

1. Biblische Theologie

Becker, Joachim, Messiaserwartung im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 83), 8^o (94 S.) Stuttgart 1977, Kath. Bibelwerk. – Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines 1971 erschienenen Aufsatzes des Autors (Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament, in: Wolter, H. [Hrsg.], Testimonium Veritati [FTS 7] Frankfurt 1971, 125–141). Es geht um einen inneralttestamentlichen Sachverhalt, der seine theologische Bedeutung von der neutestamentlichen Deutung her erhält. Denn nach der Glaubenssicht des NT und der Kirche gab es im AT einen „ununterbrochen fließenden Strom messianischer Erwartung“ (7) und zunehmend deutlicher werdende Vorhersagen eines königlichen Messias. Nach B. stehen auch die neueren kritischen Entwürfe (Mowinckel, Rehm, Coppens, Kellermann) „im Bann der traditionellen Sicht“ (8), was die Beurteilung der rein historischen Sachverhalte betrifft. Er unterzieht die Texte des AT, die von der traditionellen kirchlichen Apologetik messianisch verstanden wurden, einer historisch-kritischen Untersuchung. Dabei folgt er der geschichtlichen Entwicklung von der beginnenden Königszeit bis an die Schwelle des NT. Er kommt zum Ergebnis: Das AT ist durch den „Sachverhalt des messianologischen Vakuums“ (42) gekennzeichnet. Weder in der Königszeit (Abschnitt II–VI, 10–41) noch nach dem Ausscheiden des Königtums (VII–XII, 42–77) läßt sich die Erwartung einer zukünftigen königlichen Heilsgestalt feststellen. Das empirische Königtum war zunächst eine unisraelitische Institution, die erst allmählich in die Jahwe-religion integriert wurde. (Für das Jahwistische Geschichtswerk, das seine könig-tumsfreundliche Haltung u. a. in den fiktiven Vorhersagen Gen 49, 8–12 und Num 24, 15–24 zeigt, lehnt B. die weithin noch übliche Frühdatierung mit dem Hinweis auf die Synthese der israelitischen Traditionen ab.) Andererseits konnte es von der Idee des sakralen Königtums her keinen auf die Zukunft gerichteten Messianismus geben, da der Heilskönig präsent war. (In diesem Sinne werden Jes 8, 26–9, 6; 11, 1–5 gegenwartsbezogen königsideologisch gedeutet. Mich 5, 1–5; Pss 2; 45; 72; 110 werden zwar als Zeugnisse für sakralkönigliche Vorstellungen der Königszeit gewertet, aber in die exilisch-nachexilische Zeit datiert.) Nach dem Ausscheiden des Königtums gab es zwar eine restaurative Königserwartung (literarischer Niederschlag im Deuteronomistischen Geschichtswerk, in der redaktionellen Gestaltung der Bücher Jer, Ez, Hos, Am sowie in Hag und Sach 1–8). Aber diese beinhaltete nur eine Restauration der Institution, deren Träger zudem „in jahwistische Zucht“ (52) genommen wurde. Bedeutender war die rein theokratische Strömung (in Jes 40–55, in der redaktionellen Gestaltung von Jes 1–39 und Mich, in Sach 9 ff., in zahlreichen Psalmen, besonders den Königspsalmen, die B. kollektiv deutet; siehe dazu sein Beitrag „Die kollektive Deutung der Königspsalmen“ in ds. Heft S. 561). Diese theokratische Strömung ist gekennzeichnet durch „die Betonung des Königtums Jahwes, die Übertragung des irdischen Königtums auf Fremdherrscher und die kollektivierende Übertragung des Königtums auf das Volk“ (46). In einer Reihe nachexilischer Schriften spielt das Königtum keine Rolle mehr (Joel, Obd, Mal, Zef, Jes 55–66, Priesterschrift, Psalmen eschatologischer Ausrichtung, Chronistisches Geschichtswerk, Dan, Sir, Tob, Jdt, Est, Bar, Weish, 1–4 Makk, äthHen 1–36; 101–108, slavHen, AssMos). Einen eigentlichen Messianismus gibt es erst außerhalb des AT. Er entstand im 2. Jahrhundert v. Chr. in antihasmönischer, anti-herodianischer und antiherodianischer Tendenz. Nach einem Hinweis auf gleichzeitige zeitgebundene Heilsvorstellungen im „Spätjudentum“ (XIII) gibt B. einen kurzen Überblick über die verschiedenen Messiasvorstellungen (XIV). Auch in der „spätjüdischen“ Heilserwartung blieb der Messias eher „Randfigur ohne echte Heilsfunktion“ (83). Im Schlußabschnitt fragt B. nach einer Erklärung des alttestamentlichen Befundes, „die sich sowohl dem historischen Denken als auch dem Zeugnis des

Neuen Testamentes verpflichtet weiß“ (88). Die Ergebnisse der historischen Kritik sind unabweisbar, aber sie werden dadurch relativiert, daß auch die Auslegung „des christlichen Exegeten, der das Alte Testament mit den Augen des Neuen Testaments lesen muß“ (89), zu Recht besteht. Denn die „Schriftinterpretation der Urkirche ist nicht einfach eine Sache spätjüdischer Mentalität, sie vollzieht sich vielmehr unter dem Wirken des Pneumas“ (90 f.). Die im letzten Abschnitt angesprochenen Fragen bedürfen sicher noch einer eingehenden theologischen Aufarbeitung. Mit der Forderung nach Synthese weist B. in die einzuschlagende Richtung. H. Wendling

Jentzsch, Peter, Zu Möglichkeiten und Grenzen typologischer Exegese in mittelalterlicher Predigt und Dichtung (Göppinger Arbeiten z. Germanistik 112). 8° (VIII u. 282 S.) Göppingen 1973, Verlag Kümmerle. – Von der Theologie her versteht der Autor unter „Typologie“ das Verhältnis einer im Alten Testament berichteten geschichtlichen Wirklichkeit zu ihrer Überbietung und eschatologischen Erfüllung in Jesus Christus. Darin folgt er einer Auffassung, die bereits von Hugo von St. Viktor vertreten worden ist: Es sei ein Proprium der Hl. Schrift im Unterschied zu anderen Texten, daß nicht nur ihre Worte Wirklichkeiten bezeichnen, sondern daß diese Wirklichkeiten ihrerseits noch einmal Zeichen für eine andere Wirklichkeit seien (67). Ausgehend von dieser theologischen Begriffsbestimmung von Typologie sucht der Verf. zu zeigen, daß es nicht zulässig ist, die biblische Denkform der Typologie als Deutekategorie auf die literarische Behandlung außerbiblischer Sachverhalte anzuwenden. Während nämlich biblische Typologie das Verhältnis zweier geschichtlicher Wirklichkeiten als Vorbild und unüberbietbarer Erfüllung aufgrund einer heilsgeschichtlich-ontologischen Verbindung meint, handelt es sich bei angeblich „typologischen“ Entsprechungen wie zwischen den Helden der Aeneis Vergils und denen etwa der Eneide Heinrichs von Veldeke in Wirklichkeit um eine Form von „Exemplarik“, um verschiedene Verwirklichungen eines übergeschichtlichen Idealtypus. So kommt der Verf. in weitgehender Übereinstimmung mit H. G. Jantsch und L. Goppelt und gegen J. Schwietering, E.-F. Ohly u. a. zu dem Ergebnis, daß Typologie in der außerbiblischen Dichtung keinen Platz hat. – Im zweiten Teil der Arbeit (136–255) sucht J. sein in Auseinandersetzung mit der Fachliteratur und dem biblischen Befund gewonnenes Ergebnis durch eine Untersuchung zum typologischen Gehalt der um 1170 wohl in Tirol entstandenen „Predigten des Priesters Konrad“ sowie durch einen Vergleich mit der exemplarisch-heilsgeschichtlichen Gestaltung der „Kaiserchronik“ zu erhärten. Das Predigtbuch des Priesters Konrad gilt als die bedeutendste Sammlung altdeutscher Predigten vor Berthold von Regensburg und wird deshalb herangezogen, weil sich gerade in der Predigt das zeitgenössische Schriftverständnis am deutlichsten widerspiegelt. In Konrads Predigten werden typologisch Adam, die Opferung Isaaks durch Abraham, die Mosesperikopen, Gideons Vlies, Salomos Tempel sowie Johannes der Täufer gedeutet, während es sich in allen übrigen Deutungen um Allegorien handelt. Als Kontrast zu den bibeltheologischen Predigten untersucht J. die Kaiserchronik als ein außerbiblisch-geschichtliches Werk, in dem vielleicht am ehesten mit dem Vorkommen außerbiblischer Typologie zu rechnen wäre. Aber auch hier ist das Untersuchungsergebnis negativ. Allerdings ergibt sich auch bei beiden Texten, daß die Unterscheidung zwischen Typologie und allegorischer bzw. exemplarischer Deutung nicht an den promiscue gebrauchten auslegungstechnischen Begriffen wie „bezeichnen“ u. ä. ablesbar ist (220, 226). – Die These des Autors scheint mir insofern überzeugend, als im Sinn der Bibel der dem Typus entgegengestellte Antitypos immer nur Christus sein kann und dieser Antitypos notwendig unüberbietbar ist. Weniger einsichtig ist mir, daß dieses typologische Verhältnis auf das *alttestamentlicher* Sachverhalte zu Christus beschränkt sein müsse. Können nicht im Licht des Verhältnisses AT – NT auch sonstige geschichtliche Sachverhalte eine typologische Bedeutung in bezug auf Christus gewinnen? Konrad vergleicht in einer Weihnachtspredigt die durch Augustus heraufgeführte Friedenssara mit dem von Christus gebrachten Frieden. J. meint, hier eine typologische Auffassung deshalb ausschließen zu können, weil zwischen Augustus und Christus keine heilsgeschichtliche Verbindung herzustellen sei (209). Aber spricht nicht gerade Konrads Text eine solche Verbindung aus, wenn er sagt, daß Gott den Kaiser Augustus „in der zit da zu Rom geordent hete, do er an dise werte geborn wolt werden“ (208)? – Die Arbeit erweist „exemplarisch“ den Nutzen des interdisziplinären Gesprächs zwischen Ger-

manistik und Theologie. Er besteht nicht zuletzt in einer Schärfung der Begriffe, die beide Disziplinen auf ihrem je eigenen Feld verwenden. P. K n a u e r, S. J.

K a h l e f e l d, H e i n r i c h, Orientierung am Evangelium. Lectio brevis. NF. 8° (212 S.) Frankfurt 1976, Knecht. – Das Grundanliegen, zur Besinnung auf die christliche Mitte zu führen, wird entfaltet in den Abschnitten ‚Gott der Lebendigen‘ (13), ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ (48), ‚Wer auf Christus hört‘ (72), ‚Erfahrung und Erkenntnis‘ (110), ‚Schuld und Vergebung‘ (131), ‚Jesu Verhältnis zu Gott‘ (148). Diesmal geht den meisten Textstücken ein kurzes Schriftwort voran, das durch geraffte Erläuterungen für Betrachtung und Meditation vorbereitet wird. Das Stichwort erscheint wiederum in Majuskeln – eine gute Lesehilfe. – Ergänzend (ThPh 51 [1976] 623) grenzt K. sein Vorgehen ab gegen eine „rein historische, nicht aber theologisch interessierte Exegese, die offenbar vieles brach liegen läßt“. Wer die oft einseitig dünnen formgeschichtlichen Auslegungen mit Texten der Kirchenväter verglichen hat, kann hier nur beipflichten. Eine „erbauliche Lesung, die in den Text hinein trägt, was er nicht sagt“ (Einl. 8), wünscht K. ebenfalls nicht. Gewiß! Wer möchte heute schon ‚erbaulich‘ sein und wirken. Mit Paulus, der die Christen ermuntert, „einander im Geiste aufzuerbauen“ (1 Thess 5, 11; 1 Petr 2, 5 u. a.) müht sich K. mit alten und neuen Methoden theologisch um die textgerecht volle Auslegung. Es sei daran erinnert, daß Meditation und Betrachtung im christlichen Sinne erst lebendig und bewegend werden durch die Vorstellungskraft (Phantasie, innere Sinne). W. Nigg hat die Leuchtkraft der Legenden wiederentdeckt und unter die exegetischen Methoden eingereiht. – K. legt Anregungen unterschiedlicher Art von leichter Schreibweise oder einfachem Sprechstil bis hin zu Seiten vor, die an seine exegetischen Arbeiten erinnern, deren Ausführungen sich nicht sogleich als Lectio brevis eignen, wie er wohl weiß. Zur vollen Verwirklichung braucht es da die monastische Lebensweise. Mag sein, daß der Alltagschrist oft leichter von seinen Tagesproblemen oder von den Beispielen der Hl. Schrift her angeregt wird nachzusinnen. Wie mühevoll Meditationsanregungen gegenwärtig sind, erkennt man aus Bemerkungen zu Stichworten wie ‚Katechismus, Reflexion, Dogmatik‘ (187), ‚Spekulation‘ (148), ‚vorösterlich‘ (179), ‚österlich‘ (181) sowie der Kritik an herkömmlichen Formeln frommer Sprache (143, 179, 183). Hier bedarf es über den Rahmen des Buches hinaus zur Klärung des Gesprächs mit einem wissenden Führer und weiterer Vergleiche mit der asketischen Tradition der Kirche. – Am besten ist das abschließende Meditationsgebet (207–212) geeignet, zum Nachvollzug anzuregen. Wie bei biblischen Hymnen oder auch im Meßkanon sind Worte und Bilder zu einer heilsgeschichtlichen Gesamtschau zusammengefloßen. – Möge auch dieser Band vielfache Anregung vermitteln. C. B e c k e r, S. J.

2. Religionswissenschaft und Konfessionskunde

S c h u p p, F r a n z, (Hrsg.), Mythos und Religion (Texte z. Religionswissenschaft u Theologie, Sekt. Bd. II). 8° (216 S.) Düsseldorf 1976 Patmos. – Mythische Vorstellungen bestimmen seit jeher gesellschaftlich-geschichtliche Prozesse entscheidend mit. Von daher ist es verständlich, daß sich alle um das Humanum irgend zentrierten Wissenschaften von Philosophie bis hin zur Theologie, in das Problemfeld „Mythos“ hineinbegeben und es auf je eigene Weise immer wieder neu begrifflich zu durchdringen suchen. So gibt es eine Vielzahl von Theoremen und Methoden, die für Mythos und mythische Elemente Verstehens- und Erklärungsangebote liefern. – Um in die Diskussion um Phänomene, Begriffe, Sinn wie Funktionen des Mythos einzuführen, hat S. nun eine Textauswahl vorgelegt, gezogen aus den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen. Da er davon ausgeht, daß jede Bestimmung dessen, was als zum Mythos gehörig angesehen wird, je schon von einer insbesondere philosophischen oder theologischen „Theorie“ geprägt ist (9) sowie davon, daß die disziplinäre Einteilung unter verschiedener Hinsicht verschieden aussieht (10), teilt er die Texte nicht fachbereichlich ein, sondern vielmehr unter allgemeine Stichworte, die durch eine von der Sache „Mythos“ her vorgegebene Systematik aufeinander folgen.

Die Textauswahl zur Problemübersicht beginnt mit sechs Texten unter dem Stichwort: *Vorstellungskraft* (27–48). Die Grundthese lautet: Der Mythos ist ein

Produkt der Vorstellungskraft, der Einbildung, der Phantasie (27). – An diesen aufklärerisch-rationalistischen Interpretationstypus des 1. Kap. schließen elf Texte an, die Mythos und Mythologie in der Auseinandersetzung mit *Religion und Glaube* kritisch analysieren wollen (49–88). Von diesem 2. Kap. her ist auch der Titel der Sammlung zu verstehen: „Mythos und Religion“. Im reflexiven Bezug auf das Christentum als Religion und im Zusammen mit Glaubens-, theologischen und religionswissenschaftlichen Erkenntnissen wird auf das Problemfeld „Mythos“ eingegangen. Zentral sind der *Bultmann*-Text „Jesus Christus und die Mythologie“ (62–69) und der Text von *E. Cassirer* „Die Dialektik des mythischen Bewußtseins“ (79–82). Die Frage nach der Rationalität und welche Art von Rationalität in der Religion eine Rolle spielt, bestimmt S.' Textauswahl zum angegebenen Stichwortpaar. – In einem 3. Kap. folgen vierzehn Texte zum Thema: *Sprache und Begriff* (89–146). Mythos wird wesentlich sprachphilosophisch rezipiert und bearbeitet. Die Texte stellen brauchbare Möglichkeiten einer Begriffsbildung vor. Hervorzuheben ist *R. Barthes* „Der Mythos als sekundäres semiologisches System“ (139–146), ein Text, in dem unter anderem die These über Mythos und begriffliches Denken aufgegriffen wird: daß nämlich eine Begriffsbildung erst möglich ist, wenn mythische Elemente von ihrer traditionellen gesellschaftlichen Funktionalität entfernt erscheinen, also in Aufklärungs- und Revolutionsperioden. – Wie dann im 4. Kap. deutlich wird, ist es in diesen Epochen und im Anschluß an sie weiterhin möglich, einen Entwurf menschlichen Daseins in Kunst zu leisten, der die Funktion, dem Leben Einheit zu verleihen, anstelle der mythischen Anweisungen erfüllen kann. Die neue Äußerungsform menschlichen Bewußtseins in *Kunst* wird in acht Texten beleuchtet (147–168). – Die Textauswahl beenden weitere acht Texte, die die Transformation des Mythos in Kunst und die Bezüge, in denen der Mythos in der Gegenwart steht, nämlich diejenigen von Phantasie und Vernunft, von Kunst und Wissenschaft, von Theorie und Praxis unter dem Stichwort „Geschichte“ anvisieren (169–207). Besonders *F. Nietzsches* „Tod und Wiedergeburt des Mythos“ (191–193) wie *M. Horkheimers/Th. W. Adornos* These „Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (199–201) fordern heraus, über das Verhältnis Mythos – Geschichte strenger als die Texte selbst zu reflektieren und die geschichtlich-gesellschaftliche Relevanz jeglicher Mythen und Mythologien in kritischer Praxistheorie zu erkennen. – Jedes Kap. und jeder Text wird von S. kurz eingeleitet. Er versucht, den theoretischen Bezugsrahmen des jeweiligen Gebrauchs von „Mythos“ sowie den geschichtlich-kulturellen Hintergrund dieses Rahmens anzugeben. Ein wissenschaftstheoretischer, kritischer Duktus ist unverkennbar und wird von den Rez. als der Sache dienlich empfunden. – Nach dem Studium der Textauswahl ist zwar die Komplexität des zum „Mythos“ Gehörigen deutlicher, jedoch bleiben die Unklarheiten z. B. darüber, wie denn nun mit mythischen oder mythologischen Elementen in der Gegenwart theoretisch wie praktisch exakt umzugehen ist. Der vorgestellte Methodenpluralismus wirkt sich nicht nur günstig aus. Der Leser steht vor methodologischen Selektionsaufgaben – wie soll er diese lösen? Es mangelt an einem synthetischen Versuch! Nach S. ist dieser nicht möglich, da es den Mythos als Phänomen nicht gebe und damit kein einheitlicher Begriff von Mythos gebildet werden könne, der ja in der Anschauung Deckung erfahren müßte. Um so dringlicher stellt sich dann aber die Frage, ob das verbale Konstrukt „Mythos“ da, wo ihm kein phänomenal abdeckbarer sowie begrifflich faßbarer einheitlicher Gehalt zugesprochen werden kann, aufzugeben ist, um einerseits Mythos von anderen Phänomenen nichtmythologischer Art abzusetzen, andererseits eine für wissenschaftliche Rede unabdingbare begriffliche Grundbestimmung zu erreichen, die dann erst weiterer Deutung und Differenzierung offenstehen kann. Erst nach solcher phänomenologisch begrifflichen Klärung wären Grundfragen wie diese einer Antwort näherzubringen: Handelt es sich beim Mythos um eine durch begriffliches Denken aufhebbare Erkenntnisweise oder um einen interpretativen Zugang zu den „Ursprüngen“, der durch begriffliches Denken grundsätzlich so wenig zu ersetzen ist wie etwa Kunst? S. selbst hat in der Textauswahl Strukturelemente, von denen jeglicher Mythos und jegliche Mythologie konstituiert wird, herausfindbar aufbereitet: Botschaft, Wort, Kunde (Inhalt); Ort bzw. Raum, Zeit, Apriorismus, autoritativer Charakter, Totalität (Form); Integrationsmedium, Finalisierungstendenz, Gestaltungsmuster, Deutungsmuster (Gehalt), um nur einige zu nennen. Jedoch fehlt ein streng systematisches Arrangement, eine Zuordnung der Elemente in er-

kenntnistheoretisch-synthetischem Interesse. – Die Textsammlung enthält aber soviel wertvolles Material, daß sie auch ohne synthetischen Versuch für eine erste sinnvolle, fachspezifisch modifizierbare Annäherung an Mythos und sein Verhältnis zur Religion verwandt werden kann.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Ott, Elisabeth, Thomas Merton – Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus. Über das Verhältnis von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. 8^o (208 S.) Würzburg 1977, Echter. – „Thomas Merton kann als ein Paradigma, als ein Testfall gelten für den Weg des Christen heute in seine Identität als Christ. Er war ein Christ, ein Mönch, ein Trappist, ein Priester auf dem Prüfstand der Spannungen unserer Gegenwart“ (66). – Um diesen Menschen zentriert dichtet O., sich über vielerlei Fragen dramatisch steigernd, die von ihr vorgelegte geistliche Studie über das Verhältnis von Christentum und Buddhismus, von Selbsterfahrung und Gottesbegegnung. Wie schon J. Sudbrack in seiner Einführung: „Wer ist Thomas Merton?“ (7–14) vorformuliert hat, geht es hier weniger um eine weitere Biographie Mertons als vielmehr darum, die Begegnung des Westlers mit fernöstlicher Spiritualität in ihren Möglichkeiten und Ausprägungen wertend und vergleichend mitzuvollziehen, und zwar entlang an Textstellen aus Mertons Schriften, die synchron rezipiert werden. Existentielles Engagement scheint dabei überall durch; O's erkenntnisleitendes Interesse, nämlich bei der Behandlung von Grundfragen des geistlichen Lebens Zeugnis für Jesus Christus zu geben, ist unverkennbar. – Mertons Aussagen werden als Ausgangspunkte genommen, um assoziativ mit den Mitteln des vorstellenden, bildreichen Denkens und Sprechens „Fragen nach Gott, der der Vater Jesu Christi ist, oder (in der Begegnung mit dem Buddhismus) nach Gott einer Totalerfahrung, die alle Unterschiede aufsaugt“ (Klappentext) zu stellen. Leider werden trotz des Bemühens vieler theologischer, philosophischer und literarischer Autoren (J. Moltmann, J. Ratzinger, K. Müller, S. Weil u. a. m.) kaum Antworten auf diese Fragen gegeben. Die für den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus mittlerweile klassisch gewordenen Problemfelder: Person – Personalität – Interpersonalität, Selbst – Nichtselbst, Theodizee, Leiden – Mitleiden – Liebe werden für die Verhältnisbestimmung und die Begegnung zwar herausgehoben und wiederholt betrachtet, aber nicht systematisch bearbeitet und begriffen. Die Problemfelder werden nicht denkerisch exakt und logisch einsehbar bestimmt; vielleicht erschließen sie sich aber auch einer asketisch-meditativen Hinsicht leichter? O. jedenfalls sucht von der christlich-asketischen Tradition her eine wahrhaftige, auf jeweilige persönliche Entscheidung hinzielende, die „Religionen“ unterscheidende Auseinandersetzung. „Am Ende läuft der Gegensatz zwischen den Religionen und den jeweiligen Weisen, Einheit anzustreben und zu haben, auf die Verschiedenheit im Verständnis der Gottesliebe hinaus, auf den Stellenwert dieser Gottesliebe und den Grad der Erleuchtung über diese Liebe. Das Wissen des Christen ist geoffenbart in Christus, seine Erfahrung ist an Christus gebunden. Das Wort Liebe ist überall dasselbe; aber es hängt alles davon ab, was ich damit meine“ (180). – O.s zentrales Thema ist die Liebe. Sie wird, besonders in drei der fünfzehn Kapitel des Buches, als das Ent- und Unterscheidende, das spezifisch Christliche permanent und plastisch herausgestellt. Moralische und mystisch-asketische Grundthemen, wie Versuchung, Sünde, Glaube, Hoffnung, Liebe und Heiligkeit bestimmen und tragen hierbei den Fortgang des Ganzen. – Für den im christlichen Glauben Heimischen ist das Buch eine wahre Bestätigung, für den „Nichtgläubigen“ (z. B. den Buddhisten) dürfte es wegen der offensichtlich zugrunde liegenden radikalen Trennung zwischen Vernunftwahrheiten und Glaubenswahrheiten, zwischen Natur und Übernatur allerdings schwer verständlich sein. – Dem Verständnis des Grenzanges zwischen Christentum und Buddhismus hätte vor allem eine profundere Auseinandersetzung mit theoretischen Aussagen buddhistischer Schulen dienen können. O. rekurriert hauptsächlich auf D. Suzuki, einen japanischen Denker, der mit Merton zwar eng befreundet war, dessen Meinungen zu den behandelten Problemfeldern jedoch sicher nicht die einzig relevanten sind. Vor allem die engere Kyōto-Schule hat mittlerweile doch einiges an klärender Forschungsarbeit zur Verfügung gestellt, an dem man im interreligiösen Gespräch nicht mehr vorbeigehen kann. Merton „stand auf der Grenze zu vielerlei Formen von Menschlichkeit“ (127), war sicher ein „Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus“, der den Dialog in Sachen Religion – Religiosität – Transreligiosität fruchtbar vorangetrieben hat, besonders in

der Überwindung von Grenzen und Trennungen, die O. wieder herausarbeiten will (vgl. hierzu die dubiose Unterscheidung von regressiver und progressiver Religion, 11. Kap.). Von Mertons interreligiöser Integrationskraft, die nichts mit Synkretismus, Pantheismus o. ä. zu tun hat, zeugt schließlich die am Schluß des Buches von J. Sudbrack zusammengestellte Bibliographie seiner Hauptveröffentlichungen.

F. T. Gottwald / J. Heinrichs, S. J.

Katholiken und ihre Kirche, hrsg. v. Günter Gorschenek (Geschichte u. Staat, Bd. 200–202). 8° (368 S.); Protestanten und ihre Kirche, hrsg. v. Hans W. Heßler (GS, Bd. 203–205). 8° (373 S.) München 1976, Olzog. – Die beiden Bändchen sind sehr zu begrüßen. Sie machen es leicht, sich über die beiden im deutschen Sprachgebiet, näherhin in der Bundesrepublik Deutschland bestehenden großen Kirchen, ihre spirituelle Eigenart, ihre organisatorische Struktur, ihre Einrichtungen und ihre Wirksamkeit zuverlässig zu informieren. – Der in nicht weniger als 33 Beiträge aufgegliederte Band „Katholiken und ihre Kirche“ gibt eingehende Information über alle einschlägigen Bereiche, so z. B. nicht nur über die Beziehungen der Kirche zum Staat, sondern auch zu den einzelnen politischen Parteien, nicht nur über Kirche und Wissenschaft, sondern auch über ihre Bildungsarbeit im allgemeinen, über kirchliche Erwachsenenbildung und über Katholische Akademien. So findet der Benutzer des Bandes vieles griffbereit beisammen, was er ansonsten mühsam, wenn nicht vergeblich sucht. – Im Vergleich zu dem „katholischen“ widmet der Band „Protestanten und ihre Kirche“ der Einführung in das Verständnis mehr Raum als der Vermittlung von Tatsachenkenntnis. Hier verdienen vor allem genannt zu werden die Beiträge „Protestant sein; Versuch eines Porträts“ (E. Stammler), „Geschichte und Erbe“ (M. Greschat) und „Kirche in einem universalen Kontext“ (H. N. Janowski). Diese Beiträge bieten gerade dem katholischen Leser viel; ihre überaus vornehme, ja wohlwollende und achtungsvolle Haltung gegenüber allem Katholischen, auch da, wo schmerzliche Dinge zu berühren unvermeidlich ist, erleichtert ihm das Hineindenken sehr. – Den Verleger, der dieses Unternehmen anregte, und die beiden Herausgeber, die es so erfolgreich verwirklichten, kann man nur beglückwünschen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Werbeck, Jürgen, Die Aporetik des Ethischen und der christliche Glaube. Studien zur Fundamentaltheologie Gerhard Ebelings (BOT, 12). 8° (360 S.) München-Paderborn-Wien 1976, Schöningh. – W. setzt sich zum Ziel, „mit einem den Rahmen der Arbeit fast sprengenden Aufwand an [...] Hegelinterpretation allzu selbstverständliche Vorurteile zu problematisieren“ (23, gramm. angegl.). Seine These lautet: „Der im Glauben geschenkte ‚Grund der Verantwortung‘ gründet nur, wo er sich [...] als die ‚Form des Wirklichen‘ in allem bloß Faktischen herausstellt“ (49). Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: Zur Fundamentalontologie, zur Lutherinterpretation und zum Sprachverständnis Ebelings. Nach der Auffassung W.s ist, wie sich gleich am Anfang herausstellt, Ebeling nicht in der Lage, eine Erhaltung der Schöpfung zu würdigen (29). „Zwar bestreitet auch Ebeling nicht jede Beziehung des Gesetzes auf Gott“, aber es habe nach ihm mit dem heilschaffenden Gott nichts zu tun, und so könne E. auch nichts mit dem alttestamentlichen Gesetzesverständnis anfangen (37). E.s Stellungnahmen zum Verhältnis von Vernunft und Gewissen erscheinen dem Verf. „freilich vielfältig und nicht leicht miteinander zu vereinbaren“ (46). Er meint, daß E.s Theologie prinzipiell darauf verzichte, „die in der Geschichte waltenden Tendenzen und Abläufe theologisch zu würdigen“ (86). Sie gebe „ausschließlich das Scheitern menschlicher Selbstverwirklichung und nicht auch deren – freilich immer nur fragmentarisches – *Glücken* als den hermeneutischen Ort des Redens von Gott“ an (ebd.). So glaubt der Verf. schließlich, Ebeling der „mangelnden Sorgfalt für das, was ist“ (87) bezichtigen zu müssen. Gut hegelsch, aber nicht E. entsprechend, meint er, dieser verstehe verantwortlichen Sprachgebrauch „als das Wahre der [...] Balance zwischen unterschiedsloser Identität und beziehungsloser Distanz“ (319). Wie konnte E. nur übersehen: „Wo Unmittelbarkeit vor aller und gegen alle Vermittlung in Anspruch genommen und als exklusiver Ehrentitel präsentiert wird, da droht der Rückfall in – wenn auch theologisch motivierte – Seins- und Sprachfrömmigkeit Heideggerscher Provenienz; vgl. hierzu die immer noch beherzigenswerten Anmerkungen Adornos“ (337). –

Vielleicht ist es erlaubt, dem Verf. die Lektüre von Ebelings „Psalmenmeditationen“ zu empfehlen.

P. Knauer, S. J.

Benz, Ernst, Beschreibung des Christentums. Eine historische Phänomenologie. Gr. 8° (320 S.) München 1975, dtv-WR 4156. – Wer es heute angesichts der Spezialisiertheit und Differenziertheit in der Forschung wagt, das Christentum als allgegenwärtiges Geschichts- und Kulturphänomen zu beschreiben, es systematisch und zugleich in seiner historischen Entwicklung zu erfassen und so ein Bild des Christentums zu zeichnen, das nicht bloß diese oder jene Konfession, diese oder jene Richtung und Bewegung innerhalb des Ganzen beleuchtet, sondern das Ingesamt des Christlichen in den Anblick bringt, der muß neben der Fähigkeit zur klaren sprachlichen Darstellung vor allem dreierlei besitzen: 1. eine durch eine möglichst langjährige Forschungstätigkeit erworbene detaillierte und umfassende Kenntnis der Geschichte des Christentums; 2. eine durch eigene praktische Anschauung und Erfahrung gewonnene Kenntnis der vielen unterschiedlichen Lebensformen der christlichen Kirchen, Sekten und charismatischen Bewegungen; 3. den durch diese theoretischen wie praktischen Kenntnisse gestärkten Mut, sich von einer solchen Aufgabe locken und packen zu lassen und sich ihr zu stellen. Tritt zu all dem noch die Einladung hinzu, für die 15. Auflage der „Encyclopaedia Britannica“ (1974) den Artikel „Christianity“ zu schreiben, dann sind die vier Beweggründe beisammen, die den (mittlerweile 70jährigen) Verf., Ordinarius für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Marburg, nach eigener Aussage dazu veranlaßten, diesen „vermessenen Versuch“ einer Gesamtdarstellung des Christentums zu unternehmen, welche Darstellung sich von dem genannten Artikel durch eine weitgehende Umarbeitung und Erweiterung seiner ursprünglich deutschen Fassung unterscheidet (8). – Die Fülle der in 39 Kap. verhandelten Themen hier auszubreiten, ist nicht möglich, weshalb wir uns auf einen Überblick über die vier Hauptteile beschränken. Im 1. Tl. (30–95) wird „das Selbstverständnis“ (und nicht, wie es fälschlich auf der Rückseite des Einbandes heißt: „das Selbstverständliche“) des Christentums dargelegt, wobei von besonderem Interesse das Kapitel über die Einstellung der Christen zur „Welt“ sein dürfte, in dem u. a. 23 bisweilen kurios anmutende Formen der Distanzierung von der „Welt“ aufgelistet sind, wie sie sich die ganze Kirchengeschichte hindurch finden (so z. B. das Nichtrauchen in verschiedenen Freikirchen mit Berufung auf Mt 15, 11 oder die Ablehnung von Pässen staatlicher Behörden bei den russischen Altgläubigen mit Berufung auf Off 14, 9). – Im 2. und theologisch anspruchsvollsten Teil behandelt B. „Grundgedanken des christlichen Glaubens“ (96–151) unter besonderer Berücksichtigung auch der neueren russischen Religionsphilosophen (W. Solowjew, N. Berdjajew, P. Florenskij, S. Bulgakow). – Der 3. Tl. (152–223), „Die Kirche“ betitelt, beschäftigt sich mit Fragen der Kirchenverfassung, des Kirchenrechts und des Kirchenjahrs, beschreibt die mannigfaltigen Formen von Gottesdienst und Liturgie, bringt das Wesen der christlichen Kunst und Ikonographie zur Sprache und weiß von den „letzten Dingen“, daß diese „für die Gläubigen der Alten Kirche ihrer Dringlichkeit nach die ersten Dinge“ waren (213). – Im 4. Tl. (224–305) endlich wird das Verhältnis des Christentums zu seiner „Umwelt“ bedacht: zu Politik, Gesellschaft und Wissenschaft, zu Natur, Kultur und den nicht-christlichen Religionen, die alle – wie das Christentum selbst – im Horizont eines unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierungsprozesses stehen, dem freilich B. eine durchaus positive Bedeutung für die „Zukunft des Christentums“ zugesteht, wenn er seine Gesamtdarstellung mit der optimistischen These K. S. Latourettes schließt: „Die Geschichte der Kirche steht nicht an ihrem Ende, sondern an ihrem Anfang“ (305). Ein unter Mitarbeit von N. Fehring erstelltes und unter dem Gesichtspunkt der Zugänglichkeit ausgewähltes Fachliteraturverzeichnis (306–320) vervollständigen dieses „für weitere Kreise“ geschriebene Werk, das sich durch Solidität in der Information, Klarheit in der sprachlichen Formulierung und vor allem durch die Weite des in den Blick genommenen Horizontes auszeichnet, wie er allein der imponierenden geistigen Geschichtsmacht des Christentums gerecht zu werden vermag. Wer sich daher als Nicht-Fachgelehrter für Fragen der Kirchengeschichte im weitesten Sinn interessiert und nicht gerade die „Encyclopaedia Britannica“ selbst zur Hand hat, der darf sich getrost mit diesem Buch begnügen, auf das er immer wieder wird zurückgreifen können.

K. W. Hälbig

Maxime de Sardes, Metrop., Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe. Etude historique et canonique, traduit du grec par Jacques Touraille (Théol. hist., 32). 8° (422 S.) Paris 1975, Beauchesne. – Metropolit Maximos von Sardes, Mitglied der Synode des Ökumenischen Patriarchats, zeichnet in diesem zuerst in griechischer Sprache (1973) erschienenen Werk die Geschichte des Ökumenischen Patriarchates bis zum Konzil von Chalkedon (451) nach; die Entwicklung von Chalkedon bis zur Gegenwart ist in einem Schlußkapitel (333–393) kurz skizziert. Die Studie versteht sich nicht als Neubearbeitung der Quellen, sondern folgt nach eigenen Angaben weitgehend der vorliegenden Sekundärliteratur (vor allem: Jean Zizioulas, L'unité de l'Eglise dans l'Eucharistie et l'Evêque durant les trois premiers siècles [Athen 1965]: vgl. S. 29, Anm. 11; dessen kritische Anmerkungen zur eucharistischen Ekklesiologie Afanassieffs sollten allerdings nicht nur in einer Fußnote, sondern auch im Text berücksichtigt werden, da sie zentrale Bedeutung besitzen: vgl. S. 47, Anm. 86). Aus der nichtwissenschaftlichen Zielsetzung erklärt sich wohl auch die inkonsequente Umschrift der griechischen Kirchenväter (vgl. S. 59, Anm. 12 und 14) sowie der Verzicht auf den Gebrauch kritischer Editionen (vgl. z. B. S. 121, Anm. 75). (Die wissenschaftliche Bearbeitung des Manuskripts verdankt der Verf. übrigens Dr. E. Chrysos vom Patrist. Institut Vlatadon in Thessalonike: vgl. S. 25.) Der gegenüber den anderen Kirchen angeschlagene Ton ist bei der Brisanz des Themas erfreulicherweise vornehm und zurückhaltend; ihre Literatur ist in großem Umfang berücksichtigt. – Was die Position der orthodoxen Kirche selbst betrifft, so muß den kritischen Leser allerdings die Leugnung jeglicher Spannung zwischen der griechischen und den slavischen Teilkirchen skeptisch stimmen (vgl. S. 16): Sollten hier nicht wieder, wie schon so oft in der Vergangenheit (A. Chomjakov), Ideal und Wirklichkeit verwechselt worden sein?

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

3. Ekklesiologie — Geistliche Theologie

Härdelin, Alf, Kyrka – Gudstjänst – Sakrament. Texter från fornkyrka och medeltid (Kristna klassiker 1). 8° (196 S.) Uppsala 1976, Katolska Bokförlaget Stockholm. – Das Werk eröffnet eine neue Reihe „Christliche Klassiker“, der gerade für Schweden ökumenische Bedeutung zukommen wird. Es handelt sich um eine Auswahl aus Kirchenvätern und mittelalterlicher geistlicher Theologie über Kirche, Liturgie, Sakrament. Die Texte sind zumeist bibeltheologischer oder doxologischer Art, mehr der „sapientia“ als der „scientia“ zuzurechnen. Die Auswahl umfaßt – mit Schwerpunkten im 4. und im 11. Jh. – Verfasser aus dem 2. (Irenäus v. Lyon) bis zum 15. Jh. (Gabriel Biel, Dionysius d. Kartäuser), jedoch nicht in chronologischer, sondern in thematischer Anordnung: Bekenntnis und Lobpreis, die Kirche in der Geschichte, Christus als der in der Kirche Handelnde, österliche Kirche, Eucharistie als Opfer und Gegenwart, Sakrament der Einheit. Die z. T. leicht gekürzten Einzeltexte stellen jeweils einen zusammenhängenden Gedanken dar und sind genügend lang, um die theologische Sicht der Verfasser deutlich zu machen. Sie sind in dieser Ausgabe sehr übersichtlich gegliedert und vor allem hervorragend übersetzt: in einfacher Wortwahl und kurzen Sätzen und dennoch sehr genau. An jeden Text schließt sich eine Kurzbiographie seines Verfassers an und ein der Zeilenzählung folgender Kommentar mit Literaturangaben. – Die Einleitung führt allgemeinverständlich in das vielen Texten zugrunde liegende Schema der vier Schriftsinne ein (12–22). Ein großer Teil der Texte dürfte kaum bekannt sein. Dazu gehört z. B. Magister Mathias (Mats Övedsson, ca. 1300–1350), Der Geist und die Kirche, aus einem Manuskript der Universitätsbibliothek von Uppsala. Magister Mathias war der Beichtvater der hl. Birgitta und gilt als der bedeutendste mittelalterliche Theologe Schwedens. Eine kritische Edition seines „Homo conditus“, dem dieser mich aus der Sammlung am meisten ansprechende Text entnommen ist, wird gegenwärtig von Anders Piltz vorbereitet. Ein sehr schöner Meditationstext zur Taufenerneuerung stammt von Gertrud v. Helfta (1256–ca. 1302). Andere, wenig bekannte Namen sind: Johannes v. Fécamp, Aelred v. Rievaulx, Jakob v. Sarug, Haimon v. Auxerre, Guericus v. Igny, Isaak v. Stella, Johannes Mandakuni, Franco v. Affligem, Adelman v. Brescia, Balduin v. Canterbury. Es finden sich auch zwei alte Hochgebete, das eine von Serapion v. Thmuis, das andere aus der mozarabischen Liturgie. Einer

der vielleicht am meisten „scholastischen“ Texte ist der von Nikolaus Kabasilas († 1371) aus der griechisch-orthodoxen Kirche über das Meßopferverständnis. Gemeinsam ist allen Texten die Auffassung von Kirche als alle Glaubenden umfassender Gemeinschaft, deren Lebensprinzip der Heilige Geist ist. – Die gelungene Auswahl eignet sich besonders für theologische Arbeitskreise oder zur persönlichen Meditation. Sie gibt einen lebendigen Eindruck von einer Tradition der Liebe zur Kirche.

P. Knauer, S. J.

Liénart, Achille Cardinal, Vatican II (MSR, Numéro supplémentaire). 8° (160 S.) Lille 1976, Facultés Catholiques. – Kardinal Liénart gehörte seit 1961 zur zentralen Vorbereitungskommission des Konzils. Während der gesamten Konzilszeit war er Mitglied des Präsidiums, das mit der Leitung der Sitzungen betraut war, und der koordinierenden Kommission. Nach dem Konzil gehörte er zur Kommission für Koordination und Interpretation der Konzilsdekrete, die bis 1967 bestand. Erst kurz vor seinem Tod im Jahr 1973 hat er das nunmehr mit einem Geleitwort von *Adrien Gand*, seinem Nachfolger im bischöflichen Amt, veröffentlichte Manuskript abgeschlossen: „Das Zweite Vatikanische Konzil in der Sicht eines Bischofs von Lille“. Es handelt sich um die für die Publikation aus dem Lateinischen zurückübersetzten Texte seiner Konzilsinterventionen und eine begleitende Darstellung des Konzilsverlaufs. Von historischer Wichtigkeit ist der Bericht des Kardinals über seine den Gang des Konzils entscheidende Intervention bei der ersten Sitzung am 13. 10. 1962. Es sollten die Kommissionsmitglieder gewählt werden. Der Generalsekretär des Konzils ließ eine Liste der Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen und die Wahlzettel verteilen. Von diesem Vorgehen überrascht, erbat Kardinal Liénart das Wort, das ihm verweigert wurde, „da im Programm dieser Sitzung keine Diskussion vorgesehen“ sei. „Dann werde ich, entschuldigen Sie, das Wort nehmen.“ Kardinal Liénart und mit ihm Kardinal Frings erreichten, daß die Konzilsväter einige Tage später unter von ihnen selbst aufgestellten Kandidaten wählen konnten. Johannes XXIII. äußerte sich dazu gegenüber dem Kardinal: „Sie haben gut daran getan, Ihre Meinung laut zu äußern. Denn dazu habe ich das Konzil zusammengerufen“ (68). Im weiteren Verlauf des Konzils hat sich L. insbesondere für eine Verbesserung des vorgesehenen Schemas „Die Quellen der Offenbarung“ eingesetzt: Einzige Quelle der Offenbarung ist das in Schrift, Tradition und Lehramt in ihrem Zusammenklang vorliegende eine Wort Gottes. Weiter ist der französische Kardinal immer wieder für eine Klärung des Verhältnisses der Kirche zu den Juden eingetreten: Es ist falsch und unzulässig, die Juden als „verworfenes Volk“ oder gar als „Gottesmörder“ zu bezeichnen. Andere besonders wichtige Themen waren für ihn das Kollegium der Bischöfe als göttlichen Rechts (diesbezüglich ein aufschlußreicher Briefwechsel zwischen ihm und Kardinal Ottaviani, vgl. 98 und 105–107) sowie die Öffnung der Kirche zur Welt, wie sie dann in „*Gaudium et Spes*“ ihren Ausdruck gefunden hat. Gleichsam hinter den Kulissen des Konzils gelang es ihm auch, eine Aufhebung des römischen Verbots der Arbeiterpriester zu erwirken, so daß diese nunmehr in Frieden ihrem Apostolat nachgehen können (134; 142). – Die Memoiren L.s geben einen überzeugenden Eindruck von dem Beweggrund, der ihn als einen der führenden Männer des Konzils auf dem Konzil selbst, aber auch bei der Abfassung dieser Schrift geleitet hat. Er wollte der Kirche durch Wahrheit und Recht dienen. Der Sache, um die es ihm ging, entspricht seine unprätentiöse, direkte und einfache Sprache. Ein faszinierendes Buch.

P. Knauer, S. J.

Mösl, Stephan, Das theologische Problem des 17. Ökumenischen Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438–1445) (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 89). 8° (66 S.) Innsbruck 1974, Österr. Kommissionsbuchhandlung Innsbruck. – Die These dieser bereits 1964 bei F. Lakner abgeschlossenen Dissertation ist, daß auf dem 17. Ökumenischen Konzil die „getrennten“ Griechen von Anfang an im eigentlichen Sinn Mitglieder mit Sitz und Stimme waren und nicht nur eine Art geladener Delegation, die anlässlich des Konzils sprechen durfte. Der Bruch zwischen dem Osten und dem Westen wurde also „nicht als so radikal und absolut angesehen, daß dadurch jede Einheit verlorengegangen wäre“ (32). Beweisgrund für diese Auffassung ist vor allem die Tatsache, „daß die offiziellen Dokumente West- und Ostkirche auch nach ihrer Trennung immer noch Kirche Christi nennen“ (43). –

B. Schultze hat sich in ZKTh 98 (1976) 293–315 ausführlich mit dieser Dissertation auseinandergesetzt. Der Ekklesiologie des II. Vatikanums folgend könne man zwar den getrennten Christen nicht mehr überhaupt jede Mitgliedschaft an der Kirche Christi absprechen, man müsse aber doch zwischen einer unvollständigen und einer vollen Mitgliedschaft unterscheiden. Um der Kirche voll eingegliedert zu werden, genüge es nicht, den Geist Christi zu haben, sondern es kämen noch weitere Bedingungen hinzu (299). Die ostkirchlichen Bischöfe hätten somit vor der Einigung auch noch nicht vollberechtigte Mitglieder des Konzils sein können. – Die Frage ist letztlich, ob die volle Kircheneinheit in einem eigentlichen „Mehr“ gegenüber der Gemeinsamkeit im Heiligen Geist besteht, so daß diese zu *überbieten* ist, oder ob es sich nicht vielmehr nur darum handeln kann, diese als solche bereits kirchlich vermittelte Gemeinsamkeit bis in alle Dimensionen ihrer Sichtbarkeit hinein ausdrücklich *einzuholen*. – Es gibt im Grunde zwei ganz verschiedene Arten von „Häresie“. Häresie im eigentlichen Sinn ist es, wenn unter Beibehaltung christlicher Vokabeln der Glaube im ganzen verfälscht wird, so daß es sich überhaupt nicht mehr um den christlichen Glauben handelt. Dann ist natürlich von vornherein auch keine Gemeinsamkeit im Heiligen Geist mehr gegeben. Einen solchen Fall stellt z. B. der Arianismus dar. Wenn jedoch umgekehrt wirklicher Glaube an Jesus Christus besteht, dann sind darin notwendig alle einzelnen Glaubensartikel zumindest implizit bereits bejaht (vgl. Thomas v. Aquin, S. th. 2a 2ae, q. 5, a. 3). Daraus ergibt sich eine wichtige Arbeitshypothese ökumenischer Theologie: Solange jemand wirklich an Jesus Christus glaubt, könnte er einzelne Glaubensartikel letztlich nur anscheinend, nämlich in einem Sinn ablehnen, der gar nicht ihr wirklicher Sinn ist. Er könnte also auch nur anscheinend „Häretiker“ sein. Eine Trennung zwischen wirklich an Jesus Christus Glaubenden wäre dann nur in der Weise möglich, daß man sich gegenseitig – und vielleicht sehr gründlich – mißversteht; sie kann aber nicht auf eigentlichem Irrglauben beruhen. Die ökumenische Aufgabe bestünde darin, durch aufmerksames Aufeinander-Hören die gegenseitigen Mißverständnisse zu überwinden und die faktisch bereits bestehende Übereinstimmung im Glauben und die damit gegebene und als solche eigentlich unüberbietbare Gemeinsamkeit im Heiligen Geist einzuholen, indem man sie ausdrücklicher zur Geltung kommen läßt. Wo man sich dieser Aufgabe der Verständigung versagt, liefe man allerdings Gefahr, zum Häretiker im eigentlichen Sinn zu werden. – Aus diesen Überlegungen möchte ich eher der von Mösl erarbeiteten Deutung der historischen Fakten zustimmen.

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

Brunner, August, Christentum als Gemeinschaft mit Gott durch Christus. Gr. 8 (139 S.) Regensburg 1977, Habel. – Tief in der lebendigen Tradition der Kirche verwurzelt (ohne deshalb im mindesten Traditionalist zu sein), zeichnet der Verf., bekannt durch eine stattliche Anzahl theologisch-philosophischer Werke, in seinem hier vorliegenden neuesten Buch in nur wenigen Strichen ein Bild des Christentums, das sich zwar neben den Prachtgemälden der letzten Jahre schon rein umfangmäßig recht bescheiden ausnimmt, das aber gerade wegen dieser Schlichtheit und Einfachheit einen guten Einblick in das unerschöpfliche Wesen des Christentums bietet. – Ohne jeden äußeren wissenschaftlichen Apparat (die etwa 40 Anmerkungen sind zumeist Hinweise auf früher erschienene eigene Publikationen) schreitet B. in zehn stichwortartig untergegliederten Kapiteln wichtige Wegmarken der „Glaubens- und Vertrauenserkenntnis“ ab. Fragen wie die nach der Notwendigkeit und Erkennbarkeit von Offenbarung, nach den Grenzen menschlicher Gemeinschaft oder nach der Bedeutung des Gesetzes werden erörtert, Begriffe wie Sünde, Tod und Gericht erklärt, ntl. Bilder für die Gemeinschaft mit Christus gedeutet. Dabei wird immer wieder der Mensch in seiner Personwürde und Freiheit gesehen, das Personhafte gegenüber allem bloß Natur- oder Sachhaften abgehoben und die Heilsrelevanz des Personalen herausgestellt. Denn gerade als Person in der ihr eigenen Einmaligkeit ist der Mensch „ausgerichtet auf das eine gemeinsame Ziel, die liebende Gemeinschaft mit Gott, die sich wiederum je einmalig verwirklicht im Zusammenklang mit allen anderen Seienden, ein vieltausendstimmiger harmonischer Lobgesang, wie die Geheime Offenbarung dies darstellt“ (106). Damit freilich ein solcher Lobgesang auch im Titel des Buches mit anklingt, hätte der Verf. vielleicht gut daran getan, diesen zur trinitarischen Formel zu erweitern, wodurch in der Folge die dritte göttliche Person natürlich auch in den einzelnen Kapiteln (und nicht

nur im Schlußkapitel) verstärkt hätte zur Geltung gebracht werden müssen, was dem Anliegen des Buches nur förderlich gewesen wäre. Denn gerade Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist ja doch das Christentum in der gemeinschaftsbildenden Kraft des Heiligen Geistes!

K. W. Hä l b i g

Altenähr, Albert, Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer (StGL, 7). 8° (284 S.) Würzburg 1976, Echter. – „Bonhoeffer muß als Theologe des Gebets gesehen werden, wenn man ihn als Theologen der Welt richtig würdigen will“ (16). Der Verf. stellt zunächst dar, wie B. (= Bonhoeffer) selbst gebetet hat. Das zweite, dritte und vierte Kapitel sind B.s Theologie des Gebets gewidmet: das Gebet als auf Gott gerichtet, der betende Mensch vor Gott, der Beter in der Welt. Ein abschließendes Kapitel zeigt, wie B. Bibel und Gebetszucht als Führer in die Gebetsübung verstanden hat. Kennzeichnend für B.s Theologie des Gebets ist seine Ablehnung eines Gottesverständnisses, das Gott vom Menschen und von den menschlichen Bedürfnissen her konzipiert (62). Er sagt: „Transzendenz, die wir zum Gegenstand des Beweises werden statt sie Voraussetzung des Denkens sein lassen, ist nichts als die Immanenz der sich selbst begreifenden Vernunft“ (Zit. 69). Es geht B. darum, die wirkliche Transzendenz Gottes im Unterschied zu der eines bloß vorgestellten Gottes zu wahren. In diesem Zusammenhang weist der Verf. auf B.s scheinbar ängstliche Rede vom Leben-Müssen „etsi deus non daretur“ hin (85–89). B.s „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ ist jedoch m. E. nicht genügend damit gedeutet, daß hier die Aufgabe redlicher Weltbewältigung gemeint sei, bei der dem Christen die Ausflucht in das Ewige nicht offenstehe (87). Denn erst in der Gemeinschaft mit Gott aufgrund seines Wortes („mit Gott“) kann man eine Welt aushalten, in der Gott gerade deshalb nicht als Einzelfaktor vorkommen kann („ohne Gott“), weil sie von vornherein restlos und unüberbietbar von Gott abhängig ist („vor Gott“). Ein über die von vornherein unüberbietbare Abhängigkeit der Welt von Gott hinausgehendes „besonderes Eingreifen“ Gottes in die Welt kann in der Sicht B.s nur als Gottes Gegenwart in der Ohnmacht seines Wortes ausgesagt werden. Dann allerdings folgt tatsächlich, daß unser Gebet Gott auch nur so erreichen kann, daß es bereits von Gott herkommt: Christus muß „der eigentliche Beter unseres Betens“ (94) sein. Die Gemeinschaft mit ihm ist zugleich die Erhöhung aller unserer Gebete auch in ganz konkreten irdischen Nöten (102), denn sie läßt das, was wirklich geschieht, in neuer Weise verstehen. Aus B.s Gottesverständnis folgt seine Ablehnung jeder psychologistischen Auffassung vom Gebet, in der man, statt Gott zu suchen, nach irgendwelchen „Erlebnissen“ verlangt (vgl. 141). Hier scheint mir allerdings die als Kontrast gemeinte exkursartige Schleiermacher-Interpretation des Verfassers (105–109) den von Schleiermacher verwandten Begriffen und überhaupt dessen Anliegen nicht sehr gerecht zu werden. Nach B. gilt weiter, daß wirklicher Glaube auf Christus und nicht auf die eigene Gläubigkeit gerichtet ist; er ist also „actus directus“ und nicht „reflexus“ (vgl. 151 ff.). Das Vertrauen darauf, daß Gott bereits weiß, wessen der Mensch bedarf, befreit von der Frage, wie man beten soll, und richtet das Gebet ganz auf Gott aus (158). Solches Gebet begründet dann auch das rechte Verhältnis des Menschen zur Welt: die Dankbarkeit für das hier und jetzt Geschenkte, ohne daß man sein Herz daran verliert (vgl. 206 f.). – Eine gründliche und für das Verständnis des Gebetes sehr hilfreiche Arbeit.

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

4. Altorientalische Theologie

Hidal, Sten, Interpretatio Syriaca. Die Kommentare des Hl. Ephräm des Syrers zu Genesis und Exodus mit besonderer Berücksichtigung ihrer auslegungsgeschichtlichen Stellung. Dt. Übers. von *Christiane Boehncke Sjöberg* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 6). 8° (X u. 155 S.) Lund 1974, C. Bloms Boktryckeri A.-B. – Die Studie, eine Dissertation an der Theol. Fakultät der Universität Lund, beginnt mit einer Darstellung der Entstehung des Christentums in Syrien und der Geschichte der syrischen Kirche bis zu Ephräm, von Ephräms Leben und Werk und der Text und Forschungsgeschichte (1–7). H. wählt für seine Untersuchung die Kommentare Ephräms zu Genesis und Exodus aus, die noch der Frühzeit der syrischen Theologie (vor der späteren stärkeren Gräzisierung) angehören. – In Kap. I wird der

allgemeine Charakter der Kommentare untersucht (Disposition, exegetische Technik, Zitate aus AT, NT und sonstigen Autoren, Ephräms hebräische und griechische Sprachkenntnisse, Verhältnis zu biblischen Realien, exegetische Methode und Stil mit einem Exkurs zu Ephräms Verständnis der Schrift (8–28). – Kap. II gilt der Stellung der Exegetik (für uns mehr gebräuchlich: Exegese) in der jüdischen, syrischen und griechischen Theologie zur Zeit von Ephräms Wirksamkeit (29–36). – Kap. III studiert die Stellung von Figuraldeutung (Typologie) und Allegorese bei Ephräim (37–60). – Zu einem wichtigen Thema bei Ephräim führt Kap. IV: Die Schöpfungsgeschichte (Gen 1–2), die im Genesiskommentar ein Fünftel des Raumes einnimmt (61–80). – Kap. V behandelt die Lehre vom Sündenfall (Gen 3) (81–91). Auffällig ist, daß nun nicht ein eigener Abschnitt über den Exodus-Kommentar folgt; nur aus dem Index 150 f. erhält man eine Übersicht, welche Stellen daraus verwendet werden (siehe bes. 52–56). – Dafür behandelt Kap. VI die Deutung der Anthropomorphismen und sonstiger anstößiger Ausdrücke der Bibel (92–100) und Kap. VII die Stellung haggadischer Traditionen bei Ephräim (101–138). – In der Zusammenfassung (139–140) zieht H. die Folgerungen für die Echtheit beider Kommentare, deren syrischer Text von R.-M. *Tonneau* mit lateinischer Übersetzung herausgegeben ist in CSCO vol. 152 u. 153 (Louvain 1955). Dem Verf. ist es gut gelungen, die Eigenart der Exegese (und einzelner theologischer Positionen) Ephräms deutlich zu machen. Wertvoll ist in dieser Hinsicht besonders Kap. VII über die Haggada. Wohl kann er „Punkt für Punkt Ähnlichkeiten zwischen Ephräms Exegese auf der einen und jüdischen Haggadoth auf der anderen Seite belegen. Die Parallelen sind zuweilen so auffallend, daß die Frage nach einer etwaigen Abhängigkeit gestellt werden muß. War Ephräim in dieser Hinsicht ein Schüler der Rabbiner?“ (131). Das Endurteil ist klug zurückhaltend. Methodisch wichtig sind besonders die Bemerkungen S. 131 f. Er verfällt nicht einer Parallelomanie, die auf diesem Forschungsgebiet nicht selten gegeben ist. Die Studie ist – bei aller Kürze – die manchmal fast zum Schaden der Darstellung gereicht – ein guter Beitrag zur Einführung in Ephräim. Manchmal wäre es freilich noch förderlicher gewesen, die Stellung des Diakons, besonders etwa zum Judentum, von Aphrahat her zu beleuchten, der in mancher Hinsicht hier origineller ist. Auch für den Begriff von *kejan* bei Ephräim wäre dieser Ausgangspunkt zu beachten (vgl. 63–64), was hier nicht näher ausgeführt werden kann und eine ausführlichere Darstellung verdient.

A. Grillmeier, S. J.

El-Khoury, Nabil, Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte (TüThSt, 6). 8^o (180 S.) Mainz 1976, Grünewald. – Die vorliegende Studie, eine Dissertation, eingereicht beim Fachbereich Philosophie der Universität Tübingen, versucht eine Einführung in die Theologie Ephraems des Syrer († 373) zu bieten. Um es sofort zu Anfang zu sagen: der Verf. hätte sich die Arbeit bedeutend erleichtern können, wenn er die Festschrift gekannt oder zur Verfügung gehabt hätte, welche in *Parole de l'Orient*, Vol. IV, Nos 1 et 2 (1973) veröffentlicht wurde mit dem Titel: XVI^e Centenaire de Saint Éphrem (373–1973) célébré à l'Université Saint-Esprit de Kaslik 15–21 Octobre 1973. Folgende Beiträge wären eine besondere Hilfe gewesen: 1. B. *Outtier*, O. S. B., *Saint Éphrem d'après ses biographes et ses œuvres*, a. a. O., 11–33. Davon hätte die Einleitung der Diss., worin Leben und Werk Ephraems vorgestellt werden (13–23), gewinnen können. 2. Zur Gesamteinordnung seiner Thematik könnte El-Kh. viel bei A. de Halleux finden, dem bekannten Orientalisten von Louvain, und seinem Beitrag: *Mar Éphrem théologien* (a. a. O. 35–34). Gewiß, die unten noch vorzustellende Problemstellung El-Kh.s wird auch von de Halleux bejaht (a. a. O. 36). In dem Dreieck aber, von dem El-Kh. ausgeht, Gott-Welt-Mensch, erhält Gott bei de Halleux und seiner Deutung von Ephraem (42–47) einen ganz anderen Akzent als bei El-Kh., der den Syrer von modern-abendländischer Sicht her erschließen möchte. Das ist eine Frage der Methode. Es ist selbstverständlich legitim, Ephraem zu aktualisieren, wie gerade auch der Beitrag von L. *Leloir*, O. S. B., *L'actualité du message d'Éphrem*, a. a. O. 55–72, zeigt. Aber – so darf man wohl fragen – wäre es nicht sachgerechter, von der Ephraemischen Akzentuierung der theologischen Themen auszugehen (wie bei de Halleux und Leloir) und ihren Wert für die Gegenwart zu erschließen, also von Ephraem her auf den Westen zu blicken, statt vom Westen her zu Ephraem zu gehen und ihn durch die

westliche Brille zu sehen (also mit Kosmologie und Anthropologie als Hauptthemen)? Wäre nicht gerade heute die Spannung von Kosmologie und Anthropologie zur Gottesfrage oder zum Gottesbild bei Ephraem von besonderer Aktualität? Hier wäre das Vorgehen Leloirs zu beachten (a. a. O.). Was man in der Festschrift von Kaslik ebenso vermißt wie bei El-Kh. ist die Situierung Ephraems im Blick auf Aphrahat den Persischen Weisen. Gerade das Thema der Stellung Ephraems zum Hellenismus und der Übergang von Nisibis nach Edessa könnte hier von Aphrahat und seiner dezidiert judenchristlichen Theologie her gut illustriert werden. Die Studie von R. Murray (siehe unten) bedeutet hier eine wichtige Bereicherung. Zu beachten wäre hier besonders J. Neusner, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran* (Studia Post-Biblica, 19); *ders.*, *Aphrahat and Judaism: The Jewish-Christian Argument in Fourth-Century Babylonia*, in: *Central Conference of American Rabbis Journal* N. Y. 77, 1 (1970) 21–34. – Und ein letzter Verweis auf die Festschrift von Kaslik: Sie hat ausführliche bibliographische Beiträge (M. P. Roncaglia mit den Ergänzungen von Kh. Samir: 343–391; und vor allem S. P. Brock, *Syriac Studies 1960–1970. A classified Bibliography*, ebd. 393–460). Beachtet man dies alles, besonders aber die neuere textkritische Edition des syrischen Ephraem, so mutet einen die Klage über die Textlage (21 f.) doch als etwas überzogen an. Sie hat besondere Berechtigung für den „übersetzten“ Ephraem. Vgl. aber die vorsichtigen Bemerkungen von A. de Halleux (a. a. O. 35–38). – Im I. T. entfaltet El-Kh. Ephraems Kosmologie (24–96) (dazu vgl. die oben vorgestellte Studie von *Hidal*), im II. Tl. dessen Anthropologie (97–144). Der Verf. spricht zunächst von den exegetisch-hermeneutischen Voraussetzungen, unter denen Ephraem die Frage des Weltursprungs angeht, zeichnet dann dessen Weltverständnis und Interpretation des Sechs-Tage-Werkes, sowie die Stellung zum Problem der „Schöpfung aus dem Nichts“ und der Schöpfung durch das „Wort“ (Logos und Schöpfung), und kommt abschließend auf die „christologische Interpretation“ zu sprechen, die Ephraem zum bekannten pluralis maiestaticus ‚faciamus hominem‘ (Gen 1,26) bringt: nach Ephraem wendet sich der Vater einzig dem Sohn zu, wie bei Athanasius, Basilius, Severian von Gabala (nicht „Severus“, wie es S. 93, mit Anm. 256, heißt; vgl. *Clavis Patrum Graecorum* nr. 4194) und Chrysostomus. – Der II. Tl. behandelt unter Auswertung der gründlichen Forschungen von E. Beck zur Anthropologie Ephraems dessen Deutung des Leib-Seele-Problems (106–144). Der Verf. sucht Ephraem nicht nach nur *einem* Schema zu deuten. In der Exegese, die im Dienst seines Kampfes gegen die Gnostiker stehe, folge der Syrer der grammatisch-historischen Methode der Antiochener; soweit er pastoral spreche, sei er mehr vom semitischen Denken bestimmt (Parallelismus; Symbolik; siehe unten zu R. Murray). Unter den Druckfehlern, die in etwa die Einheitlichkeit der Transkription der syrischen Termini beeinträchtigen, ist als sachlich-störender zu konstatieren S. 41, im Zitat aus Eccl 1, 1: Schutz, was lauten muß: Schmutz. Der deutsche Text gibt sich sonst als sauber durchgearbeitet.

A. Grillmeier, S. J.

Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*. Gr. 8° (XV u. 394 S.) Cambridge 1975, University Press. – Wie das eben vorgestellte Werk von *Sten Hidal*, *Interpretatio Syriaca*, bemerkt auch M., daß das theologische Studium der frühen syrischen Väter immer noch in seinen Anfängen stecke. Diesem Mangel abzuhelfen, will der Verf. einen Beitrag zur Erschließung des Kirchenbegriffs der syrischen Kirche vor 451 leisten. In seiner Einleitung (1–38) macht er wichtige methodische Bemerkungen sowohl zu seinem Gegenstand als auch zum Hintergrund der frühen syrischen Kirche. Er entwickelt darum zunächst eine Übersicht über „the most plausible hypotheses“ zum Problem dieses Ursprungs (4–24). Die Namen F. C. Burkitt und W. Bauer mit ihrer gegensätzlichen Deutung der Abgar-Legende und der Doctrina Addai führen die Reihe an. Bauer übertrieb freilich in der Annahme einer Abwesenheit großkirchlicher Elemente in der ältesten mesopotamischen Christenheit. Neuere Forscher wie E. Kirsten und J. B. Segal haben demgegenüber auf die Aberkios-Inschrift hingewiesen, welche von Christen jenseits des Euphrat bis Nisibis hin schon für das 2. Jh. spricht (*Kirsten*, Art. Edessa in: RAC IV, 569; *Segal*, Edessa, ‚The Blessed City‘ [Oxford 1970] 69). Zudem haben nun die Qumran- und Nag-Hammadi-Dokumente das Studium des Judenchristentums und der Ursprünge der syrischen Kirche ganz neu angeregt. Edessa

schien sich als Hauptzentrum judenchristlicher Kirchen und als wahrscheinlicher Entstehungsort des Thomas-Ev und der Oden Salomos zu ergeben (J. Daniélou, A. Vööbus, G. Quispel, A. F. J. Klijn u. a.), wogegen Barbara Ehlers (Aland) heftig protestiert hat (NovT 12, 1970, 284–317). Mit *H. J. W. Drijvers*, Edessa und das jüdische Christentum, VigChr 24 (1970) 4–33, hat sich eine gewisse Klärung eingestellt, was die Frage einer frühen judenchristlichen Gemeinde in Edessa betrifft. M. geht von der Tatsache aus, daß eine direkte Mission von Jerusalem aus nach Edessa nur schwer angenommen werden kann und ist geneigt, W. Bauer z. T. rechtzugeben, was bedeutet, daß zu Edessa ein mit der Großkirche in Kontakt stehendes Christentum sich nur ergeben hat als eine Art von Niederschlag in einer trüben Lösung (7). Gab es überhaupt eine feste Basis für das Entstehen der syrischen Christenheit? Konnten sich die Gemeinden nicht bilden aus einer „unofficial evangelization and the spontaneous spread of Judaeo-Christian groups“ (7)? Neuerdings hat sich ja ergeben, daß Mani von judenchristlichen Elkesaiten im südlichen Mesopotamien herkommt (vgl. 8, Anm. 1). M. lenkt aber nun die Aufmerksamkeit auf die Adiabene als Nachbargebiet zur Osrhoene und ihre gemeinsame Sprache, das Aramäische, und v. a. auf die wichtige Grenzstadt Nisibis. Die Adiabene hatte eine blühende jüdische Gemeinde, der es sogar gelungen war, das königliche Haus zum Judentum zu bekehren (Josephus, Ant. Jud. XX, 17–48). Was nun auch immer über die Ursprünge des Christentums im syrischen Sprachbereich gesagt werden mag, so läßt sich nach M. die Christenheit um Aphrahat und Ephräm am besten verstehen „as a breakaway movement among the Jewish community in Adiabene“ (8). Letztere hat historische Verbindung nach Palästina hin (Josephus); als wahrscheinlich ergibt sich das nach manchem auch aus der Untersuchung der ältesten syrischen Übersetzung des AT. J. B. Segal konnte (mit J. Marquart, 1903) darum auch eine neue Wertung der Abgar-Legende und der Doctrina Addai vornehmen: die edessenische Geschichte von der Bekehrung Abgars war durch Christen des 4. Jhs. „geborgt“ von ihren früheren jüdischen Brüdern im Osten – eine Annahme, zu der auch M. aus eigenen Untersuchungen kam (9, Anm. 1). Nach den Forschungen von J. Assfalg und J.-M. Fiey O. P. lehnt M. aber eine Verwertung der Chronik von Arbela dafür ab, die Adiabene als das zu betrachten, was sie wahrscheinlich war: „the best-defined centre for the development of Christianity in the Syriac area“ (9). Man kann nur raten, die weiteren Ausführungen der Einleitung zu studieren, um sich einen ganz neuen Horizont zu erschließen für die Entwicklung des Christentums in einem vorwiegend aus jüdischen Traditionen lebendem Raum. So gewinnt man wichtiges Vergleichsmaterial zu dessen Ausformung im hellenistischen Bereich.

Ursprünglich hatte sich M. vorgenommen, die ganze Periode bis zu der Spaltung der syrischen Kirche in Orthodoxe, Nestorianer und Monophysiten zu behandeln. Damit wäre er aber in die Diskussion über die griechisch-christologischen Begriffe hineingeführt worden. Er hält sich daraus, indem er die Bilderwelt und die Typologie untersucht, welche nie Gegenstand einer Kontroverse war und von der syrischen Christenheit des 8. Jhs. ebenso beibehalten wurde wie von der des 4. Jhs. Darum bezieht er in seine Betrachtung auch die frühchristliche Ikonographie mit ein (Dura-Synagoge, Rabbulas-Codex, Genesis von Wien, Codex purpureus von Rossano). Er weiß sich hier in besonderer Nachfolge von Hugo Rahner, Symbole der Kirche (Salzburg 1964).

Im I. Teil seiner Studie erarbeitet sich M. in großer Ausführlichkeit die Welt der Symbole und Typologie besonders bei Aphrahat und Ephräm. Er läßt die Texte möglichst für sich selber sprechen. Es geht um „Themes of Christ and the Church“ (38–276). Kap. I behandelt das Thema „The Nation and the Nations“ (41–68). Es geht um die Berufung der Heiden an die Stelle von Israel als des Volkes Gottes. Darin sind die syrischen Väter des 4. Jhs. sowohl unter sich eins als auch mit der vorausgehenden Tradition (Justin, ältere christliche Überlieferung) und der nachfolgenden Entwicklung. Gewiß, Aphrahat und Ephräm sind sich zwar ähnlich in der Lehre, unterscheiden sich aber doch stärker in ihrem Verständnis von Heilsgeschichte. Dies kann nach M. begründet werden aus den je verschiedenen schriftstellerischen Absichten der beiden Autoren, aus ihrem je anderen *genus litterarium*, vor allem aber aus der Situation und dem Geist ihrer Werke: Aphrahat lebt nämlich im Persischen Reich, wo die Christen weniger begünstigt werden als die Juden. Er lebt unter

Juden und kennt sie gut; er hat mit ihnen mehr gemeinsam als mit den Feueranbetern und den mesopotamischen Heiden. Er fürchtet den Einfluß der Rabbis auf seine Herde; ihnen gegenüber hat er als einzige Waffen das Wort und die Feder. Ephräm dagegen lebt im Römischen Reich, wo die Juden schon eine verfolgte Nation sind, was im Konstantinischen Reich sich nicht änderte, leider auch nicht für Theologen wie Ephräm, der die Juden haßte: „It is sad that the man who could write the magisterial Commentary on Genesis [siehe oben Hidal], with the command it shows of the tradition which still to a great extent united Christians and Jews, could sink to writing *Carmina Nisibena* 67“ (68). – Kap. II handelt vom „Leib Christi“ (69–94). Das Ergebnis für Aphrahat und für Ephräm findet M. mager. Keiner von beiden geht näher auf die Begriffe „Menschensohn“, „Zweiter Adam“, „Mystischer Leib“ ein. Bei Ephräm steht der individuelle Leib Christi mehr im Zentrum, obwohl er ex professo Paulus kommentiert. Beiden Autoren mangelt auch eine Pneumatologie. Der Hl. Geist als Prinzip und Band der Einheit in der Kirche spielt eine allzu geringe Rolle. M. führt dies auf „the predominantly personal and ascetical trend of the earliest Syriac literature“ (94) zurück (ganz anders dagegen Irenäus und der Diognetbrief). – Kap. III ist den Symbolen von Weinberg, Traube und Lebensbaum gewidmet (95–130). Der in Kap. II an Aphrahat und Ephräm gerügte Mangel wird wohl hier etwas ausgeglichen. Die genannten Symbole offenbaren die Rolle Christi als „Ursakrament“ in einer reicheren Weise, als dies beim Bild vom „Leib“ der Fall war. Interessant ist, daß M. in diesem Zusammenhang erneut die Bedeutung von Lesarten des Diatessarons und des Schillersns syrischen Wortgebrauchs hervorheben kann (129). – Die Kirche als „Braut und Mutter“ kommt im IV. Kap. zur Sprache (131–158). Es handelt sich um biblische Themen, die die Syrer auf eigene Weise aufnehmen. Das Ideal von einer „geistlichen Ehe zwischen Christus als Bräutigam und der gottgeweihten Jungfrau beherrscht die ganze frühe Literatur von den Oden Salomos und den apokryphen Apostelakten (Judas, Thomas) an bis zum 5. Jh. Niemals ist dieses Ideal aber unter ekklesiologischer Sicht betrachtet. Ephräm macht dabei mehr daraus als Aphrahat, wobei Maria und die Kirche als „zweite Eva“ figurieren. Nur der Liber Graduum geht auf das Thema „Kirche als Mutter“ wirklich ein. Wiederum findet M., daß das Fehlen der ekklesiologischen Sicht für das Thema von „Mutter“ und „Braut“ auf den älteren syrischen Asketismus zurückzuführen ist, der im Kampf steht mit einer dualistischen Tendenz, wie sie Markion und Mani vertreten haben. Die Christen der syrischen Kirche waren für lange Zeit in Gefahr, dem Einfluß der aszetischen Übertreibungen Markions und dem Enkratismus Manis zu verfallen. Die biblische Sicht des Brautmotivs finden wir dagegen bei den Pseudo-Klementinen und der Didaskalia. M. meint, daß die geistigen Energien der frühen syrischen Christenheit sich in zentrifugaler Bewegung zerstreut hätten. Er fragt, ob nicht eine innere Verbindung besteht zwischen dem spirituellen Individualismus und dem Auseinanderbrechen dessen, was einst eine große und blühende Familie von Kirchen war. – Kap. V untersucht die Titel, die Christus und den Aposteln bzw. Bischöfen gemeinsam sind (159–204). M. stellt sie am Schluß seines Werkes in Table III (354–363) in übersichtlicher Weise mit Angabe der Quellen zusammen. Wiederum ist festzustellen, daß die Ausbeute wohl sehr bedeutsam für die Christologie ist, nicht aber für die Ekklesiologie. Wohl ist die Bilderwelt bibelnah; sie weist hin auf den Einfluß jüdischer midraschartiger Überlieferungen oder gar auf Wurzeln in der vorbiblischen mesopotamischen religiösen Umwelt. Wohl aber konnte sich daraus eine implizite Ekklesiologie ergeben. Wenn nämlich Christus einige seiner Titel, wie Eingeborner, Sohn Gottes, Zweiter Adam, Lebensspender, nicht mit der Kirche teilen konnte, so konnte doch das apostolische Amt teilnehmen an seiner Funktion als Haupt des Leibes (oben Kap. II), als Bräutigam der Braut (oben Kap. IV), als Apostel, Priester, Hirt, Arzt, am meisten aber an seiner Stellung als des Felsens, auf dem das Haus der Kirche erbaut ist – eine Idee, dem das wichtige Kap. VI gewidmet ist (205–238). Denn „Kepha“ ist ein funktionaler Titel, der sowohl Christus als auch Petrus gehört. Während Aphrahat keinen eingehenden Kommentar für Mt 16, 16–18 liefert, finden wir einen solchen bei Ephräm (212–228). Die syrischen Autoren haben eine hohe Achtung vor dem bischöflichen Amt und seinem Zusammenhang mit dem Apostelkollegium. Sie haben auch starke Passagen über den Primat Petri in diesem Collegium. Die Isolierung der syrischsprechenden

Kirche aber in Mesopotamien und Persien begünstigte eher eine Anwendung der Petrus-Texte auf ihre lokalen Oberhäupter, den Katholikos oder den Patriarchen, als die Ausbildung einer Lehre vom römischen Primat. Doch ist zu beachten, daß diese Isolierung die syrische Kirche in eine gewisse Neutralität gegenüber Rom hineingeführt hat, die erst gefährdet wurde bei den Nestorianern gegenüber Papst Cölestin und bei den Jakobiten gegenüber Papst Leo. – In Kap. VII ist von der „pilgernden Kirche“ und ihrer eschatologischen Vollendung die Rede (239–276). Wiederum offenbart sich der individualistische Zug der syrischen Frömmigkeit, der zurückgeht auf den Einfluß der „Söhne des Bundes“. Wohl lebten die syrischen Christen in Kolonien und hatten einen wahren Gemeinschaftssinn aus ihrer Berufung heraus, wie Aphrahat zeigt, „but the essence of their spirituality was the sense of being personally ‚married‘ to Christ in consecrated virginity. The spirituality, reflected in most of our early Syriac literature, has an intense quality of eschatological hope, but little explicit sense that in this the ascetics are personifying and fostering an essential aspect of the Church itself“ (274 f.). Systematisch wird dagegen die eschatologische Berufung der Kirche ausgebaut im Liber Graduum, wie dann auch in den Makarianischen Homilien und bei Balai. Hier wird die sichtbare Kirche auf Erden das mysterium, das Sakrament oder das Abbild jener Kirche, die schließlich im Himmel triumphieren wird. Die „Vollkommenen“ – im Gegensatz zu den gewöhnlichen Gliedern der Kirche, welche die „Gerechten“ sind – bauen in sich in besonderer Weise die „verborgene Kirche“ oder „die Kirche des Herzens“ auf, was nicht verwechselt werden darf mit der Opposition zwischen „sichtbarer“ und „unsichtbarer Kirche“ der Reformationszeit. Es geht vielmehr um die Spannung zwischen öffentlichem Leben der Kirche und dem „inneren Leben“ (275).

Im II. Teil soll nun diese Welt der Symbolik auf ihre Herkunft hin untersucht werden. Diese Ausführungen sind dogmengeschichtlich sehr wertvoll. Die syrischen Autoren berufen sich entweder überhaupt nicht auf ältere Namen (Aphrahat) oder nur auf Gegner (Ephräm). Ihre Quellen müssen eigens ausgemacht werden. Sie bieten aber genug Material für Beziehungen zu anderen Traditionen. M. ordnet dies in drei Gruppen ein: (I) Züge, die sie gemeinsam mit jüdischer Tradition haben: (1) biblische Lesarten, die der Targum-Überlieferung näher sind als die spätere Peshitta (vulgata); (2) Exegese, die an Targum und Midrasch orientiert ist; (3) haggadisches Material, das über die Verballexegese hinausgeht und seine Parallelen in rabbinischen Quellen hat; (4) ein schöpferischer Gebrauch desselben Genre, aber ohne nachweisbare Parallelen. (II) Züge, die überprüft werden können aus dem Vergleich mit der griechisch-lateinischen Christenheit als ganzer, selbst wenn diese Elemente semitischer, nicht griechischer Herkunft sind, z. B. die sog. Testimonia, Beispiele älterer Exegese, etwa der Typologie. (III) Ein besonderes Feld, das zwischen den beiden genannten liegt, aber nicht näher definiert ist: Jüdisch-Christliches. – M. muß sich hier darauf beschränken, Parallelen zu notieren, ohne Vollständigkeit anzustreben, mit dem Ziel, sich eine gewisse Vorstellung davon zu machen, wie weit die älteren syrischen Autoren ihren Brüdern westlich der syrischen Wüste ähnlich oder von ihnen verschieden sind. Das vom NT her ererbte Bewußtsein, das wahre Gottesvolk zu sein, teilen die Syrer mit der Großkirche, „but probably it has no finer exponent than Aphrahat, who . . . not only has more *testimonia* on this theme than any other Father, but also surpasses many in his authentically Pauline freedom of spirit and rejection of legalism“ (343). Wie schon bemerkt, ist die Lehre vom „Leib Christi“ bei Aphrahat überhaupt nicht und bei Ephräm kaum vertreten. Schwach ist auch die Pneumatologie, besonders in ihrer Verbindung mit der Ekklesiologie, entwickelt. Fast ganz fehlt das Bewußtsein von einer „Gesamtkirche“ (im Gegensatz zur Betonung der Lokalkirche). Das Band zum Westen ist ganz schwach, was einen um so mehr wundert, als doch Ignatius von Antiochien solch hervorragende Kontakte mit den Kirchen des Westens hatte. Fehlte also in der syrischen Kirche das Bewußtsein von der gesamtkirchlichen Einheit? Diese Andeutungen mögen genügen, um zu erkennen, daß es von großem Nutzen sein wird, die Eigenart der syrischen Theologie und Kirche zu studieren, nicht zuletzt auch unter der Rücksicht, eine Entwicklung beobachten zu können, die entschieden mehr unter jüdisch-palästinensischem Einfluß als unter dem des Hellenismus stand. M. hat das große Verdienst, hier einen neuen Anstoß gegeben zu haben.

A. Grillmeier, S. J.

5. Griechisch-Patristische Theologie. Literatur- und Kirchengeschichte

Origène, Homilies sur Jérémie. Traduction par *Pierre Husson* (†), *Pierre Nautin*; édition, introduction et notes par Pierre Nautin. Tome I homélie I–XI (Sources Chrésiennes N° 232). 8° (431 S.) Paris 1976, du Cerf. – Band 232 der Sources Chrésiennes legt 11 der insgesamt 19/20 griechisch der Nachwelt überlieferten Homilien des Origenes zu Jeremias vor. Der 2. Band wird wohl außer den restlichen griechisch überlieferten von den 14 durch Hieronymus übersetzten 2 Homilien enthalten, die nicht im griechischen Original auf uns gekommen sind. Aus Angaben des Kassiodor wissen wir, daß der Antike 45 Homilien des Origenes zu Jeremias bekannt waren. Demnach ist über die Hälfte verlorengegangen, was um so bedauerlicher ist, als von den verschiedenen Homilien des Origenes zu Büchern des AT einzig diejenigen zu Jeremias – wenigstens zum größeren Teil – im griechischen Original den Weg in unsere Bibliotheken gefunden haben. Als Übersetzer werden zwei Namen genannt. *Pierre Husson* hatte die Übersetzung begonnen und sie bis zur 15. Homilie in einer ersten Fassung vorangetrieben. Als ihm der Tod plötzlich die Feder aus der Hand nahm, führte der durch zahlreiche bedeutende patrologische Arbeiten bekannte *Pierre Nautin* die Übersetzung zu Ende. Vom selben Forscher stammt auch die hier vorgelegte neue Edition der Homilien. Es handelt sich dabei nach der Auskunft der Einleitung nicht um eine völlige Neukollationierung des Scorialensis, des einzigen direkten Textzeugen unserer Homilien (der Vat. gr. 623 ist nur eine Kopie davon), sondern nur um eine Überarbeitung des von E. Klostermann 1901 in den GCS als Nr. 6 vorgelegten Textes. Auf den Seiten 64–98 der Einleitung werden die ca. 133 Abweichungen von der Klostermannschen Edition angegeben und im einzelnen gerechtfertigt. Grosso modo unterscheidet sich der neue Text vom alten in zwei Hinsichten: Nautin streicht zahlreiche in seinen Augen überflüssige Korrekturen von Klostermann (Textergänzungen, Einklammerungen, Anpassungen an die klassische Grammatik) wieder weg; er legt eine nicht unbeträchtliche Anzahl eigener Lösungsvorschläge schwieriger bzw. verdorbener Stellen vor. – Die ebenfalls von Nautin verfaßte Einleitung enthält zwei Kapitel: eines über die Textgeschichte mit Auskunft über das Datum der Homilien, die Tradition der MM, die Anzahl der Homilien und ihre ursprüngliche Ordnung, ihre Titel und Kolophone, die verschiedenen Etappen der Textüberlieferung, die 7 früheren Editionen und die Eigenart der jetzt vorgelegten. Besonders dankbar begrüßt man das 2. Kap. der Einführung: „Origenes als Prediger“ (100–191), denn, soweit wir sehen, gibt es zur Zeit keine neueren, etwas ins Detail gehenden Untersuchungen zur Predigtstätigkeit des Origenes. Nautin informiert hier mit der ihm eigenen Präzision über die Frequenz dieses „Wortgottesdienstes“, anlässlich dessen die Homilien vorgetragen wurden – es handelt sich um täglichen Gottesdienst –, über das Publikum – wohl hauptsächlich Frauen, Greise, einige reiche Leute, die nicht zur Arbeit zu gehen brauchten, arme Leute, die von der Kirche lebten –, die Struktur der Homilien, die Art und Weise der Bibelzitation, die angewandte Technik der Auslegung (praktisch eine Kurzabhandlung über die allegorische Auslegungsmethode), die Vorzugsthemen, auf die hin der Ausleger abhob, und schließlich den rhetorischen Ausdruck. – „Plus me docet christianae philosophiae unica Origenis pagina quam decem Augustini“ schrieb Erasmus 1518 an Eck. Nicht jeder moderne Leser wird die Begeisterung des gegen Augustinus nicht unvoreingenommenen Humanisten auf jeder Seite dieser Homilien zu Jeremias teilen. Aber auf mancher Seite wird er doch von der schlichten Schönheit des Textes zutiefst angesprochen sein (vgl. z. B. hom 3, 2 oder hom 9, 4). Es ist zu hoffen, daß der zweite Band nicht allzu lange auf sich warten läßt.

H.-J. Sieben, S. J.

Basilio di Cesarea, Il Battesimo, testo, traduzione, introduzione e commento a cura di *Umberto Neri* (Istituto per le Scienze religiose di Bologna, Testi e ricerche di Scienze religiose 12). Gr. 8° (452 S.) Brescia 1976, Paideia editrice. – Radikal gelebtes Christentum und Sakramente, welchen Zusammenhang gibt es zwischen ihnen? Zu was „verpflichtet“ die Taufe, die Eucharistie? Der neueren Theologie stellt sich – auch im Blick auf die Mönchsgelübde – mit Schärfe diese Frage. Einen bedenkenswerten Beitrag zu diesem Thema aus dem Bereich der Vätertheologie enthält vorliegender Text des Basilios von Caesarea („De baptismo libri duo“, CPG

2896). Schuld daran, daß diese „äußerst gewichtige Schrift“ bisher nicht die gebührende Beachtung fand, ist auch der Umstand, daß bisher ihre Echtheit als nicht gesichert galt. Der Autor unternimmt deswegen in der Einleitung zunächst einen sehr ausführlichen Echtheitsbeweis. Die endgültige Entscheidung darüber, ob nun wirklich die Bedenken und Einwände J. Garniers, des gelehrten Benediktiners, widerlegt und ob die Argumente zugunsten der Echtheit tatsächlich durchschlagend sind, steht den Spezialisten zu, der Rezensent jedenfalls ist von der Masse und der Qualität einzelner Elemente des Beweisgangs beeindruckt (23–53), und er beginnt zu zweifeln, ob A. M. Ritter mit seinem Urteil, „De baptismo“ sei „schon aus sprachlichen Gründen“ unecht (ZKG 80 [1969] 404/5), Recht habe. Selbst J. Gribomonts vorsichtige Position, Basilius habe wohl nicht selber die Hand an die Schrift gelegt und trage somit keine Verantwortung für den Stil derselben (New Cath. Enc. 2 [1967] 144), scheint angesichts der von Neri beigebrachten Parallelen aus den echten Schriften kaum noch haltbar zu sein. Tatsächlich gelingt es dem Herausgeber, fast jede Zeile der Schrift durch solche Parallelen zu belegen. – Der zweite Abschnitt der Einleitung stellt die Theologie von De Baptismo unter die vier Stichworte „Treue zum Wort Gottes“, „Sakramentaler Realismus“, „Radikaler Evangelismus“ und „Stoizismus und Christentum“. Während die drei erstgenannten Punkte ohne Zweifel Kerngedanken der Schrift dem modernen Leser nahebringen, wirkt der vierte Punkt etwas bemüht apologetisch und harmonizistisch („... Basilius scheint tatsächlich sich der Form des Populärstoizismus zu bedienen, ... um Ideen zum Ausdruck zu bringen, die er tatsächlich aus der Schrift holte“ [92]). – Der dritte Abschnitt bringt die Probleme der Edition zur Sprache. Nach der *editio princeps* 1535 hat es nur noch eine gründlichere Neuedition gegeben, die der Mauriner (Garnier) von 1722, die auch bei Migne 31, 1513–1628 abgedruckt ist. Hauptbasis vorliegender Edition ist der Vat. graec. 428 aus dem 9/10. Jh. – Was nun die Darbietung des Textes selber angeht, so sehen wir den Hauptvorzug dieser Edition, abgesehen davon, daß jetzt ein kritisch gesicherter Text zusammen mit einer modernen Übersetzung vorliegt, in dem großartigen beigegebenen Kommentar. Fast Wort für Wort werden nicht nur Parallelen aus dem übrigen sicher echten Werk des Basilius (zur Untermauerung des in der Einleitung geführten Echtheitsbeweises), sondern der gesamten patristischen Literatur beigebracht. Nicht nur Parallelen werden zitiert, die De Baptismo in den Gesamtzusammenhang der patristischen Sakramententheologie stellen, auch einschlägige Sekundärliteratur wird angemerkelt, so z. B. S. 188 zur Frage des Verschwindens oder der Unkenntlichkeit der Gottebenbildlichkeit durch die Sünde. Dankbar ist man nicht weniger für die zahlreichen Hinweise auf die von Basilius benutzten rhetorischen Elemente (vgl. z. B. die interessante Anmerkung zu den „stoicheia diegeseos“, S. 361). Sogar die Wirkgeschichte der Schrift ist in die Kommentierung an einigen Stellen mit einbezogen. So wird z. B. der Leser S. 295 über die jansenistische Kontroverse zwischen Arnauld und Petau über die Kommunionhäufigkeit informiert, eine Auseinandersetzung, in der auch Stellen aus De Bapt. eine Rolle spielten. Die kommentierten Termini sind in einem alphabetischen Index erfaßt, wodurch die Eignung vorliegender Edition als Arbeitsinstrument natürlich noch erhöht wird. Man kann nur wünschen, daß die Patrologie jenseits der Alpen weiterhin solche Früchte wie die vorliegende Edition zeitigt!

H.-J. Sieben, S. J.

Dattrino, Lorenzo, Il De Trinitate pseudoatanasiano (Studia Ephemeridis „Augustinianum“ 12). Gr. 8° (132 S.) Roma 1976, Institutum Patr. „Augustinianum“. – Für das Mittelalter und noch für Johannes Sichardus, der die *editio princeps* 1528 besorgte, galten die „De Trinitate libri“ (PL 62, 237–334) als Werk des Athanasius von Alexandrien. Der Jesuit Pierre-François Chifflet schrieb es im 17. Jh. Vigilius von Tapsus zu. Der Vorschlag G. Morins vom Ende des vergangenen Jahrhunderts, Eusebius von Vercelli als Autor zu betrachten, wurde zwar nicht von allen Forschern angenommen – Morin selbst distanzierte sich später wieder von seiner Attribution –, fand aber soviel Beifall, daß V. Bulhart den Text im Band IX des Corpus Christianorum unter dem Namen des Eusebius erscheinen ließ. Auch Dom Dekkers' Clavis notiert unter der Nummer 105 vorsichtig: „Eusebio attribuenda videtur“. Das herausragende Ergebnis vorliegender kenntnisreicher und sorgfältiger

Studie lautet im Hinblick auf die Verfasserfrage: „Beim augenblicklichen Stand der Forschung ist es unmöglich, den Namen des Autors dieses Traktates zu nennen; berücksichtigt man die Lehrentwicklung der trinitarischen Kontroversen des 4. Jahrhunderts, so ist es andererseits sicher, daß die von Bulhart vorgeschlagene Chronologie und Attribution (345–347, Eusebius von Vercelli) unannehmbar sind“ (122). Das Karussell der Autorensuche kann also wiederum von neuem beginnen! Doch das Ergebnis dieser Arbeit ist keineswegs nur das genannte negative. Der Verf. untersucht umfassend und ins Detail gehend die trinitarische und christologische Position unseres Anonymus und ordnet sie aufgrund präziser vergleichender Studien in den Gesamtzusammenhang der theologischen Entwicklung der 2. Hälfte des 4. Jhs. ein. Diese Arbeit wird in 5 Kapiteln geleistet. Zunächst werden die „Fundamente“ der Trinitätslehre herausgearbeitet (II) (speziell die Taufformel von Mt 28, 19, und überhaupt die Schrift als *auctoritas*, die Einheit Gottes und seiner Natur, die göttlichen Attribute), dann die Beziehungen zwischen dem Vater und dem Sohn (III), die Inkarnation (IV), die Lehre über den Hl. Geist (V) und die Trinität als solche (VI) untersucht, wobei, wie bemerkt, die jeweiligen Aussagen des Anonymus in den Kontext der theologischen Entwicklung gestellt werden. Im ersten Kap. (*questioni preliminari*) war der status quaestionis bezüglich der Attribution behandelt worden, in einem sehr vorsichtig gehaltenen Schlußkapitel wird das Ergebnis der relativ breit angelegten Analyse für die Frage der genaueren geographischen und chronologischen Lokalisierung formuliert. Als Anhaltspunkte für eine spätere Datierung als die von Bulhart u. a. vorgeschlagene kommen in Frage: 1. die konsequent trinitarische Interpretation von Gen 1, 26 (zus. mit Ps 32, 6) wie sie Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Didymus der Blinde u. a. ausgearbeitet haben, 2. die in unserer Schrift erhaltenen antimanichäischen und antipriszillianistischen Sätze, 3. der Rekurs auf das Comma Joannaeum, 4. der spezifische Charakter der Schrift weist ebenfalls auf eine Zeit hin, in der die eigentlichen trinitarischen Kontroversen schon der Vergangenheit angehören. Es geht dem Anonymus nur noch darum, die allgemein anerkannte Glaubenslehre zu stabilisieren und katechetisch darzulegen; 5. die Pseudonomie ihrerseits deutet auf luciferianische Kreise hin. Die genannten Momente machen eine Abfassung in den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jhs. wahrscheinlich. Als Ort kommt am ehesten Spanien oder das südliche Frankreich in Frage. Insofern die Probleme der *missiones* und *processiones divinae* noch nicht ihre klassische, sprich augustinische Lösung, gefunden haben, ergibt sich andererseits ein terminus post quem non unserer Schrift.

H.-J. Sieben, S. J.

Auf der Maur, H. J., Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche. Gr. 8° (XXI u. 645 S.) Leiden 1977, Brill. – Die Kirche des vierten Jhd.s kennzeichnet u. a. ein auffallendes Interesse am Psalter. Mit Recht hat man deswegen von einer „Renaissance des Davidpsalters“ für diese Zeit gesprochen. Kaum ein Theologe konnte es sich ‚leisten‘, der Nachwelt nicht einen Kommentar oder doch wenigstens einige Homilien zum Psalter zu hinterlassen. So besitzen wir auch aus der Feder des Ambrosius von Mailand eine Reihe von Psalterhomilien (*Explanatio psalmodum XII* und *die Expositio psalmi CXVIII*, CPL 140 u. 141). Nimmt man zu dieser Auslegung von 13 Psalmen noch einige weitere zusammenhängende Psalmenklärungen des Mailänder Bischofs aus anderen Werken hinzu, so kommt man auf die runde Zahl von 20 – davon 18 in Homilien – ausgelegten Psalmen (Pss 1, 35–43, 45, 47, 48, 50, 61, 72, 73, 114, 115, 118). Der Verf. nun macht diese Textmasse zum Gegenstand einer doppelten Analyse, erstens untersucht er Vers für Vers vornehmend die „Deutung des Ambrosius“ (Erster Hauptteil, S. 29–238 + S. 345 bis 438), zweitens vergleicht er die ambrosianische Psalmdeutung mit den Psalmerklärungen des Origenes (Zweiter Hauptteil, S. 243–309 + 440–571). Ein dritter 15-seitiger ‚Hauptteil‘ (es kommen 10 SS Anmerkungen hinzu) bringt schließlich eine „zusammenfassende Gesamtschau der Psalmdeutung des Ambrosius“. – Die Akribie, mit der dieser doppelte Kommentar zum ‚Kommentar‘ verfaßt wurde, verdient hohe Bewunderung, um so mehr als auch den Verf. die Frage immer wieder geplagt haben mag: Was ist der Sinn und Nutzen einer solchen modernen Katene? Dieser ist in der Tat am ehesten noch im zweiten Hauptteil zu sehen, dessen Anmerkungen übrigens

eine wahre Fundgrube sind für den, der zu den oben genannten Psalmen z. B. die entsprechenden Origenes-Erklärungen sucht. Es ist wahr, die Abhängigkeit des Ambrosius von Origenes war schon bekannt, jetzt ist sie jedoch im Detail belegt und zwar differenziert nach dem Grad der Abhängigkeit. So zählt der Verf. 173 Stücke „mehr oder weniger wörtlicher Übernahmen“, 208 St. „Gleichheiten allgemeiner Art“, 88 St. „greifbarer Differenzen bei gleichen Ansätzen“ usw. Was bringen diese statistischen Beobachtungen ein? „Bereits aus dem quantitativen Vergleich läßt sich mit Sicherheit sagen, daß Ambrosius in seinen Psalmerklärungen in weitem Maße von Origenes abhängt, teilweise sogar sehr eng. Andererseits zeigt uns das beobachtete Material ebenso eindeutig, daß es sich dabei nicht um bloße Kopien origenischer Texte handelt, sondern daß Ambrosius das Origenesgut selbständig verarbeitet hat“ (300). – Mit Nutzen liest man auch die Einleitung, wo der Verf. bestens über den gegenwärtigen Stand der Forschung zur altkirchlichen Psalterinterpretation informiert, ebenso den knappen dritten Hauptteil, in dem das ambrosianische Verständnis des Psalters überhaupt, die Probleme der Psalmüberschriften, der Ordnungszahlen, des Autors und Sprechers des Psalms, seines Adressaten, die eigentliche Deutung und das Verhältnis zu Origenes zusammenfassend behandelt werden. – Etwas perplex steht man vor den über 200 S. des ersten Hauptteils. Man fragt sich, worin die wissenschaftliche Relevanz dieser Analyse liegt. Inwiefern werden durch sie die Wissensbereiche gefördert, auf die in der Einleitung hingewiesen wird: die Geschichte der altkirchlichen Frömmigkeit, der altchristlichen Kunst, die Liturgiewissenschaft, die Liturgiepastoral? Am ehesten ist diese Relevanz noch für die Geschichte der Hermeneutik erkennbar, aber selbst hier fragt man sich: gründen die diesbezüglichen Ausführungen des dritten Teils tatsächlich auf den Analysen des ersten? Möglicherweise ging es dem Verf. lediglich darum, ad oculos zu demonstrieren, paradigmatisch zu zeigen, wie man damals den Psalter ‚verpredigte‘. Frage: Genügt zu diesem Aufweis nicht die Lektüre des Textes selber?

H.-J. Sieben, S. J.

Basdekis, Athanasios, Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster i. W. 8^o (XXII u. 172 S. Text, 63 S. Anmerkungen) Münster i. W. 1973. – Diese dem Rez. vom Verfasser dankenswerter Weise in einer Kopie überlassene Diss. verdient die Beachtung der Fachwelt. Sie wird eröffnet mit einem vollständigen Literaturverzeichnis, dem unterdessen nur angefügt werden könnte: *David B. Evans*, Rez. zu St. Otto, Person und Subsistenz (München 1968), in: BZ 67 (1974) 159–166; *Br. Daley*, The Origenism of Leontius of Byzantium, in: JThSt NS. 27 (1976) 333–369. – In der Einleitung (XIV–XXII) verbreitet sich B. über den Stand der Leontiusforschung seit Fr. Loofs, Rügamer, Ermoni, Junglas bis hin zu M. Richard, der definitiv nachgewiesen hat, daß die zwei Schriften *Adversus Nestorianos* und *Contra Monophysitas* nicht Leontius von Byzanz, sondern Leontius, dem Eremiten und Abt eines eigenen Klosters (ACO IV 2, p. 170, 5) und Vertreter der neuchalkedonischen Christologie, gehören; er handelt ferner über die philosophisch-theologischen Voraussetzungen und schließlich über das Ziel seiner Arbeit: „das bei Leontius vorkommende philosophisch-theologische Wort- und Begriffsmaterial zusammenzufassen und zu bewerten, was ... dazu dienen soll, um ein umfassendes Bild von den christologischen Anschauungen des Leontius herauszuarbeiten“ (XXI). Als griechisch-orthodoxer Theologe lebt B. offensichtlich ganz aus seinen byzantinischen Überlieferungen und hat keine Scheu, mit der Analyse der Termini *ousia*, *physis*, *hypostasis*, *prosopon* (1–25) und einer Christologie von oben einzusetzen, die in drei Schritten vorangeht: I. Der Logos vor der Inkarnation (26–57), II. Die Inkarnation des göttlichen Logos (58–137), III. Der menschgewordene Logos (138 bis 172). Die Grundzüge dieser Christologie sind gut herausgearbeitet, und ihre Interpretation darf als gültig anerkannt werden. Für eine Drucklegung wären einige Ergänzungen zu wünschen, die kurz angedeutet seien: 1. Man wünscht eine gewisse Bemühung um die Bestimmung der „Nestorianer“, die von Leontius bekämpft werden. Man kann kaum annehmen, daß Leontius Verbindung zu den über den Osten des Reiches hinausgedrängten Anhängern des Nestorius gehabt hat. Auffällig ist z. B. der S. 110 unten aus Adv. Nest. IV PG 86, 1697CD angeführte Text, der

von der Annahme eines möglichen Sündenfalls des Präexistenten zu sprechen scheint. Vgl. auch die S. 130 f. angeführten Texte zur Frage der Präexistenz Christi. Der Verf. weist selber auf origenistische Ideen hin. Dieser Spur wäre nachzugehen. Denn es scheint, daß die monöischen Origenisten, die schon vom 4. Jh. an ihre Lehren verbreitet haben, eine Trennungschristologie vertreten haben, die man später leicht in das häresiologische Schema des Nestorianismus einordnen konnte. Vgl. meine Studie: Markos Eremites und der Origenismus (erscheint in Festschrift Marcel Richard †, Bd. III, in: Tu 1978). – 2. Eine zweite Chance, die Studie zu vertiefen wäre durch gegeben, daß Leontius darin Chalkedon weiterführt, daß er die „eine Hypostase“ in Christus mit der Hypostase des ewigen Logos identifiziert und die Vereinigung der menschlichen Natur Christi mit dem Logos als Enhypostasie deutet. Die geschichtliche Bedeutsamkeit dieser Deutung, die B. richtig skizziert, wäre durch Vergleich mit anderen zeitgenössischen Autoren erst so recht ins Licht zu stellen. Die oben angeführte Rezension von David B. Evans zu St. Otto, wie auch der genannte Artikel von Br. Daley, könnten hier weiterhelfen. – 3. Der Verf. verzichtet darauf, die Herkunft der Christologie des Leontius zu untersuchen. Deutliche Spuren führen zurück zu Gregor von Nyssa und seine Idiomenlehre. Hätte B. seine Untersuchung ausgeweitet auf die soteriologische Bedeutsamkeit der Vergöttlichungslehre des Leontius, wie sie besonders in AdvNest I, 18: PG 86, 1465C–1472A entwickelt wird, dann hätten Begriffe entfaltet werden müssen wie *kyriakos anthrōpos*, Christus als *aparchē*, als *kephalē tēs Ekklēsias* – Begriffe, die Leontius in deutliche Nähe zur Erlösungslehre des Irenäus, besonders aber des Gregor von Nyssa und anderer Schriften des 4. Jhs. bringen. (Vgl. R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa [Leiden 1974] 269–324; siehe meine Studie zu dem Begriff *Ὁ Κυριακὸς Ἀνθρώπος*, in: Traditio 1977 [im Druck]). – 4. Es gelingt dem Verf. gut, die grundsätzliche Orthodoxie des Leontius zu zeigen und den Vorwurf auf Monophysitismus zu entkräften, den etwa Ch. Moeller, Textes „monophysites“ de Léonce de Jerusalem, in: EphTheolLouv 27 (1951) 467–482 erheben wollte. Damit ist aber nicht gesagt, daß Leontius schon eine ausgeglichene und ungefährdete Christologie vertritt. Die Logoshegemonie und die übernatürliche Begnadung der Menschheit Christi sind so einseitig betont, daß der chalkedonische Gegensatz von „ungetrennt-unvermischt“ nicht mehr ausgelastet ist. Die richtigen Ausführungen des Verf. S. 137 bieten das Wesentliche, besonders wenn er sagt: „Was beim Menschen als Funktion des *ἡγεμονικόν* und des *αὐτεξούσιον* zu betrachten ist, übernimmt bei Christus der Logos und der Hl. Geist, der bei Christus nicht als eine zweite Hypostase, sondern lediglich als göttliche Natur aufgefaßt werden muß. Die Funktion der Seele bei Christus besteht unter anderem darin, daß sie die *ζώσις* (= ins Leben rufen [vielleicht besser: Belebung]) seines Leibes bewirkt, während der Logos das Übernatürliche wie Vergöttlichung seiner menschlichen Natur, Sündlosigkeit, Auferstehung etc. in ihm schafft“ (137). Dieses Christusbild hätte in seiner Eigenart und Wirkungsgeschichte stark hervorgehoben werden müssen. – Sosehr also die Ergebnisse dieser Studie als solcher uneingeschränkt bejaht werden können, so hat B. doch darauf verzichtet, ihr jenes Gewicht zu geben, das sich aus einer Ausweitung der Fragestellung und der Perspektiven geschichtlicher und systematischer Art von selbst ergeben würde. Der Autor hat hoffentlich noch die Chance, dies in der endgültigen Publikation im Druck nachzuholen. A. Grillmeier, S. J.

Stiernon, Daniel, Konstantinopel IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. Gervais Duméige u. Heinrich Bacht, Bd. V). 8° (368 S.) Mainz 1975 Grünewald (französisch: Constantinople IV, Edition de l'Orante [Paris 1967]). – Mit vorliegendem Band V der ‚Geschichte der ökumenischen Konzilien‘ liegt nun also auch die deutsche Übersetzung der schon 1967 in der Ursprache erschienenen wichtigen Monographie vor. Insofern es keine neuere Gesamtdarstellung dieses gerade für das ökumenische Gespräch so bedeutsamen Konzils gibt, schließt das Buch eine empfindliche Lücke. Der Band ist mit den gleichen Vorzügen ausgestattet wie seine Vorgänger: gut lesbare deutsche Übersetzung, klare Gliederung und Darstellung, im Anhang eine Auswahl der wichtigsten Dokumente der dramatischen Auseinandersetzungen um den Konstantinopler Patriarchen Photius, eine präzise Einführung in die Bibliographie und die Quellen. – Einen besonderen Hinweis verdient das 8. (und

letzte) Kapitel. St. schildert hier zunächst die Geschichte des Streits um die Ökumenizität des Konzils, das Photius verurteilte, zeigt, wie säumig und unsicher selbst die lateinische Kirche mit der Anerkennung der Ökumenizität war, zu welchen Zugeständnissen man lateinischerseits schon auf den mittelalterlichen Unionskonzilien im Interesse der Kircheneinheit bereit gewesen war, um schließlich die naheliegende Frage zu stellen: sollte man heute das vierte Constantinopolitanum nicht aus ökumenischem Geist wieder aus dem Verzeichnis der ökumenischen Konzilien streichen? (283). Die Anfrage ist bekanntlich nicht neu, sie macht indessen den Reiz dieser Monographie eines ökumenischen Konzils aus! H.-J. Sieben, S. J.

Yannaras, Christos, Person und Eros. Theologischer Versuch einer Ontologie. Gr. 8° (376 S.) Athen 1976. Edit. Papazeses. – Christos Yannaras ist einer der wenigen orthodoxen Theologen, die sich intensiv und nicht ohne Sympathie mit der Philosophie Martin Heideggers sowie dem Existentialismus Sartres auseinandersetzen. Vorliegende Studie ist eine Fortführung seiner Habilitationsschrift über den ontologischen Gehalt des theologischen Personbegriffes (Athen 1970). Das Besondere seines Ansatzes liegt in dem Versuch, moderne Philosophie des Westens mit griechischer Patristik (in ihrer Erstreckung bis zum Palamismus) in Verbindung zu setzen. Dabei kommt es ihm darauf an, die Einheit von Vernunft und Handeln, Geist und Herz, Ethos und Sein im Sinne der Väter zurückzugewinnen, um so die rein intellektuell-rationale Betrachtungsweise der Existenzphilosophie zu überwinden. Dabei scheint er zu übersehen, daß die Väter keineswegs eine einheitliche Größe darstellen (man denke nur an die Gestalt des Pseudo-Dionysios, den er Johannes von Damaskos nahtlos an die Seite stellt!), wie auch, daß eine vergleichend-wertende Betrachtung so disparater Denker und Epochen unbedingt eine vorangehende Klärung der Begriffe voraussetzen müßte. So muß es bei aller Anerkennung der guten Absichten fraglich bleiben, wieweit es einem in griechischer Sprache erschienenen Werk gelingen soll, den Dialog mit einer Philosophie aufzunehmen, die in Westeuropa ihren Höhepunkt längst überschritten hat und in Griechenland weitgehend unbekannt geblieben ist. G. Podskalsky, S. J.

Šagi-Bunić, Tomislav J., Povijest Kršćanske Literature, Prvi svezak: Patrologija od Početka do sv. Ireneja (Geschichte der christlichen Literatur, Bd. 1: Die Patrologie von den Anfängen bis zum hl. Irenäus). 8° (XX u. 512 S.) Zagreb 1976, Kršćanska Sadašnjost. – Dieses Buch des Zagreber Patrologen hat sich nicht zum Ziel gesetzt, die patristische Forschung weiter voranzutreiben, sondern den kroatischen Lesern erstmalig ein gediegenes Sammelwerk in ihrer Muttersprache in die Hand zu legen (Vorwort). Die bibliographischen Angaben sind gut ausgewählt und geben dem Benutzer für Detailfragen weitere Hilfsmittel an. – Entsprechend der Abstimmung auf einen weitgestreuten Leserkreis gibt ein einleitendes Kapitel (3–34) zunächst einige Hinweise über Begriff und Geschichte der Patrologie und der Kirchenväter, über die Sprache der althristlichen Literatur und ihre Textgeschichte (Überlieferung), über Editionen und Einteilung der frühchristlichen Epoche. Die eigentliche Darstellung beginnt mit der ausführlichen Behandlung der apostolischen Väter (35–184); es folgen ein Bericht über die christlichen Apokryphen (185–202), ein Kapitel über die Martyrerakten und die Anfänge der hagiographischen Literatur (203–224) und eine zusammenfassende Studie über die Anfänge der christlichen Dichtung (225–236). – Zurück in die eigentlich theologische Entwicklung führt das Kapitel über die Apologeten des zweiten Jh. (237–298), das auch den Gegenpart der heidnischen Schriftsteller eigens zu Wort kommen läßt; anschließend behandelt der Verf. die Anfänge der christlichen Homiletik (299–338), schließlich die häretische Literatur des 2. Jh. (339–398) sowie die Kontroverstheologie und die Anfänge der Häresiologie in dieser Zeit (399–471), wobei wiederum die spärlichen Nachrichten über die ersten Häresiarchen getrennt herausgearbeitet werden. Man kann sich fragen, inwieweit diese literaturgeschichtliche Darstellungsform dem erklärten Ziel des Vf.s dienlich ist, einen Beitrag zur Belebung der modernen Theologie zu leisten: hätte eine stärker dogmengeschichtliche Behandlung des Stoffes nicht eher diesem Ziel entsprochen? – Zeittafeln, Verzeichnisse der Schriftstellen, Autoren und Sachen

runden diesen Band ab, dem man nur eine glückliche Fortsetzung und weite Verbreitung wünschen kann.

G. Podskalsky, S. J.

Brunhölzl, Franz, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. Bd. I: Von Cassiodor bis zum Ausklang der karolingischen Erneuerung. 8^o (XX u. 594 S.) München 1975, Fink. – Mit diesem Band wird ein Werk vorgestellt, das „eine Darstellung der lateinischen Literatur des Mittelalters vom sechsten bis zum fünfzehnten Jahrhundert enthalten soll“ (Vorwort). Darunter wird die „Gesamtheit derjenigen in lateinischer Sprache abgefaßten Schriftwerke bezeichnet, welche in dem runden Jahrtausend zwischen griechisch-römischer Antike und sogenannter Neuzeit entstanden sind“, diese freilich, soweit sie eine Gestaltung haben, die unter „ästhetischem Gesichtspunkt“ vorgenommen und auf das „sprachliche Kunstwerk“ hin orientiert ist. Räumlich werden dabei die afrikanischen Provinzen ausgenommen, in denen die lateinische Sprache spätestens mit dem Vordringen des Islam ausstarb. Nachdem die „Voraussetzungen und Grundlagen der lateinischen Literatur des Mittelalters“ dargelegt sind (8–22), wird im Ersten Buch die Literatur der Übergangszeit von der Mitte des sechsten bis ins späte achte Jahrhundert behandelt (23–240). – Das zweite Buch stellt die Grundlegung Europas in der Karolingerzeit (241–506) dar. Der bibliographische Anhang (507–576) mit einem allgemeinen und einem speziellen Teil wird sich besonderer Wertschätzung erfreuen dürfen. Die einzelnen Kapitel des ersten Buches behandeln 1. Italien (25–66), 2. Spanien (67–114), 3. Gallien (115–155), 4. Iren, Briten und Angelsachsen (156–232), 5. die deutschen Stammesgebiete (233–240). – Die Kapitel des zweiten Buches besprechen 1. die geistige Erneuerung unter Karl d. Gr. (243–315), 2. Ausbau und Verbreitung dieser Erneuerung nach dem Tode Karls d. Gr. (316–506). – Bei der besonderen Zielsetzung des Werkes kommt der Theologe, besonders der Dogmenhistoriker, nur indirekt auf seine Rechnung, indem er eine vorzügliche Orientierung für den Gebrauch der Quellen und wichtige Hinweise auf die Sekundärliteratur erhält, besonders im bibliographischen Anhang. Abgesehen von Veröffentlichungen nach 1975 braucht nur auf die eine oder andere Lücke hingewiesen werden: zu Alkuin S. 270 fehlt, soweit ich sehe, der Hinweis auf *W. Edelstein*, *Eruditio und sapientia. Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen* (Freiburg, Rombach, 1965); ferner wäre S. 546 ff., besonders 547 unten, noch auf eine zweite Arbeit von *W. Heil* hinzuweisen, nämlich: *Alkuinstudien I. Zur Chronologie und Bedeutung des Adoptianismusstreites* (Düsseldorf 1970). H. bringt manche Korrekturen an der Chronologie Dümmlers (zit. bei Brunhölzl S. 548 unten) und Ph. Jaffé, *Monumenta Alcuiniana*, in: *Bibliotheca rerum Germanicarum* Bd. VI, 1873, an (a. a. O. 37–45). A. Grillmeier, S. J.

Ranke, Leopold von, *Aus Werk und Nachlaß*, hrsg. von *W. P. Fuchs* u. *Th. Schieder* (Hist. Kommission bei der Bayer. Akad. Wiss.). Bd. IV: Vorlesungseinleitungen, hrsg. von *V. Dotterweich* u. *W. P. Fuchs*. 8^o (514 S.) München 1975, Oldenbourg. – Über die ersten drei Bände dieser wichtigen Edition haben wir in dieser Zeitschrift (50 [1975] 291–293) bereits berichtet. Der vorliegende vierte bringt zwar noch nicht die angekündigten Vorlesungen Rankes, sondern gleichsam vorbereitend nur deren Einleitungen (vollständig oder im Fragment, z. T. nur in Nachschriften, welche berühmte Schüler wie Georg Waitz, Jacob Burckhardt, Carl Pertz, Eduard Winkelmann u. a. angefertigt hatten). Die gelegentlich mühsame Erstellung dieser Einleitungen aus vielerlei im Nachlaß weit gestreuten kleineren Einheiten hat sich gelohnt, denn einmal gewährt das so gesammelte Material von 1825 bis 1871 aus 86 Vorlesungen einen Einblick in die Werkstatt des Meisters und in die Entfaltung seiner Ideen, zum anderen aber ermöglicht es die Herausarbeitung einer „Historik“, welche Ranke als Gesamtentwurf selbst nicht geschaffen hat. Nur einmal (1831/32) hat er (in Auseinandersetzung mit Hegel und Fichte) den Versuch gemacht, „sich im Zusammenhang über seine Geschichtsanschauung und ihr Verhältnis zur Philosophie auszusprechen“ (S. 14), dann nur noch gelegentlich, sentenzenhaft, wenn ein besonderer Anlaß sich bot, in seinen Büchern. Vielleicht fehlte ihm dazu auch die eigentlich philosophisch-spekulative Anlage. Die mitgeteilten Texte aus den Einleitungen vermitteln die Auffassungen Rankes über den Begriff der neueren Geschichte, über Methode und Einteilungsmöglichkeiten, über Quellen und deren Bearbeitung; wichtig

werden auch die kritischen Wertungen der benützten Geschichtswerke („Stand der Forschung“). Auch über Universalgeschichte hat sich R. mehrfach geäußert, eine „Idee der Geschichte des Mittelalters“ entworfen, über die „Historiographie seit Machiavelli“ berichtet, zum Begriff des Fortschritts in der Geschichte Stellung genommen wie auch zur Rolle der Religion in der neueren Geschichte. So bringt dieser Band eine Fülle von Einsichten in die unermüdete Reflexion Rankes auf seine Lebensarbeit im Dienst der Geschichtswissenschaft. Dankenswert ist die Beigabe genauer archivalischer Beschreibung der Vorlesungsmanuskripte und Vorlesungsnachschriften.

H. Wolter

6. Moraltheologie — Gesellschaftslehre — Kirchenrecht

Vohn, Josef, Sittliche Erkenntnis zwischen Rationalität und Glauben. Ein Aspekt der Säkularisierung im Licht der Theologie Friedrich Gogartens (KKTS, Bd. 37). 8° (432 S.) Paderborn 1977, Bonifacius-Druckerei. — Diese in sechs Jahren entstandene außerordentlich sorgfältige und kenntnisreiche Dissertation behandelt in einem ersten Hauptteil (51–104) die Auffassung von Ethik in Gogartens „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (1953), worin dieser erstmalig genau zwischen (legitimer) Säkularisierung und (illegitimem) Säkularismus unterscheidet. Der zweite Hauptteil (105–227) geht dann der Begrifflichkeit von Ethik und Gottesbezug und der zugrunde liegenden Auffassung Gogartens vom Verhältnis von Gesetz und Evangelium in seinem Gesamtwerk nach. Der dritte Hauptteil (228–377) entfaltet schließlich Gogartens Sicht von der Bedeutung des Glaubens für die sittliche Erkenntnis. Nach G. bewahrt der Glaube das Tun des Menschen vor der falschen Zielsetzung, dadurch das Heil zu erlangen, und befreit es dazu, der Welt als Gottes Schöpfung gerecht zu werden. Es sei Ursache unendlicher Verwirrungen, wenn man statt dessen vom Glauben Antwort auf materialetische Fragen erwartet und so das auch im Glauben bleibende nicht-wissende Fragenmüssen der Vernunft meint überspringen zu können (98). — Für den Verfasser „schillern“ G.s Ausführungen „in eigenartiger Weise zwischen der Unterscheidung von Sittlichkeit und Glauben einerseits und dem Versuch, die beiden Größen nun doch andererseits in eine Beziehung zueinander zu bringen“ (162). Er sieht in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein eine „Weltlosigkeit“ gegeben, die G. dann doch nicht durchhalten könne, da er ja das Verständnis des Glaubens vom sittlichen Beanspruchsein des Menschen abhängig mache. So meint der Verfasser, einen inneren Widerspruch in G.s Werk zu erkennen: „Denn obwohl immer wieder betont wird, daß der Glaube sich nicht material-inhaltlich in diese Welt hinein auswirkt, wird doch andererseits an negativen Folgen des Unglaubens festgehalten. Was bedeutet das aber ander[e]s, als daß sich der rechte Glaube eben doch in einer geordneten Welt niederschlägt und damit eben doch material-inhaltliche Konsequenzen hat!“ (390) Gogartens auf den ersten Blick durchaus ansprechende „Ausgeglichenheit“ stecke immer wieder „voll jener Widersprüche und extremen Tendenzen“, „die sein gesamtes theologisches Grundkonzept kennzeichnen“ (395). — Die Untersuchung folgt den Schriften G.s bis in die kleinsten Verästelungen hinein und berücksichtigt auch die Sekundärliteratur in einem weit über das Übliche hinausgehenden Maß. Nach ihren Fußnoten möchte ich die Arbeit fast als „überdokumentiert“ bezeichnen. Dennoch habe ich den Eindruck, der reformatorische Grundansatz Gogartens sei dem Verfasser unverständlich geblieben. Seine Arbeit gleicht dem mit höchstem technischem Raffinement durchgeführten und doch aussichtslosen Versuch, auf einem Schwarzweißfilm Farbnuancen von Helligkeitsunterschieden abzuheben. Dem gogartenschen Beziehungsdenken kann man nicht mit einer Begrifflichkeit beikommen, für die es nur Trennen oder Vermischen oder abmildernde Zwischenformen gibt. „Unterscheiden“ ist nach den für jede Theologie grundlegenden Kategorien von Chalzedon etwas völlig anderes als „Trennen“; es steht nicht in Gegensatz zu „In-Beziehung-Setzen“, welches wiederum nichts mit einer „Vermischung“ zu tun hat. Der Verfasser verwechselt jedoch ständig „Trennen“ und „Unterscheiden“. So hat er die bei G. diagnostizierten „Widersprüche“ eher sich selber zuzuschreiben.

P. Knauer, S. J.

Attard, Mark, Compromise in Morality. 8° (XIV u. 370 S.) Rom 1976 („Copies may be obtained from the Author, Via Sforza Pallavicini, 10, Rome, Ita-

ly“). – Der Begriff des „Kompromisses“ in der Moral ist häufig mißbraucht worden: Man hat mit ihm die Vorstellung von einer moralischen „Pflichtenkollision“ verbunden, wonach man in jedem Fall unvermeidlich sündigt. Richtig ist nur, daß verschiedene Werte miteinander konkurrieren können. Diese Werte mögen jeweils auch unter bestimmten Umständen verpflichten; es ist aber – so die These dieser bei J. Fuchs angefertigten Dissertation – zu bestreiten, daß alle Werte zu jeder Zeit positiv moralisch verpflichten. Eine wirkliche Pflichtenkollision könnte nur entstehen, wenn alle konkurrierenden Werte jeweils unbegrenzt verpflichteten. Inhaltliche moralische Normen sind jedoch nicht legalistisch, sondern personalistisch zu verstehen: Es kommt ihnen zwar objektive und absolute, jedoch nicht unbedingt universale Gültigkeit zu. In der herkömmlichen Ethik ist dies in der Lehre von den „Ausnahmen“ bzw. von der „Doppelwirkung einer Handlung“ gesehen worden. Wenn jemand für die Zulassung oder Verursachung eines Schadens einen „entsprechenden Grund“ hat, so ist seine Handlung nicht moralisch schlecht. Ein Grund ist aber nicht bereits dadurch ein „entsprechender“, daß er wer weiß wie ernst und gewichtig ist. Vielmehr ist erfordert, daß in dem folgenden Sinn eine innere Entsprechung zwischen der Handlung und ihrem Grund, dem in ihr angestrebten Wert, besteht: Die Handlung muß geeignet sein, diesen Wert nicht nur in eingeschränkter, partikulärer Hinsicht, sondern auf die Dauer und im ganzen zu fördern, anstatt ihn letztlich zu untergraben. Ein mit einem „entsprechenden Grund“ zugelassener oder verursachter Schaden stellt kein moralisches, sondern nur ein vormoralisches Übel dar. Umgekehrt wird aber aus der Zulassung oder Verursachung eines vormoralischen Übels beim Fehlen eines „entsprechenden Grundes“ ein direkt gewolltes moralisches Übel. – Zu diesen systematischen Ergebnissen kommt der Autor in sorgfältiger Analyse der verschiedenen Beiträge zur moraltheologischen Diskussion in den letzten Jahrzehnten (die Liste der herangezogenen Primärquellen umfaßt 26 S.). Ergänzend wäre vielleicht nur darauf hinzuweisen, daß man als *universale* moralische Norm gerade diese Forderung formulieren könnte, daß es immer und überall unzulässig ist, einen Schaden ohne „entsprechenden Grund“ zuzulassen oder zu verursachen, d. h. „kontraproduktiv“ zu handeln. Eine mit großem systematischem Verständnis und mit historischer Sorgfalt durchgeführte Arbeit, deren Ergebnisse ich für wegweisend halte.

P. Knauer, S. J.

Molinski, Waldemar, Theologie der Ehe in der Geschichte (Der Christ in der Welt VII 7a/b). 8° (246 S.) Aschaffenburg 1976, Pattloch. – Eine Theologie der Ehe kann heute nicht scheidlich-friedlich durch offene Türen gehen, einem unangefochtenen Besitzstand allenfalls die paar neuen Lichter aufsetzend, die sich zwischenzeitlicher Detailforschung verdanken mögen. Zu dieser Einsicht verhilft einem spätestens, wenn man etwa hier in der Bundesrepublik im Gefolge des neuen Scheidungsrechts unverhohlener als je zuvor die Frage hört „... soll man da überhaupt heiraten?“ – wenn man vernimmt, wie die Berechtigung der Bindung geschlechtlicher Betätigung an die Ehe bestritten wird – wenn man die beispiellos tiefen Geburtenzahlen und die hohen Scheidungsraten konstatiert. Nun ist es ja gewiß nicht so, als hätte sich auf dem Felde kirchlicher Ehelehre nichts getan. Gewandelte Sicht der Sexualität; Geburtenregelung; Scheidung und Wiederverheiratung; partnerschaftliche Stellung der Frau u. a. haben mit hinreichendem Nachdruck dafür gesorgt, daß das Nachdenken über die Ehe zwecke, über Sakramentalität und Unauflöslichkeit, über die interferierende Zuständigkeit von Kirche und Staat usw. lebendig blieb. Daß der Probleme noch genug anstehen, ist nicht zu übersehen, und sie werden nicht mit „technischer“ Behendigkeit gelöst werden können. Hier sieht nun die vorliegende Arbeit ihren Raum und ihre Berechtigung: nicht nur einem empfindlichen Mangel an Gesamtdarstellungen (überhaupt – aber im deutschen Sprachraum besonders deutlich; der letzte diesbez. Beitrag stammt von einem Holländer, Schillebeeckx!) in etwa abzuhelpen, sondern in dogmengeschichtlicher Aufarbeitung einerseits heute erkennbare zeitgeschichtliche Bedingtheiten, soziokulturelle Verhaftungen, verweigerte Einbringung neuer theologischer Gesichtspunkte aufzuzeigen – andererseits bewegende Kräfte in ihren Ansätzen aufzuspüren und ihre Potenzen und Virtualitäten abzuwägen. – Der Rahmen der Enzyklopädie verlangt straffe Darstellung und macht die Not des nur beschränkt möglichen unmittelbaren Quellenstudiums beinahe zur Tugend. Der Plan des Werkes gestattet keine Aussparrung, und die Darbietung reicht infolgedessen vom „Eheverständnis der Hl.

Schrift“ bis zur „Problematik der Neuzeit“ (die Kapitelüberschriften dazwischen: das altkirchliche Eheverständnis; die Entwicklung im Mittelalter; das Eheverständnis der Reformatoren; das Konzil von Trient). Die eigentliche Intention der Arbeit läßt dem letzten (und umfanglichsten) Kapitel „Problematik der Neuzeit“ das meiste Interesse angedeihen: wie Offenbarung und Naturrecht differenziert werden; wie die objektivierend-funktionale Sicht des Naturrechts schrittweise für individuelles, subjektives, personales Bewußtsein Raum geben muß; wie um „Liebe“ als subjektiven und objektiven Zweck von Sexualität und Ehe gerungen wird. – Eine durchgehend sicher und geschickt raffende Hand sei dem Verf. bescheinigt. Ebenso wird man ihm darin zustimmen, daß bei so weitem Stoff auf beschränktem Raum sich als Methode nahelegt, nicht dem einzelnen Autor die je eigene Gesamtdarstellung zu geben, sondern die sachlichen Problemstränge durch die aufeinanderfolgenden Autoren durchzuziehen. Daß dieses Verfahren auch seinen Preis hat, darf nicht verwundern: Namensgleichheit der Problematik besagt zu verschiedenen Zeiten nicht auch schon homologen Stellenwert, und der bei wachsender Komplizierung zunehmend unerlässliche Kontext (wenn man z. B. die anfangs durchaus nicht meisterhaft klaren Formulierungen für eine Unterscheidung zwischen Ehezweck/Ehemotiv ansieht) ist so nicht immer hinreichend leicht einzubringen. Aber man wird auch hier gelungene Behandlung attestieren dürfen. – Für spätere Auflagen wären einige Verbesserungsvorschläge zu machen. Da sind einige Aussagen, die mit dem Genus des Werkes nicht ganz konform gehen wollen: In einer nicht fachexegetischen Darbietung sollte nicht aus einer Mehrzahl von Auslegungen, die Kurswert in der Wissenschaft haben, eine dezidiert vorgezogen werden (vgl. S. 33, wo die „porneia“ von Mt 5 mit Ehebruch identifiziert wird; S. 46, wo das paulinische Reden von „heiligen“ 1 Kor 7, 14 trotz seiner doch nicht zu leugnenden Ambivalenz resolut auf eine innere Heiligung vereindeutigt wird). Man sollte vielleicht auch nicht ohne weiter ausholende Erklärung – der in Frage stehende Zeitraum reicht bis ins 11. Jahrhundert! – abrupt davon reden (S. 91), daß eine eigentliche Trauliturgie zunächst nur für Kleriker verpflichtend gewesen sei. Da sind gelegentlich mißverständliche Formulierungen. S. 88: „Im Mittelalter wurde die Schöpfung sodann als die die Gnade voraussetzende und aus dem Glauben zu gestaltende Natur- und Kulturordnung gesehen“ – wenn damit das bekannte „*gratia supponit naturam*“ angesprochen sein sollte, wäre das sehr ungeschickt. S. 130 muß es doch wohl heißen „So wurde zunächst nicht sauber zwischen nichtigen und auflösbaren Ehen unterschieden“ (statt: „nichtigen und unauflösbaren“)? – Intensive Beschäftigung mit lateinischen Texten mag für ein Reden von „venerischer Verfaßtheit“ (S. 225) verantwortlich sein; zu empfehlen ist es trotzdem nicht. – Dann sind da etliche (erfreulich wenige) Druckfehler. S. 95: *Abendmahl*; S. 107: doch wohl *sacramentum conjugalis officii*?; S. 112: Einbeziehung des Gutes des Sakraments. – Im ganzen also: ein Buch, das eine Lücke füllt, dessen Materialien nach Einbringung in die Systematik rufen.

A. Stenzel, S. J.

Gil, Francisco Prieto, Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte des Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute. (Studien z. Geschichte der Moraltheologie, Bd. 22). Gr. 8° (222 S.) Regensburg 1976, Pustet. – In einer Zeit, in der die Diskussion von Grund- und Menschenrechten nachgerade zur Modeerscheinung geworden ist, greift man mit großem Interesse nach dieser Studie. In der Nachzeichnung des „*ius perigrinandi*“ der spanischen Scholastik (Francisco de Vitoria, Luis de Molina), des „*ius migrandi*“ der Naturrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts (Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Emer de Vattel) werden Geschichte und Systematik eines über einzelne Perioden und Kulturen hinausgehenden Grundrechts-Konsenses vorgeführt. Es gelingt dem Verfasser, die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Modell für die allmähliche Erschließung der Menschenrechte darzustellen. Die abschließende katholische Soziallehre zum gleichen Thema trägt zwar wenig zur weiteren Begründung des Rechtes bei, ist aber eine willkommene Zusammenstellung bezüglicher offizieller Texte. Eine erfreuliche, angenehm lesbare Arbeit.

P h. S c h m i t z, S. J.

Morel, Julius, Enthüllung der Ordnung. Grundbegriffe und Funktionen der Soziologie. Gr. 8° (168 S.) Innsbruck 1977, Tyrolia. – Das Buch ist so originell

wie sein Titel, dessen Sinn erst auf der vorletzten Seite „enthüllt“ wird; bis dahin muß der Leser dem Untertitel entnehmen, mit welchen Erwartungen er an das Buch herangehen darf. – Die ersten drei Kapitel handeln von den „Sozialen Einheiten“ (11–46), von den „Verhaltensregeln“ (47–68) und von den „Sozialen Prozessen“ (69–106). Durch ihre einfache, klare und (wie schon angedeutet) originelle, manchmal verblüffende Sprache wecken sie die Aufmerksamkeit des Lesers, lenken sie treffsicher auf das, worauf es ankommt, und regen zum Nachdenken an. Eine bessere Einführung in „Grundbegriffe und Funktionen der Soziologie“ kann man sich nicht wünschen. Den fast pedantisch gleichmäßigen Aufbau aller drei Kapitel würde der Leser, wenn der Verf. nicht eigens darauf hinwies (8), vermutlich gar nicht wahrnehmen; so langweilt er ihn nicht, trägt aber bestimmt zum leichteren Verständnis bei. Erst bei Kap. 4 „Die soziologische Perspektive“ (107–156) beginnen die Schwierigkeiten; schon die unverhältnismäßige Länge ist verräterisch. Mit „Perspektive“ ist das Formalobjekt gemeint, das die Soziologie als selbständige wissenschaftliche Disziplin konstituiert und sie namentlich von der Psychologie abheben soll. M. sieht es in den im zwischenmenschlichen Verkehr zu beobachtenden Regelmäßigkeiten, denen die Soziologie ihre Aufmerksamkeit widmet, die sie erforscht, beschreibt, deren Entstehung, deren Wandel und deren Wirkungsweise sie erklärt. Statt „Regelmäßigkeiten“ sagt M. allerdings „Regelungen“; damit will er hervorheben, daß diese Regelmäßigkeiten nicht wie die Naturgesetze dem Menschen vorgegeben sind, die von ihm vorgefunden, nur entdeckt werden können, daß sie vielmehr von ihm selbst – wenn auch weitgehend unbewußt und ungewollt – sowohl geschaffen als auch ständig abgewandelt werden. Daß dem so ist, haben die drei ersten Kapitel unwiderleglich und in anschaulicher Weise dargetan und kann schlechthin nicht in Frage gestellt werden. Nichtsdestoweniger bleibt eine Schwierigkeit. Was drängt die Menschen dazu, sich zwar nicht ausnahmslos, aber doch sehr weitgehend an diese Regelmäßigkeiten zu halten? Oder – von der anderen Seite her gesehen –, wie drängen diese Regelmäßigkeiten sich ihm auf (131)? Was heißt, sie „gelten“? Worin besteht diese „Geltung“? Gelegentlich rutscht eine andere sprachliche Wendung durch, sie seien „verpflichtend“, oder in der Übersetzung eines Zitats aus dem Französischen, sie seien „obligatorisch“ (131). Wenn das zutrifft, dann ist zwar der Unterschied der Soziologie von der Psychologie schlagend dargetan, aber dann erscheint sie als empirische Rechtslehre oder Sittenlehre. Das ist nun aber ganz bestimmt nicht Morels Meinung. So bleibt die Frage, woher denn die im zwischenmenschlichen Verkehr zu beobachtenden „Regelmäßigkeiten“ letzten Endes ihre „Geltung“ beziehen, *offen*: Sie reicht offenbar über die Kompetenz des Soziologen hinaus und muß von ihm an den Philosophen (oder Theologen) weitergegeben werden. – Was Sache des Soziologen ist, beschreibt M. so und erschließt damit zu guter Letzt auch, wie er seinen Buchtitel verstanden wissen will: Der Soziologe „enthüllt die Ordnungen menschlichen Zusammenlebens in zweifacher Hinsicht. Die von Menschen konstruierten Regelungssysteme werden entdeckt, ihre Gesetzmäßigkeiten erklärt, ihre Bedeutsamkeit für die menschliche Existenz aufgezeigt. Gleichzeitig werden allerdings dieselben Ordnungen als von Menschen häufig genug im negativ verstandenen Sinne des Wortes manipulativ geschaffene Werke entlarvt, ihre scheinbare Unantastbarkeit zerstört“ (158). Und was ist denn nun schlußendlich Soziologie? „Wissenschaft zwischenmenschlicher Regelungsordnungen“ (159). – S. 83, Z. 14 lies „unrichtig“; S. 128, letzte Z. fehlt ein (zweites) „in“.

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

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von J. Krautscheid u. H. Marré, Bd. 9. 8° (170 S.) Münster/W 1975, Aschendorff. – Auf das einstmalige von der Kirche aufgebaute Schulwesen hat der Staat seine schwere Hand gelegt, läßt allerdings der Kirche (den Kirchen) auch über den Religionsunterricht hinaus, der Gegenstand des 5. Essener Gesprächs gewesen war (s. diese Zs 47, 1972, 576/7), noch eine begrenzte Freiheit, Schulen zu errichten und zu betreiben. Wieviel Raum da nach geltendem Bundesverfassungsrecht, Länderverfassungen und Gesetzgebung der Länder noch offensteht und welche Ansprüche auf finanzielle Unterstützung geltend gemacht werden können, war das Thema des 9. Essener Gesprächs am 11./12. 3. 1974. – Für die *Schulen* im engeren Sinn des Wortes, d. i. unter Ausschluß der Hochschulen, besteht in der Bundesrepublik Deutschland eine im wesentlichen eindeutige Rechtslage. Viel weniger klar und in-

folgedessen umstritten ist, unter welchen Voraussetzungen die Träger „freier“ Schulen (im GG Art. 7, Abs. 4 als „private Schulen“ bezeichnet) Anspruch auf Beihilfen aus öffentlichen Mitteln haben. – Obwohl das GG (Art. 7, Abs. 1) nur von „Aufsicht“ des Staates über die Schulen spricht, meint es sehr viel mehr als bloße Beaufsichtigung; demgemäß behandelt gleich das erste Referat von *Chr. Starck* die „staatliche Schulhoheit“ (9–34); überraschenderweise nahm die an dieses Referat anschließende Aussprache eine in diesem Kreis ungewohnte Schärfe an (35–62). Aus reicher eigener Erfahrung schöpfte das Referat von *Th. Maunz* über „staatliche Subventionierung freier Schulen“ (63–78). Der daran anknüpfende Gedankenaustausch verlor sich keineswegs in positivistischer oder kasuistischer Auslegung bestehender Vorschriften, stieß vielmehr tief ins Grundsätzliche vor: was folgt aus der im GG getroffenen „grundsätzlichen Wertentscheidung“ (68/9); kann die „Sozialstaatlichkeit“ sich nicht unter Umständen als „ambivalent“ erweisen (73); inwieweit haben wir das GG im Sinn unserer Väter („ex tunc“) oder „nach unserem heutigen Freiheitsbewußtsein“ („ex nunc“) ausulegen (103)? – Einen äußerst interessanten Einblick in das überwiegend von „freien“ gesellschaftlichen Kräften getragene Schulwesen eines Landes, woran die katholische Kirche in besonders hohem Maße beteiligt ist, bot das Referat des Niederländers *C. E. Schelfhout* über „staatliche Privatschulfinanzierung in den Niederlanden“ (79–89); kein Wunder, daß er in der Aussprache mit Fragen nach weiteren Auskünften bedrängt wurde (90–96). – Mit einer erst in der allerjüngsten Zeit aktuell gewordenen Frage befaßt sich das Schlußreferat von *M. Baldus* „Kirchliche Fachhochschulen und staatliches Hochschulrecht“ (112–142). Unstreitig zählen *wissenschaftliche* Hochschulen nicht zu den „Schulen“ im Sinne des Art. 7 GG; auf sie findet Art. 5, Abs. 3 Anwendung: „Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre sind frei.“ Strittig ist, wo und wie die Hochschulen *nicht-wissenschaftlichen* Charakters einzuordnen sind; diese Frage ist besonders brennend geworden für den neu aufgekommenen und sich stark ausbreitenden Typus der *Fachhochschule*. An den der Ausbildung von Sozialarbeitern dienenden Fachhochschulen sind die Kirchen in besonderem Maße interessiert; ein Großteil dieser Fachhochschulen wird von ihnen getragen. Das sehr gründliche Referat bietet den Stand der Dinge am 1. 3. 1974 mit Ergänzungen im Apparat bis 30. 9. 1974; inzwischen ist die Entwicklung schon wieder fortgeschritten und befindet sich in ständigem weiterem Fluß; nur ein Spezialist vermag ihr zu folgen. Die Kirche darf sich glücklich schätzen, wenn sie wenigstens über *einen* Fachmann verfügt, der sie bei den von ihr zu treffenden Entscheidungen beraten und insbes. deren *hochschulpolitische* Tragweite einigermaßen zuverlässig abschätzen kann. – S. 139, Z. 11 muß es offenbar Saarland heißen (statt Sauerland, das es als Bundesland nicht gibt); S. 141, Z. 13 ist wohl *Bischofs*konferenz zu lesen (statt *Bildungs*konferenz, da der Satz nur so einen Sinn ergibt). O. v. Nell - Breuning, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krantscheidt* u. *H. Marré*. Bd. 10. 8° (184 S.) Münster/W 1976, Aschendorff. – Das zehnte dieser Gespräche befaßte sich mit dem kirchlichen Dienst- und Arbeitsrecht, d. i. mit den für die rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche(n) oder kirchlichen Anstalten und Einrichtungen einerseits und den Männern und Frauen, die in deren Dienst stehen, andererseits maßgeblichen rechtlichen Normen. Diesbezüglich stellen sich Fragen des Selbstverständnisses der Kirche(n), vor allem aber – für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland – Fragen *staatskirchenrechtlicher* Art: Inwieweit verfügen die „Religionsgemeinschaften“, insbesondere die als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannten, über eigene Rechtssetzungsmacht, und wie ist sie gegenüber dem „für alle geltenden Gesetz“ abzugrenzen, oder von der anderen Seite her gesehen, wie weit gelten die vom Staat geschaffenen Normen des Beamtenrechts und vor allem des individuellen und des kollektiven Arbeitsrechts auch für den kirchlichen Dienst? – Die Verschiedenheit des Selbstverständnisses der Kirchen bringt unvermeidlich ein unterschiedliches Amtsverständnis mit sich; demzufolge muß auch die Rechtsstellung der Inhaber eines kirchlichen Amtes (Bischofsamt, Pfarramt) verschieden sein. Immerhin konnte übereinstimmend festgestellt werden, daß auf *diese* Ämter bzw. *diesen* Personenkreis Begriffe des staatlichen Beamtenrechts sich nicht übertragen lassen. Für Ämter anderer Art können die als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannten Kirchen jedoch Beamte bestellen; auf diese sind alsdann beamtenrechtliche Grundsätze anzuwenden, und ih-

nen gegenüber kommt der Kirche echte Dienstherrnqualität zu. Für die vielmals größere Zahl kirchlicher Arbeitnehmer (Angestellte und Arbeiter) gilt uneingeschränkt das staatlich gesetzte individuelle Arbeitsrecht; seitens der Kirche oder kirchlicher Verbände wie bspw. des Deutschen Caritasverbands erlassene Rechtsnormen oder Richtlinien gelten für das einzelne Arbeitsverhältnis nur aufgrund „einzelvertraglicher Vereinbarung“ (80), durch die sie als Bestandteil in den individuellen Arbeitsvertrag übernommen werden. In weitesten kirchlichen Kreisen ist man sich dessen nicht bewußt. Mit ausdrücklichen Worten stellt *Jurina* (kath.) in seinem Referat das klar, aber auch an zahlreichen anderen Stellen findet es sich entweder ausgesprochen oder ganz offenbar als selbstverständlich unterstellt. – Daß die Personalvertretungsgesetze des Bundes und der Länder auf die Kirche(n) und deren Dienstnehmer nicht anwendbar sind, ergibt sich aus der Natur der Sache. Anders das Betriebsverfassungsgesetz; seinem Gegenstand nach wäre es ohne weiteres auch auf kirchliche „Betriebe“ (Verwaltungen, Anstalten, Einrichtungen) anzuwenden; durch seinen § 118, Abs. 2 spart es aber die Religionsgemeinschaften und deren karitative und erzieherische Einrichtungen ausdrücklich aus. Damit hat der Gesetzgeber einem Wunsch der Kirchen entsprochen; nichtsdestoweniger kann man sich fragen – und diese Frage wurde ernsthaft erörtert –, ob das nicht durch Art. 140 GG i. V. m. Art. 137, Abs. 3 WRV geboten war. Kaum angesprochen dagegen ist die Vielzahl der bezüglich der von den Kirchen anstelle des BVGs und seines Betriebsrats für ihre Dienstnehmer geschaffenen *Mitarbeitervertretungen* sich ergebenden Fragen. Überhaupt nicht behandelt sind die neuerdings für Ordensleute (kath.) und Diakonissen (ev.) aktuell gewordenen Fragen. Daß namentlich die ersteren zu ihrem Orden nicht in einem Arbeitsverhältnis, sondern im Mitgliedschaftsverhältnis stehen, ist unbestritten; nachdem aber die 2. römische Bischofssynode 1971 auch für Priester und Ordensleute „arbeitsrechtliche und versorgungsrechtliche Sicherungen“ verlangt hat (vgl. die Besprechung von Bd. 8 dieser Gespräche in 50 [1975] 305) und tatsächlich einiges in diesem Sinne geschieht, sollte auch darauf eingegangen werden. Gerechterweise muß man jedoch anerkennen, daß eine solche Fülle von Fragen sich in der Gesprächsdauer von nur zwei Tagen nicht unterbringen läßt. Die drei Referate (Frank, *Jurina*, Mayer-Maly) sind reich an Gehalt und jedes in seiner Art ausgezeichnet; dasselbe gilt von der Diskussion. Auch zum Weiterdenken über vieles, das nur flüchtig berührt oder überhaupt nicht angesprochen werden konnte, erhält der Leser eine Fülle von Anregungen. Zutreffend stellt der Herausgeber fest, das Einordnen des (universalen) Kirchenrechts in die staatskirchenrechtlichen und verfassungsrechtlichen Kategorien der Bundesrepublik verlange von den katholischen Kanonisten und Staatskirchenrechtlern „künftig nicht wenig Forschungsarbeit“ (Vorwort); die ganz vom Rechtsraum der Bundesrepublik umschlossenen und in deren Rechtsdenken eingebetteten evangelischen Landeskirchen tun sich da naturgemäß sehr viel leichter.

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

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Krautscheidt* u. *H. Marré*, Bd. 11. 8° (147 S.) Münster/W 1977, Aschendorff. – Das Thema des elften Essener Gesprächs vom 8./9. März 1976 war bestimmt durch die in den Jahren des Kampfes um § 218 StrGB geführten leidenschaftlichen Auseinandersetzungen, die das Verhältnis von Sittengesetz und staatlich gesetzter Norm für weite Kreise weniger erhellt als verdunkelt hatten. Eng mit dieser Frage hängt das Verhältnis von Grundwerten und Grundrechten zusammen, das wenige Monate später Gegenstand einer an der Kath. Akademie Hamburg gehaltenen Reihe von Vorträgen war. Gerade nach diesen Hamburger Vorträgen und der an sie anknüpfenden öffentlichen, insbesondere vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken weitergeführten Diskussion ist es von hohem Interesse nachzulesen, was diesbezüglich in Essen bereits vorweggenommen worden war. – Wie üblich waren drei Referenten aufgeboten: ein Theologe (K. Lehmann), ein staatsrechtlich engagierter Philosoph (W. Kluxen) und ein Jurist (J. Isensee); die Aussprache leitete wie gewohnt der Staatskirchenrechtler U. Scheuner in seiner überlegenen Weise. Jeder Referent faßte sein Referat in einer Reihe von „Leitsätzen“ zusammen; das kam nicht nur der Aussprache zustatten, sondern erleichtert es auch dem Leser, sich in den manchmal schwierigen Gedankengängen zurechtzufinden. – *K. Lehmann* (9–29) geht von der Sinnkrise der heutigen Gesellschaft aus, von der Not, wenig-

stens einen Fundamentalconsensus zu retten, und fragt, was die Kirche an Grundwerten in Gesellschaft und Staat einbringen kann und wie sie das anzustellen hätte. Nach seinen Leitsätzen (30–33) ließe sich leicht ein Lehrbuch oder eine Semestervorlesung aufbauen. – *W. Kluxen*, „Moralität und staatliche Normsetzung“ (57–70) macht das Verständnis unnötig schwer, indem er mit Kant und Hegel beginnt, dann aber überraschenderweise zu erkennen gibt, daß er es mit Aristoteles und Thomas von Aq. hält. Auch sein Begriff der Moralität und sein Gegensatzpaar Subjektivität und objektiv-kollektive Norm scheinen mir den Zugang zur Sache eher zu erschweren. Das wichtigste Ergebnis steht in Leitsatz 7: „In einem plural verfaßten Ethos stellt der Staat durch seine Normsetzung die einzige, alle Bürger faktisch in eine Ordnung bringende Instanz dar; insofern gewinnt er eine wichtige, wenn nicht ausschlaggebende Rolle für das Gesamthethos der Gesellschaft“ (71/72). – *J. Isensee* (92–120) behandelt als Jurist das Verhältnis von demokratischem Rechtsstaat und staatsfreier Ethik. Sein Referat ist das längste von allen; um so dankenswerter ist die ihm vorangestellte, gut gegliederte Inhaltsübersicht. Festgehalten zu werden verdient der schöne Satz, in dem das Referat ausklingt: „Die Ethik hat vom demokratischen Rechtsstaat wenig zu erhoffen; der demokratische Rechtsstaat hat mit dem Ethos seiner Bürger alles zu verlieren“ (118). – Alle bisher in Essen behandelten Themen sind von dauernder Aktualität; die Drucklegung sollte erheblich beschleunigt werden.

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

Puza, Richard, Res iudicata. Rechtskraft und fehlerhaftes Urteil in den Decisionen der Römischen Rota (Grazer Rechts- und Staatswissenschaftliche Studien, Bd. 29). Gr. 8^o (147 S.) Graz 1973, Leykam-Verlag. – Der Verf. wendet sich mit seiner Veröffentlichung vorab an den Kirchenrechtshistoriker und den mit verfahrensrechtlichen Aufgaben betrauten Kirchenrechtler. Er behandelt die Decisionen der Römischen Rota unter der monographischen Rücksicht „Res iudicata“. Vom materiellen Quellenmaterial her wird das Thema auf die Zeitspanne 16. und 17. Jh. eingegrenzt. Dabei machen die Verweisungen auf das 14. Jh. allerdings zahlreiche Rückgriffe auf dieses notwendig. Auf Quellen und Fundorte ist, im Vorwort verständlich, nur allgemein hingewiesen. Doch macht die Einleitung (I.) schon deutlich, daß das umfangreiche Quellenmaterial bündig systematisiert ist: Die Geschichte der Rota Romana und die grundlegenden Gesichtspunkte des Problems der Res iudicata sind kurz skizziert; Anmerkungshinweise auf kompetente Autoren vermitteln erweiterungsfähige Begründungen. Für die Abschnitte II. bis V. gilt das gleiche: Prozeßstadium Res iudicata (appellatio, conformitas und Verbot der dritten Appellation [II.]); Sententiae, quae numquam transeunt in rem iudicatam (nullitas, iniustitia, sententia nulla, sententia iniusta, sententia notorie iniusta, sententia in matrimonialibus [Status-Sachen], sententia lata ex consilio iuris peritorum [III.]); Rechtswirkung der res iudicata (allgemein, res iudicata pro veritate accipitur, exceptio litis finitae, exceptio rei iudicatae, praesumptio iuris [et de iure], res iudicata facit ius quoad omnes, parata executio, sententia quae numquam transit in rem iudicatam hinsichtlich ihrer Effizienz [IV.]); Remedia contra rem iudicatam et sententiam quae numquam transit in rem iudicatam (remedium nullitatis, manutentio, restitutio in integrum, Einrede im Exekutionsverfahren [V.]). Der Abschnitt VI. bringt Schlußbemerkungen und Ergebnisse der Untersuchung. Ein alphabetisches Verzeichnis – Quellen-, Literatur- und Abkürzungsverzeichnis in einem – geht der Einleitung voraus. Wären Archivalien, Quellen und die Publikationen der literarischen Gattung voneinander getrennt worden, hätte der Rez. die Gewichte kategorial besser verteilt. So aber entsteht aufgrund dieses Verzeichnisses zunächst leicht der Eindruck, daß bspw. nur die Decisiones und die Sententiae aus dem Fundus der Rota im Vatikanischen Geheimarchiv behandelt und ausgewertet würden. Jedoch ist man dann um so angenehmer überrascht zu sehen, daß es im Text durch präzise Verweise auf gediegene Forschungsarbeiten gelungen ist, auf engstem Raum das Problem der Rechtskraft und fehlerhaften Urteils in der Rotajudikatur umfassend darzustellen. Die übrigen zwölf großen Abteilungen des Rota-Fundus enthalten vielleicht noch wichtige Einzelheiten zum Thema „Res iudicata“. Doch hat P. in seiner vorliegenden Untersuchung den entscheidenden Schritt vorangetan. Seine Arbeit ist von einem Namen- und Sachregister – ebenfalls kombiniert – abgeschlossen. Als Beitrag zur Geschichte der Rota Romana in der Zeit ihrer Blüte und in der Periode der Einschränkung ihrer Kompetenzen im Zug der Kurienreform Sixtus' V.

ist diese Veröffentlichung dankbar zu begrüßen. Im hier vorgegebenen Rahmen kann ihre Bedeutung für die kirchenrechtsgeschichtliche Forschungsaufgabe nur kurz und vergleichsweise bestimmt werden: Gleichzeitig etwa mit „Res iudicata“ erschienen im „Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte“ (Hrsg. *H. Coing*), Bd. I: Mittelalter 1100–1500, von *K. W. Nörr* „Die Literatur zum gemeinen Zivilprozeß“ (383–397); von *W. Trusen* „Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche“ (467–504) und von *G. Dolezalek – K. W. Nörr* „Die Rechtsprechungssammlungen der mittelalterlichen Rota“ (849–856). „Die handschriftliche Verbreitung von Rechtsprechungssammlungen der Rota“ ist von *G. Dolezalek* zusammengefaßt und in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung 58 (1972) 1–106 veröffentlicht worden. Rechtsgeschichtliche Forschung wird beim Einzelproblem kaum den systematischen Zusammenhang außer acht lassen können. Sie darf füglich auch bei der Frage nach der *Res iudicata* im Sinn des Verf. dem heute geltenden Recht je nach Anlaß Aufmerksamkeit schenken. Paul VI. hat in der apostolischen Konstitution „*Regimini Ecclesiae Universae*“ vom 15. 8. 1967 grundlegende Normen für die Erneuerung der Römischen Kurie aufgestellt. In ihnen erfährt die *Sacra Romana Rota* insbes. eine Erweiterung ihrer Kompetenz auf alle Ehenichtigkeitsfälle (AAS 59, 1967, 922; Nr. 109–110). „*Causas matrimoniales*“ (*litterae apostolicae motu proprio datae*) vom 28. 3. 1971 enthält die Normen der erneuerten kirchlichen Ehegerichtsbarkeit und die besonderer eherechtlicher Verfahren (AAS 63, 1971, 441–446. – „*Cum matrimonialium*“, ebd. 65, 1973, 577–581, enthält die diesbezüglichen Regelungen für die Ostkirche). Die nunmehr erfolgte Neubegrenzung der Kompetenzen zwischen Tribunalen und Dikasterien legt manchen Vergleich mit den Ergebnissen der Untersuchungen *P.s* nahe, der anhand der von *Heribert Schmitz* in der Trierer Reihe „*Nachkonziliare Dokumentation*“ kommentierten Texte jeweils leicht vollziehbar ist. – Es sei abschließend gestattet, noch auf eine Besprechung von *Dr. J.-M. Scholz* zu verweisen, weil diese sich an neuere methodologische Ansätze anlehnt: *Richard Puza, Res iudicata*, in: „*Studi Senesi*“ 58 (1976) 524–529.

Quellen und Literatur zu Urteil und Entscheidung der Rotajudikatur des Kirchenstaats im 16. und 17. Jh. sind im Zusammenhang der Rechtsprechungs- und Konsiliensammlungen von *M. Ascherie* im oben erwähnten Handbuch (2/2 [1976] 1134–1140; *passim*) behandelt.

F. O. Busch, S. J.