, z. B. *J. Dauwillier*, *Les temps apostoliques – 1er siècle* (1970) in der von G. Le Bras herausgegebenen und im Erscheinen begriffenen kirchenrechtsgeschichtlichen Reihe. – H.s Terminologie erinnert mehrfach an diejenige des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die frühchristlichen Elemente des Kirchenrechts sind damit in die Gegenwart und in die Nähe des letzten Konzils gestellt – sicher nicht nur äußerlicher Zufall, da sich diese Veröffentlichung gewiß nicht zuletzt auch an den Kirchenrechtler und Theologen wendet, der mit Vorarbeiten zum neuen *Codex Iuris Canonici* befaßt ist. Da die Arbeit insbesondere solides Wissen um die Quellgründe kirchlichen Rechts vermittelt, vermag sie Studenten der Theologie zu fundiertem Verständnis des Kirchenrechts als theologischer Disziplin zu verhelfen und sie zu praxisnaher Auffassung der Institutionen hinzuführen. – Der Verf. hat seine ganze Aufmerksamkeit der kirchenrechtlichen Forschungsarbeit im frühen Christentum geschenkt und bringt im vorliegenden Werk einen gediegenen Beitrag zur Kirchenrechtsgeschichte dieser Frühzeit. Über diese Anfangsperiode hinaus hat *Gabriel Le Bras* das kirchenrechtsgeschichtliche Forschungsfeld für die von ihm herauszugebende Sammelreihe abgesteckt: „*Histoire du Droit et des Institutions de l’Eglise en Occident*“. Vor den Perspektiven dieser sich langsam entwickelnden und zeitgemäßen Gemeinschaftsarbeit sei der Leistung H.s als dem Werk eines einzelnen anerkennende Würdigung nicht versagt.

F. O. Busch, S. J.

Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte – HRG, hrsg. v. *A. Erler* u. *E. Kaufmann*. I. Band: Aachen bis Haussuchung. Gr. 8° (XIX S. u. 2046 Sp.) Lieferungen 9–12; Haustür bis Königsbann, (1024 Sp.) Berlin 1971 bzw. 1972–1974, E. Schmidt Verlag. – Die Herausgeber des offenbar auf 3 Bände angelegten Werks, von dem bisher Bd. I (8 Lfgn.) vollständig und von Bd. II die Hälfte (4 Lfgn., je Kalenderjahr eine Lieferung) erschienen sind, legen Wert darauf zu betonen, daß ihr Werk sich *Hwb zur dt. Rechtsgeschichte* benennt und damit zum Ausdruck bringt, nicht den Anspruch zu erheben, ein *Hwb. der dt. Rechtsgeschichte* zu sein. Unter den Gründen, die sie für diese Beschränkung angeben, ist einer bemerkenswert, daß nämlich „manche Spezialisten nicht bereit oder imstande waren, ihr Wissen in den Dienst eines Gemeinschaftswerks zu stellen; auch insoweit ist das HRG ein Spiegel der heutigen Forschergeneration“ (VI). Damit ist ebenso klar wie

taktvoll ein Übelstand angesprochen, unter dem keineswegs nur Wörterbücher und andere Nachschlagewerke, sondern Gemeinschaftswerke überhaupt zu leiden haben: mangelnde Bereitschaft, eigene Vorhaben zurückzustellen, um sich an Aufgaben zu beteiligen, für die es der Zusammenarbeit vieler bedarf; noch mehr aber die Disziplinlosigkeit, was das Einhalten von Zusagen, vor allem vereinbarter Termine angeht. Während die meisten Herausgeber und Verlage unbedingten Wert auf Vollständigkeit legen, aber auch sich scheuen, „Zelebriitäten“ zu verprellen und dafür jahrelange Verzögerung durch säumige Mitarbeiter in Kauf nehmen, scheuen Erler und Kaufmann sich nicht, auf nicht rechtzeitig Geliefertes zu verzichten und zur Drucklegung zu schreiten. Sowohl die vertragstreuen Mitarbeiter, die Wert darauf legen, ihre Beiträge gedruckt zu sehen, bevor sie veraltet sind, als auch die interessierten Leser können eine solche Haltung nur begrüßen. Nichtsdestoweniger konnte bisher – beginnend 1964 – alljährlich nur eine Lieferung (256 Spalten) herausgebracht werden. – Der zwingende sachliche Grund für die Beschränkung ist dieser, daß der Stoff sich gar nicht eindeutig abgrenzen läßt, so daß man, um sich nicht ins Uferlose zu verlieren, genötigt ist, eine mehr oder weniger willkürliche Auswahl zu treffen. Alle Einrichtungen des Rechtslebens und alle Wörter der Rechtssprache haben im Lauf der Geschichte einen Bedeutungswandel erfahren; um vollständig zu sein, müßte die gesamte Geschichte des Rechtslebens, der rechtlichen Institutionen und der Rechtssprache geboten werden. Gewiß wäre es sehr erfreulich, hier das Entstehen und Vergehen und den Bedeutungswandel der vielen im Volksmund gebildeten Rechtssprüche (Rechtsspruchwörter) geschildert und den ursprünglichen Sinn der in die Gesetzessprache übergegangenen volkstümlichen Wendungen erläutert zu finden; das wäre eine ungemein reizvolle Geschichte nicht des gelehrten und geschriebenen, sondern des im Volke lebenden Rechts. Kostproben davon finden sich denn auch mehrfach in diesem Werk. Um aber in absehbarer Zeit und zu einigermaßen erschwinglichem Preis zum Abschluß zu kommen, muß es sich nach dieser wie nach allen anderen Seiten Beschränkungen auferlegen. Ein Prinzip, nach dem die Auswahl erfolgte, vermag ich nicht zu erkennen; das gilt ebenso für die Auswahl der Sachthemen als auch der in Personalartikeln behandelten Staatsmänner, Philosophen und Rechtsgelehrten. – Von diesen Personalartikeln habe ich mir eine Liste zusammengestellt; allein im 1. Band sind es – ohne die „Göttinger Sieben“ – 84 Namen; mit einiger Überraschung findet man unter ihnen auch Goethe. Der engen Wechselwirkung zwischen kanonischem und deutschem Recht entspricht die große Zahl der aufgeführten mittelalterlichen Kanonisten. Von den Personalartikeln des 2. Bandes seien hervorgehoben Hegel und Kant, beide vom gleichen Verfasser (G. Küchenhoff), aber sehr unterschiedlich; Hegel wird, wie mir scheinen will, ein wenig von oben herab abgetan, Kant dagegen höchst respektvoll behandelt. – Viel kleiner als die Zahl der Personen ist die Zahl der behandelten Städte. Im Band I sind es 11, darunter eine außerdeutsche – leicht zu erraten, daß es Bologna ist –; alle sind rechtsgeschichtlich bedeutsam, aber das trifft in gleichem Grade bestimmt auch auf zahlreiche andere zu, die hier nicht in Erscheinung treten. – Ähnlich wie bei der Auswahl des zu behandelnden Stoffes hat auch hinsichtlich des Umfangs der Beiträge kein rigoros gehandhabtes Prinzip, hier also keine strenge Raumzumessung, gewaltet. Von zwei aufeinanderfolgenden Beiträgen ist „Grundherrschaft“ (19 Spalten!) genau doppelt so lang wie „Grundrechte“. Nun mag zuzugeben sein, daß die Grundherrschaft länger in die Geschichte zurückreicht und daher ihre Geschichte länger ist als diejenige der Grundrechte; dazu paßt es denn nun aber wieder nicht, daß der wiederum nächstfolgende Beitrag „Gutsherrschaft“ sich durch besondere Kürze auszeichnet. Wie man sieht, hat die Redaktion gegenüber den Fachkollegen, die so liebenswürdig waren, sich zur Mitarbeit bereit zu finden und termingerecht zu liefern, ein sehr nachsichtiges Regiment geführt. – Rühmenswert ist die ausnahmslos in allen Beiträgen geübte vornehme, um nicht zu sagen wohlwollende Objektivität gegenüber Religion und Kirche und allem, was damit zusammenhängt, nicht zuletzt gegenüber den weder zu verheimlichenden noch zu beschönigenden Mißgriffen und Verstößen kirchlicher Amtsträger (z. B. Hexenprozesse, Inquisition u. a. m.). Ein großer Teil der hier einschlagenden Beiträge stammt aus der Feder von *Adalbert Erler* selbst und zeigt dessen unverkennbare Handschrift. Zahlreiche Beiträge über *Catholica* lieferte *W. M. Plöchl*. Den Beitrag „Jesuiten(orden)“ (10 Spalten) schrieb *J. G. Gerhartz, S. J.*; ‚*iustum pretium*‘ ist ein

Kabinetstück von H. J. Wallraff, S. J. Insgesamt weist das Mitarbeiterverzeichnis, bisher nur für den 1. Band vorliegend, nicht weniger als 168 Namen auf. Schade, daß bei den Namen nicht auch die von deren Trägern stammenden Beiträge verzeichnet sind. – Nicht nur für Juristen, insbesondere Kanonisten, sondern ganz allgemein für jeden Gebildeten, der immer wieder mit Erscheinungen des Rechtslebens in Berührung kommt, deren Verständnis sich erst aus ihrer Geschichte erschließt, ist dieses Werk wirklich schätzenswert; man möchte wünschen, daß es durch raschere Aufeinanderfolge der Lieferungen recht bald seinen Abschluß erreicht.

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

Landau, Peter, *Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Forschungen z. kirchl. Rechtsgeschichte, Bd. 12). 8° (X u. 230 S) Köln–Wien 1975, Böhlau. – Der Verf. hat das vielschichtige und weitläufige Thema des Patronatsrechts auf die begriffliche Entwicklung des *Ius patronatus* im 12. und 13. Jh. begrenzt. Somit geht es ihm um das Patronatsrecht in den Anfängen des klassischen kanonischen Rechts, nicht aber um eine vollständige Geschichte des Patronats; und ebensowenig wie die nachclementinische Patronatsfrage bildet das „*Ius antiquum*“ päpstlichen, konziliaren und kaiserlichen Rechts (cf. F. Florens, Tract.) den Gegenstand der Studie. Die ausgewerteten Quellen des materiellen Rechts reichen allerdings vom CICiv. (Institutionen, Digesten, Codex) bis zu den Clementinen (wobei die Papstregesten Jaffé/Löwenfeld und Potthast Berücksichtigung finden); das Quellenregister fächert innerhalb dieses Zeitraums weiter auf: Decretum Gratiani, Laterankonzilien, *Compilationes antiquae*, *Liber extra* und *Liber Sextus*. Die Abgrenzung kommt dem textkritischen Anliegen zustatten. Es wird eine gründliche Untersuchung einmal der „allmählichen Entfaltung des neuen Instituts in der kanonistischen Wissenschaft“ und zum andern auch der Wechselwirkung zwischen Dekretalenrecht bzw. „Gesetzgebung“ und juristischer Wissenschaft vorgelegt. Der Ablösungsvorgang des germanischen *Eigenkirchenrechts* geht ins Detail. Der Modellcharakter des *Ius patronatus* als klassisch-kanonischen Rechtsinstituts in bezug auf die Rechtsentwicklung dieser Periode wird deutlicher. Ein gediegener Beitrag also zur Erforschung zunächst des *Ius patronatus*, dann aber auch die Interdependenz damaliger Rechtsschöpfung. – Entstanden ist die Arbeit im Lehr- und Forschungsbereich von H. Conrad und St. Kuttner. Ungedruckte kanonistische Schriften wurden in der Mikrofilmsammlung des Institute of Medieval Canon Law studiert. Der Nachlaß Walther Holtzmann fand Berücksichtigung. Als Habilitationsschrift 1968 in Bonn vorgelegt und nun fast unverändert im Druck erschienen, hat diese Veröffentlichung wenig gemeinsam mit des Verf. neueren Studien „Karl Marx und die Rechtsgeschichte“ (*Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 41 [1973] 361–371) und „Rechtsgeschichte und Soziologie“ (*Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 61 [1974] 145–164). Um so mehr aber hat sie eine Entsprechung nach Methode und Inhalt, in der im Jahr 1966 als Bd. 5 ebenfalls in den „Forschungen z. kirchl. Rechtsgeschichte“ veröffentlichten Dissertation des Verf., „Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa ordinaria“. – Namen- und Sachregister dienen, insbesondere dem mit der Materie weniger Vertrauten, Einblick in Einzelfragen zu gewinnen. Das Verzeichnis der ungedruckten und der veröffentlichten Quellen, dasjenige der verwerteten Literatur und schließlich das besondere Register der in der Arbeit ausgewerteten Quellentexte sind weitere Hilfen, die Darlegungen zu erschließen.

F. O. Busch, S. J.