

1. Heilige Schrift und Umwelt. Patristik

Zeller, Dieter, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern (forschung zur bibel, 17). Gr. 8° (224 S.) Würzburg 1977, Echter. – Es gibt Themen neutestamentlicher Theologie, bei denen sich die Forschung festgefahren zu haben scheint. Nicht selten liegt der geringe Fortschritt der Erkenntnis am Mangel der Methode. Ein klassisches Beispiel solcher festgelegten Fronten ist die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis der „Ethik Jesu“ zu seiner prophetischen Botschaft vom kommenden Reich Gottes. Zumeist werden hier die Antworten stark von systematischen Gesichtspunkten aus bestimmt. Z., von Haus aus Neutestamentler, doch derzeit Assistent am Alttestamentlichen Seminar von Prof. Deissler in Freiburg i. Brsg., möchte durch einen neuen Ansatzpunkt wieder Bewegung in die festgefahrenen Fronten bringen. Der neue Gesichtspunkt – zu dem es freilich Vorläufer gibt – liegt im Ausgang von einer literarischen Gattung, nämlich der des „weisheitlichen Mahnspruchs“ bei den Synoptikern und näherhin in der Verkündigung Jesu, soweit sie sich aus dem Spruchgut der synoptischen Evangelien mehr oder weniger hypothetisch rekonstruieren läßt. Der „hermeneutische Zirkel“ ist hier unvermeidlich, aber bekanntlich ist es ja nicht die Frage, wie man aus ihm heraus, sondern wie man in ihn recht hineinkommt. Z. gewinnt die Gattung des „weisheitlichen Mahnspruchs“ nicht direkt aus den syn. Evangelien selber, sondern geht von einer Urform im AT, namentlich in Kap. 10–29 im Buch der Sprüche, aus, wobei ihm seine Kompetenz in alttestamentlicher Exegese zugute kommt. Charakteristisch ist für den weisheitlichen Mahnspruch formal der volitive Modus (Imperativ, Vetitiv, Prohibitiv), durchweg in der 2. Person, zumeist im Singular, dazu inhaltlich, da er „auf eine vernünftige Aneignung des allgemein-menschlichen Ethos zielt“ (48). Freilich muß eine Begründung nicht notwendigerweise ausdrücklich gegeben werden, wie die „Form und Geschichte des weisheitlichen Mahnspruchs“ (*Teil I*) zeigt. In den Pirqê Abōt etwa kann die ausdrückliche Begründung häufiger fehlen. Weitere Belege für die „Form“ (die geläufigere heutige Terminologie wäre „Gattung“) finden sich in der rabbinischen Literatur nur in den Nebenzweigen der Tradition wie den *Abōt R. Natan* oder dem *Dārāk Arās zuta*, dann aber in Abschiedsreden und Testamenten der zwischentestamentarischen Literatur – hier freilich zu größeren Komplexen ausgebaut – sowie in Texten der jüdisch-hellenistischen Literatur wie *Menander* und *Ps.-Phokylides*.

Nach der Erarbeitung der Eigenart der Gattung nach Form und Inhalt kann sich Z. im 2. *Teil* seiner Arbeit dem „synoptischen Befund“ zuwenden. Zunächst gilt es, die „weisheitlichen Mahnsprüche“ bei den Syn. einerseits von „Sätze(n), die nicht Spruchcharakter haben“ (51 f.), andererseits von „Imperative(n) in nicht-weisheitlichen Gattungen“ (53) abzuheben. Zu letzteren zählen „prophetische Worte“, „apokalyptische Paränese“ und „Gesetzesentscheidungen“ (ebd.). Übrig bleibt dann „der synoptische Bestand an weisheitlichen Mahnsprüchen“ (54–143), auf dem das Hauptgewicht der Untersuchung liegt. Z. teilt die zu untersuchenden Sprüche ein in „A) Verhaltensmaßregeln für typische Situationen des Einzelnen“ (55–77) und „B) An eine Mehrzahl gerichtete Weisungen“ (77–143). Hierbei gibt es die erste Überraschung: Charakteristisch für die Verkündigung Jesu scheint nicht der an den einzelnen gerichtete, sondern der auf eine Mehrheit ausgerichtete Mahnspruch zu sein. Die meisten Mahnsprüche an einzelne sind traditionell geprägt, und nur wenige meint Z. für Jesus selber in Anspruch nehmen zu können. Das ist anders bei der zweiten Gruppe. Formal sind die Mahnsprüche hier durch den vorherrschenden absoluten Anfang (ohne einleitenden Konditionalsatz oder einleitende Partizipialkonstruktion), dafür aber durch die vorwiegend explizit

folgende Begründung gekennzeichnet. Inhaltlich überwiegt die Nähe zur alttestamentlich-frühjüdischen Weisheit, seltener die Nähe zur Apokalyptik oder der frühjüdischen Martyriumssparänese.

Die im 2. Teil vorgelegte Analyse erlaubt im abschließenden 3. Teil eine „Synthetische Auswertung“ (147–199). Voran stehen „Die weisheitlichen Mahnsprüche in der Verkündigung Jesu“ (147–184). Gliedert man die Mahnsprüche nach dem geläufigen Schema der Verpflichtungen des Menschen gegen sich selbst, gegen den Nächsten und unmittelbar gegenüber Gott, so fällt auf, daß das Schwergewicht der Mahnworte Jesu bei den Verpflichtungen gegenüber dem Nächsten liegt. Selbstzucht, die Tugenden des Maßhaltens, sonst ausführlicher Stoff in der weisheitlichen Unterweisung, spielen kaum eine Rolle, auch der familiäre Bereich fällt aus. Was schwerer wiegt: Jesus scheint auch keine Anweisungen zum Verhalten im Bereich der Gesellschaft zu erteilen, so sehr dies auch in aktuellen Diskussionen willkommen wäre. Gegenüber dem Judentum, etwa Sirach, fällt auf, daß das Gesetz kein Thema der weisheitlichen Mahnung Jesu ist (eine eigentliche „Thoraverschärfung“ erscheint erst in der sekundären Rahmung bei Mt). Auf der anderen Seite geht Jesus aber in der Radikalität (Abschneiden von Hand, Fuß, Auge!) über die übliche weisheitliche Mahnung hinaus. Hinter seiner Forderung steckt weder die Autorität des Gesetzes noch die von urchristlichen Gemeindepredigern, wie S. Schulz vor allem aus dem einleitenden „ich sage euch“ herauslesen wollte, doch ist seine Forderung mehr als ein „weisheitlicher Rat“ (W. Zimmerli), nämlich wirklich Gebot (159). In den Gebotsbegründungen überwiegt der Hinweis auf das (eigentliche) Leben, das es zu gewinnen oder zu erhalten gilt, doch tritt daneben auch der Hinweis auf die Schöpfung einerseits, das Gericht andererseits (vgl. 162). Als Adressaten der Mahnsprüche denkt sich Z. mit anderen Autoren Anhänger Jesu im weiteren Sinne, die zwar nicht zur engsten Gefolgschaft Jesu zählen, aber doch wenigstens zeitweise mit ihm ziehen (vgl. 172). Die Funktion der Sprüche wäre dann eine komplementäre: Ergänzung der prophetischen Botschaft Jesu vom Reich durch Belehrung vor allem über das zwischenmenschliche Verhalten im Gefolge Jesu (vgl. 177–179). Dabei wird sichtbar, daß es in der Botschaft Jesu wirklich um den Menschen geht!

Im „Vorfeld der Synoptiker“ ergeben sich Akzentverschiebungen: formal fällt der häufigere Imperativ Singular auf: die Mahnung wendet sich nun wieder vornehmlich an den einzelnen. Inhaltlich bleibt es bei dem geringen Interesse an Selbsterziehung und -zucht. Freilich treten neben die häufigen traditionellen Forderungen auch neue, namentlich solche bezüglich des Verhaltens in der Gemeinde sowie als Leiter von Gemeinde. Auch die Vorbereitung auf das Martyrium kommt nun explizit in den Blick. Daneben treten auch Anweisungen für urchristliche Missionare (187 f.). In den Begründungen fällt einerseits die „Generalisierung“ (188), andererseits die „Herausstellung des eschatologischen Lohns“ (189) auf. Im übrigen sind die unterschiedlichen Überlieferungstendenzen der vorsynoptischen Stoffe zu beachten, die sich hier bestätigen. Namentlich bei Mt ist man geneigt, an eine Weisheitsschule zu denken. Als Tradenten der weisheitlichen Mahnsprüche kommen Apostel und Lehrer (namentlich in der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde), christliche Schriftgelehrte (bei Mt) sowie missionarische Prediger (Q – nicht „Propheten“, gegen Schulz!) in Frage. Freilich gilt: „Die Tendenzen, die sich in der vorsynoptischen Tradition von Weisheitsmahnung abzeichnen, sind nicht leicht unter einen Hut zu bringen“! (198). Doch scheint ihre schwerste Funktion eben die der Ergänzung der Basileia-Botschaft Jesu für den weiteren Kreis seiner Nachfolger zu sein (199). –

Naturgemäß wird der letzte Teil der Studie Z.s der hypothetischste bleiben. Zu ungeklärt ist noch Umfang, Eigenart und „Sitz im Leben“ der authentischen Verkündigung Jesu wie der ersten Gemeinden. Wenn hier jedoch nur fundierte Einzelstudien weiterhelfen, hat Z. das Verdienst, einen wichtigen Schritt weitergeführt zu haben. Das „weisheitliche Element“ der Verkündigung Jesu profiliert sich deutlicher, in Abhebung einerseits vom eschatologischen Heils- und Bußberuf, andererseits von der Gesetzesinterpretation. Die weisheitlichen Mahnsprüche dürften in Zukunft in den „Formgeschichten der Evangelien“ einen breiteren eigenen Raum beanspruchen. Die Sekundärliteratur ist dabei von Z. ebenso kenntnisreich

verarbeitet wie die Primärquellen aus dem weiteren Bereich der Umwelt des Neuen Testaments. – Der Stil der Studie ist anspruchsvoll. Verweise werden vorwiegend nur mit Stellenangabe ohne inhaltliche Hilfen gegeben, so daß eine dem Verf. vergleichbare Beherrschung des Stoffes vorausgesetzt wird, die nur wenige Leser besitzen werden. Kleine Inkonsistenzen begegnen in der Terminologie, so, wenn – wie schon erwähnt – häufiger der Ausdruck „Form“ für das heute geäußere, auch von Z. gebrauchte Wort „Gattung“ gewählt wird. Sigel für Satzarten werden vor allem dem Literaturwissenschaftler vertraut sein (hier verrät sich der Einfluß der von W. Groß vermittelten Münchner Richter-Schule). Alles in allem wird die vorgelegte Habilitationsschrift von Z. dem, der sie sich gründlich erarbeitet, eine Quelle reichen Erkenntniszuwachses im Gebiet der synoptischen Spruchüberlieferung bedeuten. J. Beutler, S. J.

Chabrol, Claude / Marin, Louis (Hrsg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel. Deutsch v. Karl H. Neufeld. 8° (211 S.) München 1973, Kösel. – Dieses Buch stellt einen Versuch dar, die strukturelle Analyse biblischer Texte praktisch vorzuführen und zugleich die Diskussion der Beteiligten über ihr Vorgehen mit einzufangen. Der im französischen Raum wachsende „Strukturalismus“ ist zwar in sich vielschichtig, aber es zeichnen sich Gemeinsamkeiten der Methode und schließlich auch der Bezeichnungen ab. Die große Zahl der Bibelausleger, welche nicht in Verbindung mit dieser Art von Bemühung um die Sprache aufgewachsen sind, fragt immer wieder nach der inneren Vereinbarkeit der „linguistischen“ Methoden mit historischer Forschung und sie fragt auch nach dem praktischen Nutzen für die Auslegung der Texte. In diesem Band werden einige erzählende Texte der Bibel nach strukturaler Analyse ausgewertet, und es werden Kurzberichte über solche Untersuchungen gegeben. E. E. Leach betrachtet „die Genesis als Mythos“. G. Vuillod beschreibt Übungen an der Erzählung von den Blindenheilungen Jesu. L. Marin versucht eine Strukturanalyse am Text von den Frauen am Grabe sowie Jesu vor Pilatus. C. Chabrol beschreibt die Struktur des Passionsberichts mit Blick auf „Ausweitungen“ in der Erzählung von Petrus und Kornelius (Apg 10). Schließlich bringt E. Haulotte Überlegungen zum Problem der „Schrift“, welche Texte verschiedener Zeiten und Absichten zusammenfaßt und neuen Lesern vorlegt.

Dem Exegeten, welcher sich im deutschen Sprachraum linguistischen Methoden stellt, werden die synchronischen Arbeitsschritte weniger Schwierigkeiten bereiten. Die eigentlichen Probleme ergeben sich bei der Auslegung des Textes der Bibel im Bezug auf die von diesem Buch als historisches Dokument selbst geforderten Bedingungen und im Zusammenhang mit der von ihm strukturierten Gemeinschaft. Der vorliegende Band nennt solche Schwierigkeiten und zugleich die Grenzen der Lösungen, die bis jetzt versucht werden. Gerade dadurch ist er sehr lehrreich und nützlich. Die innerhalb des Buches zwischen den Gesprächspartnern spielenden Verschiedenheiten der Standpunkte scheinen nicht so groß wie auf Tagungen ähnlicher Art in anderen Ländern. Da die Kommunikation zwischen den Teilnehmern ganz wesentlich von der gesprochenen Sprache abhängt, stellte die Übersetzung ein besonders heikles Problem dar. Es ist hier glänzend gelöst.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 24. De Specialibus Legibus I et II. Introduction, texte, traduction et notes par Suzanne Daniel. Kl. 8° (LXVIII u. 395 S.) Paris 1975, du Cerf. – Philon galt bisher nicht als sehr zuverlässiger Zeuge für die jüdische Gesetzespraxis. Erstens habe er nicht in Palästina, sondern im fernen Ägypten gelebt, und zweitens habe er hauptsächlich in der Schrift „De specialibus legibus“ – so Isaac Heinemann – nur seine eigene, sehr persönliche, man könnte sagen „akademische“ Version des Gesetzes niedergelegt. Mme Daniel stimmt dieser Einschätzung Philos nicht zu. Selber Jüdin und vollständig vertraut mit Talmud und Mischna versucht die Spezialistin der Septuaginta, über deren Opferterminologie sie ein Buch geschrieben hat, zu zeigen, daß Philo sehr wohl mit den Jerusalemer Verhältnissen, in Sonderheit mit den Opferbräuchen im Tempel, vertraut war. Ja, Philo hat sogar Bräuche gekannt, die, als der Talmud verfaßt wurde, schon verschwunden waren. Die Verf. stützt sich für

diese Behauptung auf Flavius Josephus und dessen Übereinstimmung mit Philo. De spec. leg. gehört bekanntlich zu der Gruppe von Schriften des Philo, in denen er seine wortwörtliche Auslegung der Bücher Mose vorlegt. Er versucht hier die Unzahl der positiven und negativen Gebote so zu interpretieren, daß sie in das Schema der 10 Gebote hineinpassen. Nur an zwei Stellen wird bei der Auslegung allegorisiert (I, 287–288 und 290). Ausführlich geht Philo auf längere Passagen aus den Büchern Leviticus und Numeri ein, so auf Lev 21–22 in I, 101–103, Num 28–29 in I, 169–193, Lev 1–5 in I, 194–238. Ab und zu ist Mme Daniel ein wenig ungenau in der präzisen Angabe der besprochenen Texte. So hätte man in I, 274 z. B. einen Verweis auf Ex 27, 1–8 und Ex 30, 1–10 erwartet, den man auch bei Colson findet. Wünschenswert wären vielleicht auch Hinweise auf andere biblische Bücher gewesen. So könnte man I, 271 als Parallele Ps 40, 7–11; 51, 18–19; 69, 31–32, und vor allem Ps 50, 7–15 angeben. Auch wäre ein Register für die Bibelstellen hilfreich gewesen. – Was bei Philo selber auffällt, ist die starke Bindung an den Text der LXX. Die These, daß Philo kein Hebräisch gekannt habe, scheint sich hier zu bestätigen. Bis auf Kleinigkeiten ist Philo von der LXX abhängig, z. B. bei bestimmten Redewendungen und Zusätzen, die man nur dort findet (I, 74, 110, 115, 175, 199, 311, 318, 326). Nur an einer Stelle hält sich Philo an den masoretischen Text, und dort spielt wahrscheinlich seine persönliche Beobachtung eine Rolle (I, 185). – Mme Daniels Übersetzung ist, obwohl frei, zutreffend, kann aber freilich den griechischen Urtext nicht ersetzen.

J. van Banning, S. J.

Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn u. a.: Bd. VIII; Günther Mayer: Index Philoneus. 8° (312 S.) Berlin–New York 1974, de Gruyter. – Eine deutsche Übersetzung der Werke Philos wurde schon vor dem Zweiten Weltkrieg begonnen, ist aber noch nicht ganz fertiggestellt. Ein siebter Band mit den restlichen Werken Philos wurde erst i. J. 1964 bei de Gruyter in Berlin herausgegeben. Darin befindet sich auch ein Sachweiser zu Philo. Jetzt erschien als achter Band dieser Reihe noch ein „Index“. Es ist nicht das erste derartige Werk über Philo, denn schon H. Leisegang gab als 7. Teil der textkritischen Edition von Cohn-Wendland eine Konkordanz heraus. Bereits der 1. Teil der neueren französischen Übersetzung gab aber an, daß eine Verbesserung dieser Konkordanz erwünscht wäre (De Opificio Mundi, texte, traduction et notes par R. Arnaldez, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 1. (Paris 1961, S. 8 Anm. 1). – Wie der Titel schon besagt, haben wir es hier jedoch nicht mit einer Konkordanz im eigentlichen Sinne zu tun sondern nur mit einem Index. Was heißt das? Es bedeutet, daß, wer z. B. unter φύσις nachsieht, vier Spalten mit hunderten von Stellenangaben ohne jede Gliederung und Ordnung findet, während Leisegang die Stellen unter den verschiedenen Bedeutungen des Wortes eingeordnet hatte. Noch auf einen weiteren Punkt ist aufmerksam zu machen: es wurde nicht das Gesamtwerk Philos berücksichtigt. G. Mayer bearbeitete 39 Bücher Philos, es fehlen jedoch gänzlich die griechischen Fragmente der beiden Werke „De Providentia“ und der beiden Bücher „Quaestiones in Genesim“ und „... in Exodum“. Für letztere Fragmente siehe die Philo-Ausgabe in „The Loeb classical Library“, Supl. II von Ralph Marcus.

J. van Banning, S. J.

Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques. I: Introduction et texte critique par D. J. Harrington, traduction par J. Cazeaux. II: Introduction littéraire, commentaire et index par C. Perrot et P.-M. Bogaert avec la collaboration de D. J. Harrington (SC 229–230). 8° (392 u. 334 S.). Paris 1976, du Cerf. – Mit der vorliegenden Ausgabe liegt nun ein wohl für längere Zeit gültiger Text des pseudophilonischen *Liber Antiquitatum Biblicarum* (LAB) vor. Die Erstausgabe von Johannes Sichardus, Basel 1527, hatte nur auf zwei Manuskripten gefußt, von denen das eine, der sog. Lorschener Kodex, verschwunden ist. Noch P. Riessler greift in seiner deutschen Übersetzung von 1928 auf diese Erstausgabe zurück. M. R. James ging in seiner englischen Übersetzung 1917 von drei vollständigen und drei unvollständigen Manuskripten aus, G. Kisch konnte diese Textbasis in seiner Ausgabe von 1949 nur unwesentlich verbreitern. Im Gegensatz zu Sichardus

ging er nun nicht mehr von dessen Kronzeugen, den Hss von Fulda-Cassel, Theol. 4^o, 3, und Lorsch (die derjenigen von Cassel nach Sichardus „wie ein Ei dem andern gleich“) aus, sondern vom Kodex Admont 359 (N. York). Der Text von Kisch dient dann seinerseits als Basis für die deutsche Übersetzung von Chr. Dietzfelbinger in der Reihe „Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit“ II/2 (Gütersloh 1975). Gegenüber der bisherigen Forschung kann Harrington die Textbasis nun in eindrucksvoller Weise vervollständigen: ohne den verschollenen, nur indirekt aus Sichardus erschließbaren Lorsch Kodex kennt er nicht weniger als 22 Hss, die den LAB ganz oder wenigstens teilweise enthalten und von ihm voll kollationiert sind. Als älteste Form des allein lateinisch erhaltenen Werkes ermittelt er den bei Sichardus verwendeten, von der Fulda-Casseler und der verschollenen Lorsch Handschrift bezeugten. Ihm am nächsten steht eine Textfamilie, der er den Namen Δ gibt und die durch die Hss Phillipps 461 und 391 sowie die Trierer Handschrift 117 bezeugt ist. Der von Kisch bevorzugte Kodex Admont gehört einer wesentlich späteren Textgruppe an. Glücklicherweise konnte Dietzfelbinger die von Kisch abweichenden Varianten Harringtons bereits einsehen und zitieren, so daß seine Übersetzung nun auf einer breiteren Textkenntnis beruht (vgl. Dietzfelbinger, 93 f., mit Anm. 18). – In den mittelalterlichen Hss steht der LAB fast durchweg zwischen dem Traktat *De Philone* des Hieronymus und Philos *Quaestiones et solutiones in Genesim*, die jüngst von Françoise Petit herausgegeben wurden (TU, 113 f., Berlin 1973). Die lateinische Übersetzung des LAB fußt nach Harrington auf einer griechischen, die ihrerseits auf ein hebräisches Original zurückgeht (vgl. II 75–77). Hier befindet sich H. in Übereinstimmung mit Dietzfelbinger. Der vom LAB benutzte Bibeltext ist unabhängig von der LXX, steht für Jos – 1 Sam in der Nähe von deren lukianischer Rezension und spiegelt einen vormasoretischen Urtext wohl palästinensischer Herkunft wider (vgl. II 77 f.).

Die Übersetzung von J. Cazeaux schließt sich eng an den lateinischen Text an, auch in der Wiedergabe von Eigennamen, auf die ein Index am Schluß verweist. Der Kommentar stellt das Werk in den Zusammenhang der zwischentestamentarischen Literatur und gibt reiche Literaturhinweise. Aus der Einführung ist besonders die Gattungsbestimmung durch C. Perrot hervorzuheben, der den LAB als „texte continué“ klassifiziert, also einen durchgehenden Erzählfaden heilsgeschichtlicher Art, der dem „texte expliqué“, vor allem der späteren rabbinischen Kommentare, entgegensetzt ist (II 24 ff.). Als Milieu denkt sich P. dabei die synagogale Lebenswelt von Targumisten und Homileten, zu deren Zweck der LAB als Kompendium haggadischer Traditionen, vor allem über Namen, Zahlen und Genealogien biblischer Gestalten gedacht sei (vgl. II 33 f.). Kontrovers bleiben wird vor allem die Datierung des LAB. Aufgrund des verwendeten Bibeltextes möchte Harrington das Werk vor 100 n. Chr. ansetzen, doch fragt es sich, ob nach diesem Zeitpunkt schon so rasch ein standardisierter Text in allen Gemeinden angenommen werden kann (vgl. Dietzfelbinger, 96). Auf noch größeren Widerstand wird die mögliche Datierung des Werkes durch Harrington und vor allem P.-M. Bogaert auf die Zeit vor 70 n. Chr. stoßen (vgl. II 66–74). Wenn in dem Werk Priester und Kult, vor allem das Passaopfer, zurücktreten, so wird dies von der Mehrheit der Forscher mit L. Cohn u. a. darin begründet gesehen, daß der LAB nicht nur die Zerstörung des ersten Tempels 587 v. Chr., sondern auch diejenige des zweiten 70 n. Chr. voraussetzt. Erst so wird nach Chr. Dietzfelbinger, O. H. Steck u. a. die Intention des Werkes verständlich, das Spannungsfeld von Gehorsam und Ungehorsam in der Geschichte als Hintergrund der eigenen geschichtlichen Situation aufzuzeigen. Dementsprechend werden auch nicht alle Forscher zustimmen, wenn Perrot den LAB als mit dem heutigen Schluß, d. h. der Rede Sauls vor seinem Tod, abgeschlossen ansieht (vgl. II 21 f.). Viele werden eher geneigt sein, den Erzählfaden bis zur Zerstörung des ersten Tempels 587 v. Chr. auszuziehen. Freilich ist auch das Hypothese, und den Herausgebern bleibt das Verdienst, neue Argumente für den überlieferten Abschluß wie für die Frühdatierung geliefert zu haben. Ein kleiner Schönheitsfehler der Ausgabe ist die Zitation nach Kapiteln und Zeilen durch Harrington (vgl. I 22 f.) und diejenige nach Kapiteln und Versen durch die übrigen Mitarbeiter. Ein Index der lateinischen Wörter gehört zur Wunschliste der Herausgeber selber (I 9). J. Beutler, S. J.

Maier, Johann / Schubert, Kurt, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde.* (Uni-Tb, Bd. 224). 8° (315 S.) München 1973, UTB Reinhardt. – Das Unangenehme sei gleich vorweg gesagt: Der Ernst Reinhardt Verlag hat zwei Bücher aus den Jahren 1958 und 1960, deren Rechte er besitzt, in diesem Universitätsaschenbuch mit unwesentlichen Änderungen (außer im Literaturverzeichnis) hintereinander nachgedruckt, leider ohne jeden Hinweis auf diese Tatsache. Der neue Titel mag den Eindruck erwecken, es handle sich um neue Arbeiten. Aber im ersten Teil findet sich mit derselben Seitenzählung: K. Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren* (1958), 9–141. Im zweiten Teil, 143–312, findet sich der erste Band von: J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer, Bd. I: Übersetzung* (München–Basel 1960), – abgedruckt sind die Seiten 21–190 –. Beide Bücher haben ihren großen Wert und sollten nachgedruckt werden. Bei solchen Einleitungen und Hinführungen spielt der aktuelle Informationsstand jedoch eine wichtige Rolle. Buchbesprechungen haben auf diesen Mangel des UTB hingewiesen, z. B. die *Münchener Theologische Zeitschrift* zweimal: 25 (1974) 177 f. (J. Scharbert) und 27 (1976) 104–105 (J. Gnilka); siehe auch *Journal for the Study of Judaism* 4 (1973) 198 (B. Jongeling). Das UTB wird aber weiter gekauft, besonders von Studienanfängern und interessierten Laien. Deshalb sei diese Besprechung geschrieben mit der Bitte, daß wenigstens in Handreichungen für Studenten, etwa in: *Studium: Theologie. Ein evangelisch-katholisches Literaturverzeichnis*, Hrsg. Gerd Mohn, Neukirchener Verlag, Patmos Verlag (WS 1977/78 Seite 46), auf den Charakter des Nachdrucks hingewiesen werde. Wer sich ein Urteil bilden will, sollte auch die zahlreichen Rezensionen von damals beachten.

Natürlich ist es gut, daß diese Bücher nun vom Oktavformat in das handlichere Taschenbuchformat in einen Band zusammengezogen wurden. Seinerzeit war die Vorlesung von Prof. Schubert „im Sommersemester 1957 an der Philosophischen Fakultät der Universität Wien für Hörer aller Fakultäten“ (Vorwort von 1958) hoch geschätzt worden. Das Buch mit seinen abgewogenen Urteilen bot in gemeinverständlicher Sprache ein notwendiges Gegengewicht gegen übertriebene Auswertungen der Qumranschriften. Die schöne, textgerechte Übersetzung fand große Zustimmung. Sie vermag auch den des Hebräischen nicht kundigen Leser in den Geist von „Qumran“ einzuführen. – Wegen der praktischen Bedeutung seien einige, längst bekannte Bemerkungen hier wiederholt. Es fehlen also in Übersetzung und Auswertung, auch als Hinweis, die seither veröffentlichten, mit einigen Ausnahmen bruchstückhaften Texte aus Höhle 2–6 und 11, sowie die Texte von Murabaat und Masada. Die auf S. 15 genannten Kupferrollen (3 Q 15) sind seit 1962 publiziert. Die Tempelrolle wird jetzt zugänglich. Auch die biblischen Texte lassen Schlüsse auf Geistesart und Theologie der Menschen von Qumran zu. Wer die Übersetzung benutzt, wird gern auch nach dem Anmerkungsband von J. Maier fragen.

Der erste Teil dieses UTB enthält in 5 kurzen Kapiteln die „Realia“ über Qumran und die Schriften (9–30), es folgen zwei Kapitel geschichtlicher Art („Vorgänger“ und „Entstehung“). Die Beziehung zu den Pharisäern („Die Pharisäer trennten sich also von den priesterlichen Gesetzesfanatikern von Qumran...“ S. 38) wird im neueren Büchlein von K. Schubert, *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit* (SBS 43, 1970), klar verständlich dargelegt. Einen wichtigen Vorzug des Buches macht die Skizze eines „Lebensbildes“ und der Lehren von Qumran in Kap. VIII–X aus (41–72). Obwohl zu vielen Einzelzügen andere Auffassungen vertreten werden, haben mehrere Forscher ihm im großen und ganzen zugestimmt. Der Leser muß sich nur erinnern, daß dieses in gefälliger, gleichmäßiger Sprache dargebotene Gesamtbild aus verschiedenen gut begründbaren Hypothesen zusammengesetzt ist. Es gibt gute Monographien zu wichtigen dort behandelten Themen, z. B. in der Reihe „Studien zur Umwelt des Neuen Testaments“ (Göttingen), um gleich eine größere Zahl zu nennen. – Der Exeget stellt fest, daß der in Kap. XI (106–137) angestellte Überblick eines Vergleichs mit dem NT und Christentum an vielen Stellen heute weiter entwickelt werden sollte. Zu den neutestamentlichen Schriften sind die neueren Arbeiten heranzuziehen. Kap. IX mit besonderer Berücksichtigung der Endzeiterwartung

und der apokalyptischen Strömungen (73–99) und Kap. XII über den Vergleich mit dem Rabbinismus (137–141) sind instruktiv. Sie ließen sich heute erweitern. – In allen vergleichenden Kapiteln zeigen sich die Schwierigkeiten der historischen und literaturwissenschaftlichen Methoden. Eine Zusammenarbeit zwischen „Religionswissenschaft“ und „Exegese“ ist dringend vonnöten. Letztlich handelt es sich um Teilschritte derselben Wissenschaft, die in Entsprechung angewandt, zur immer besseren Auslegung der Textzeugnisse dieser verschiedenen Gemeinschaften führen. – Es ist nun zu berücksichtigen, daß der Informationsstand mancher Leser, die zu diesem Taschenbuch greifen, eher der oben skizzierten Situation entspricht. So kann es sein, daß dieses Buch für sie gerade die richtige Hinführung zu Qumran bietet. Die sehr kurze Bibliographie am Schluß des Bändchens kann weiterleiten. Wie man es auch betrachtet, der Hinweis, daß dieses Buch Nachdrucke enthält, ist notwendig. Gerade dann kann es eine gute Einführung in den Geist der Schriftrollen darstellen.

F. Lentzen-Deis, S. J.

Wendelini Steinbach, Opera exegetica quae supersunt omnia. Vol. I, Commentarius in epistolam S. Pauli ad Galatas, edidit *Helmut Feld* (VIEG, 81), 8° (LXIII u. 342 S.) Wiesbaden 1976, Steiner. – *F. Mussner* zählt in seinem Kommentar zum Galaterbrief (1974) nicht weniger als 177 mittelalterliche Kommentare dieses Paulusbriefes auf, die er im Anschluß an *F. Stegmüllers* Repertorium Biblicum Medii Aevi (I–VII, Madrid 1950–1962) zusammenstellt. Von den 140 namentlich erhaltenen Kommentaren dieses Briefes waren und sind weniger als 30 gedruckt ediert, von den 37 anonymen nur zwei. Dabei gehört der Hauptteil der edierten mittelalterlichen Galaterkommentare der Väterzeit, dem Früh- und Hochmittelalter an. *H. Feld* hat das Verdienst, nun einen weiteren Galaterkommentar des auslaufenden Mittelalters, den des Wendelin Steinbach aus Butzbach (1454–1519), der Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben. Der Band eröffnet eine kritische Gesamtausgabe der exegetischen Werke Steinbachs, die auf vier Bände angelegt ist. Vor allem wird innerhalb dieser Edition noch die kritische Ausgabe des gleichfalls nur in Tübingen handschriftlich erhaltenen Hebräerbriefkommentars von Steinbach erwartet, der *F.* seinerzeit als Grundlage seiner Tübinger Diss. „Martin Luthers und Wendelin Steinbachs Vorlesungen über den Hebräerbrief“ (VIEG 62, Wiesbaden 1971) gedient hatte. Der vorliegenden Edition des Galaterkommentars von Steinbach schickt *F.* eine ausführliche Einleitung voraus, in der Leben und Werk Steinbachs, die Handschrift der Vorlesungen über den Galaterbrief, Quellen, Bibliographie u. ä. vorgestellt werden (XI–LXIII). Von besonderem Wert ist hier der Abschnitt über Leben und Werk Steinbachs, in dem *F.* auf seine umfangreichen Vorarbeiten, u. a. auf seine erwähnte Diss., zurückgreifen kann. Dem Leser wird hier eine erschöpfende Übersicht über das erhaltene literarische Werk Steinbachs geboten, die bereits als Einleitung zur Gesamtausgabe der exegetischen Schriften gedacht ist und dienen kann. Der Galaterkommentar Steinbachs, der auf seine Tübinger Vorlesung 1513 zurückgeht, ist nicht zuletzt deswegen für den Exegeten wie Dogmengeschichtler interessant, weil er (als einziger erhaltener Kommentar Steinbachs zu einem authentischen Paulusbrief) die Paulus- wie Augustinusrezeption in einem Vertreter der okkarmistischen Schule und Freund sowie Herausgeber Gabriel Biels zu Beginn des 16. Jhs belegt. Der Vergleich mit Luther, den *F.* schon für die Auslegung des Hebräerbriefes durchgeführt hat, wird hier besonders reizvoll sein. Die vorliegende Edition hat alle Eigenarten der Tübinger Hs, vor allem die zahlreichen nachträglichen Streichungen im Manuskript sowie die Randglossen usw., in einem ersten Apparat sorgfältig angemerkt. Ein zweiter Apparat bringt die Belege für die Zitate Steinbachs aus Schrift und Vätern bzw. Tradition. (Für die dort und in der Einleitung verwendeten Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen hätte man sich einen Hinweis auf das verwendete Abkürzungssystem gewünscht.) Was bleibt, ist der Wunsch nach einer nunmehr möglichen theologischen Auswertung des vorliegenden Kommentars zum Galaterbrief. *F.* hat das Verdienst, hierzu eine vorzügliche Voraussetzung geschaffen zu haben.

J. Beutler, S. J.

Zañartu, Sergio, El concepto de ζωή en Ignacio de Antioquia (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, Ser. 1, Estudios, 7, Teología 1,

4). 8° (294 S.) Madrid 1977, Eapsa. – Obwohl das Wort „zoe“ nur 7mal in den Ignatianen vorkommt, sieht der Verf. – vielleicht zu recht – im „Begriff“ Leben das zentrale „Thema“ dieser Briefe, dem sich die anderen „Themen“ ein- oder unterordnen lassen. Das „Thema“ Leben und nicht das der Einheit ist der Schlüssel zum Verständnis des Ignatius (198 f.). Z. behandelt zunächst die mehr individuellen „Themen“ der Briefe im Lichte des genannten Zentralthemas: 1. Jesus Christus unser Leben, 2. Tod und Auferstehung Jesu Christi als Ursprung des Lebens, 3. Das Leben ist ursprünglicher als der Tod. Dann kommt er auf die mehr gemeinschaftsbezogenen „Themen“ zu sprechen. Unter der Überschrift „Das Leben ist Einheit“ werden „Themen“ wie Einheit der Christen, Leib Christi, Bischof und Gemeinde, Kirche und Einheit mit Gott angeschnitten. Die beiden letzten Kapitel („Einige Aspekte des Lebens der Christen“) behandeln Glaube und Liebe („ein anderes Wort für Leben“, 207), Nachahmung Christi, Schweigen und Demut, Martyrium/Fülle des Lebens, Tod und Auferstehung des Christen. Zur Behandlung dieser Fülle von „Themen“ benötigt der Verf. nicht mehr als knappe 126 Seiten, den Rest der Studie füllt eine sehr lange „historische Einleitung“ über den „Begriff des Lebens in der Bibel und in der hellenistischen Welt“ (41–109), ein Appendix über die Wörter „Leben“ und „Tod“ (255–258), ein Schlußwort und ein Epilog aus. – Die mit großer Begeisterung für den Antiochener Bischof geschriebene Dissertation liest mit Nutzen, wer unter einem leitenden Gesichtspunkt einen Durchblick durch die Vielzahl der in den Ignatianen angeklungenen „Themen“ sucht. Wer sich aber vom Titel der Studie verleiten ließ und eine Studie zum „Begriff“ Leben bei Ignatius erwartete, legt die Dissertation enttäuscht aus den Händen.

H.-J. Sieben, S. J.

Tremblay, Real, La manifestation et la vision de Dieu selon saint Irénée de Lyon (MBT, 41). Gr. 8° (186 S.) Münster 1978, Aschendorff. – Gloria enim Dei vivens homo; vita autem hominis visio Dei. H.-U. von Balthasar hat recht – ein solches Wort ist der Beweis – wenn er schreibt: „Irenäus strahlt aus allen Poren; seine Aussage stammt nicht aus gelehrtem und frommem Wissen, sondern aus einem schöpferischen Blick in die glühende innerste Mitte.“ Der zweite Teil des zitierten Satzes spricht ein zentrales Thema in der Theologie des Bischofs von Lyon an: der Mensch lebt im Maße, als er Gott schaut. Worin aber besteht diese Schau näherhin? Was heißt das überhaupt: der Mensch schaut Gott? – Der Verf. vorliegender Regensburger Doktordissertation widmet der Antwort auf diese Frage den 2. Tl. des zweiten Hauptteils seiner Arbeit (129–174). Ihren präzisen Sinn bekommt sie vom zeitgeschichtlichen Kontext her, genauer von den entsprechenden Vorstellungen der durch Irenäus bekämpften Gnosis. Deswegen untersucht T. zunächst das „Thema des ‚unsichtbaren Vaters‘ in der valentinianischen ‚Gnosis‘ (Ort und Rahmen der theologischen Reflexion des I. über die Offenbarung und die Schau Gottes)“ (50–65) und „die Schau des ‚Pro-Pater‘ und die ‚Gnosis‘ bei den Gnostikern der Schule Valentinians“ (132–137). In der Gnosis gründet die Schau in „pneumatischer Natur“. I. zeigt demgegenüber: sie hat ihren Grund in Gottes freier Gnade, die dem Menschen zuteil wird als Gabe des Sohnes (so eine Reihe von Texten des I.) bzw. die identisch ist mit dem Heiligen Geiste (so andere Texte). T. untersucht beide Textgruppen für sich („Die Schau Gottes in der Christologie/Pneumatologie“, 137–174) und zwar jeweils unterscheidend zwischen den einzelnen Phasen der Heilsgeschichte: Neuer Bund, Alter Bund, „Reich des Sohnes“ und „Reich des Vaters“. „Wenn der Mensch wachsen kann . . . bis zur Erfahrung der unmittelbaren Schau Gottes, dann verdankt er das nicht sich selbst . . . Zwischen Gott und der Kreatur gibt es einen unüberschreitbaren Abstand. Dieser Abstand bleibt für immer unüberschreitbar, wenn Gott nicht selbst, aus purer Liebe, es auf sich nimmt, das Unmögliche Wirklichkeit werden zu lassen, d. h. aus seinem ‚Gebilde‘ seinesgleichen zu machen, es irgendwie auf seine Ebene zu erhöhen. Er tut es, indem er seinen eigenen Sohn ins Fleisch schickt, was den Menschen mit der Sohnschaft und der Gabe des Geistes beschenkt“ (176). – Ebenso überzeugend wie dieser Teil der Studie erscheint uns der unmittelbar vorausgehende: die Schau Gottes durch den Menschen impliziert auf seiten Gottes ‚Offenbarung‘. Auch hier geht der Verf. methodisch richtig von der Fragestellung der von I. bekämpften Gnosis aus. Behauptet die Gnosis die absolute Verborgenheit Gottes, so ent-

wickelt I. ihr gegenüber seine Vorstellung vom Vater, der sich dem Menschen, aus Liebe, im Sohn offenbart („Die Offenbarung des Vaters und ihre Entfaltung“ und die „Offenbarung des Verbuns und ihre Entfaltung“, 66–128). Auch hier hebt T. wieder die einzelnen Phasen der Heilsgeschichte sorgfältig voneinander ab. „Der unsichtbar-transzendente Gott hat sich geoffenbart, d. h. er hat verschiedene menschliche Weisen sich zu äußern angenommen. Letztendlich konvergieren sie in einer einzigen und gehen von ihr aus: dem Fleisch des Menschen. Mit anderen Worten: das Geheimnis Gottes scheint auf im Fleisch des Menschen, der Mensch befindet sich als Mensch in Gottes Gegenwart“ (128). – Weniger überzeugend als diese beiden Abschnitte des 2. Tls fanden wir den (einleitenden) 1. Tl. („Die Gegenwart der Offenbarung und der Schau Gottes in dem Menschen und seinem Werk“, 19–47). Niemand bestreitet füglich, daß I. ein „Mann des Sehens“ war, noch daß sein Werk „lichtvoll“ ist. Aber daß diese beiden „Phänomene“ im irenäischen Gottesbild („ein Gott, der sich offenbart“) ihren Grund haben sollen, ist doch allzusehr konstruiert. Wenn man schon verknüpft und Psychologie einbringt, erscheint doch der umgekehrte Gedanke naheliegender, nämlich daß I. das Heil bei einem Gott sucht, der „sich sehen läßt“, weil der Bischof von Lyon ein Mann des Sehens ist. – Brandneues zum Thema zu sagen ist schwer, wahrscheinlich unmöglich, dazu hätte auch in der sehr sorgfältig aufgebauten Arbeit bohrender gefragt werden müssen. Dankbar ist man übrigens dem Verf., daß er I. kein neues Etikett anheftet, etwa „Theologe der Offenbarung und der Schau Gottes“. Er ist dies nämlich nicht, bez. besser: er ist dies nur unter vielem anderen auch.

H.-J. Sieben, S. J.

Hippolytus of Rome, *Contra Noëtum*. Text introduced, edited and translated by Robert Butterworth, S. J. (Heythrop Monographs, 2). 8° (III u. 155 S.). London 1977, Heythrop College. – M. Simonetti hat jüngst mit guten Gründen für eine Frühdatierung von *Contra Noëtum* (= CN) plädiert. Der Text ist demnach älter als Adv. Praxeum von Tertullian, also um das Ende des 2. oder den Anfang des 3. Jhs anzusetzen (vgl. Ricerche su Ippolito, *Studia Eph.* „Augustinianum“ 13 [Rom 1977] 126–136). Selbst wer Bedenken gegen diese Frühdatierung hat, wird den Text kaum mehr mit M. Richard ins 4. Jh. verweisen (vgl. *Dict. Spiritualité* 7 [1969] 533), sondern in jedem Fall dem 3. Jh. zuordnen. CN stellt also entweder die früheste oder eine der frühesten ausdrücklichen Behandlungen der Trinitätslehre dar. CN gilt nun praktisch seit Le Nain de Tillemont nicht als selbständiger Text sondern als Fragment anderer Werke des Hippolyt, meist als Schlußkapitel des sog. Syntagmas. An diesem seit Jahrhunderten von den Forschern festgehaltenen Vorurteil mit Macht zu rütteln, ist das Hauptverdienst vorliegender Edition. Hauptargument für die literarische Vollständigkeit und Einheit von CN ist eine minuziöse Analyse (94–118), die eine perfekt parallele Struktur des Textes freilegt: Auf die Einleitung mit einem kurzen Abriss der patristischen Häresie (1, 1–2, 8) folgt eine Widerlegung der Häresie (3, 1–8, 3), die ihrerseits die gleiche Struktur aufweist wie die anschließende positive Darlegung der Wahrheit (8, 4–16, 7): In beiden Textgruppen werden nacheinander behandelt die Präexistenz, die Inkarnation und die Einheit und Unterscheidung in Gott. Den Abschluß bildet eine peroratio (17, 1–17, 2). Von einer „composition maladroite“ (M. Richard) kann also wirklich nicht die Rede sein, aber eigentlich auch nicht von einem „style lamentable“. Letzteres ergibt sich aus einer eingehenden Stilanalyse (118–141). B. zeigt, wie uns scheint überzeugend, daß wir es bei CN mit typischem Diatribenstil zu tun haben. Mit dem Hinweis auf diesen Diatribenstil sucht der Herausgeber auch den zugegebenermaßen abrupten Anfang der Homilie zu erklären: Das ‚heteroi tines‘ des ersten Satzes bezieht sich nicht auf „andere“ schon vorher behandelte Häretiker, wie die Forschung bisher einstimmig annahm, sondern stellt zusammen mit der ‚hetera didaskalia‘ ein Wortspiel dar, für das der Autor auch sonst dem Diatribenstil entsprechend eine Vorliebe hat.

Zu übersetzen ist demgemäß nicht mit Nautin: „D'autres introduisent une autre doctrine...“, sondern: „Certain strangers are introducing a strange teaching...“ (42, 113, 129, 132). Leider ist nun B. nicht in der Lage, eine wirklich überzeugende Parallele für diese doch ungewöhnliche Übersetzung von ‚heteroi‘ beizubringen. Hier liegt denn auch, wie uns scheint, der schwache Punkt seines Plädoyers für die

Vollständigkeit von CN. Aber selbst wer die vorgeschlagene Erklärung für die „opening words“ nicht annimmt, und entsprechend nicht ganz überzeugt ist von dem nicht-fragmentarischen Charakter der Homilie, wird mit Dankbarkeit die aufgezeigte Struktur der Homilie zur Kenntnis nehmen und darin in jedem Fall ein großes Verdienst der Edition sehen. Aber auch die weiteren Vorzüge des Bändchens sollen erwähnt werden: B. legt eine Neuedition vor, die sich von der Nautinschen Ausgabe durch erheblich sparsamere Korrekturen unterscheidet. Sehr hilfreich ist ferner die übersichtliche Anordnung von Text, Übersetzung und Gliederung. Praktisch hat man auf je zwei Seiten 3 Kolonnen, zunächst auf der linken Seite eine erste Kolonne mit dem Ergebnis der Textanalyse, der Struktur des Textes, eine zweite mit der Übersetzung, dann auf der rechten Seite die dritte mit dem griechischen Text. Beigegeben sind ferner (knappe) Literaturangaben und ein „Index griechischer Wörter von allgemeinem theologischen Interesse“ (149–153).
H.-J. Sieben, S. J.

Ricerche su Ippolito (Studia Ephemeridis „Augustinianum“, 13). Gr. 8° (164 S.) Roma 1977, Institutum Patristicum „Augustinianum“. – Vorliegender Band enthält die 7 auf dem Hippolyth-Symposium im Oktober 1976 vorgetragene Referate, ergänzt durch eine Einleitung in den Forschungsstand (V. Loi), eine Art Bilanz des Kolloquiums (M. Simonetti) und die überarbeitete Fassung eines Diskussionsbeitrages von J. Frickel (Widersprüche in den Werken und in der Person des H.). Die ersten drei Beiträge des Symposiums legen die neuesten archäologischen, hagiographischen und liturgischen Erkenntnisse zum Hippolythproblem vor (M. Garducci, P. Testini, E. Follieri). Als Ergebnis darf festgehalten werden, daß der Märtyrer und Schriftsteller Hippolyth identisch sind und dies trotz der umstürzenden Forschungsergebnisse bezüglich der Hippolythstatue, die sich heute in der Vatikanischen Bibliothek befindet. Die vier folgenden Referate befassen sich mit der literarkritischen Seite des Problems. V. Loi fragt sich am Schluß einer sehr sorgfältigen und hervorragend dokumentierten Untersuchung, ob man nicht doch die Existenz zweier Schriftsteller des Namens Hippolyth annehmen müsse; bei dem einen würde es sich um einen römischen Priester und Märtyrer aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts handeln. Ihm gehörten der *Elenchus* und die diesem verwandten Schriften an. Der zweite Hippolyth wäre ein Bischof eines weiter nicht bekannten östlichen Sitzes, er wäre der Verfasser der exegetischen Schriften und des *Contra Noëtum*, seine Lebenszeit fiel in das Ende des zweiten oder an den Anfang des dritten Jahrhunderts. Der Grund für diese „Verdoppelung“ sind die Spannungen und Widersprüche innerhalb der von der *sententia communis* dem H. zugeschriebenen Werke, Widersprüche, die P. Nautin schon 1947 veranlaßt hatten, zwischen einem Hippolyth und einem Josip zu unterscheiden. Der Loi'schen Hypothese stimmt auch M. Simonetti vorsichtig zu. In seinem Schlußwort geht er auch kurz auf Argumente der Verteidiger des *einen* Hippolyth ein. Eine andere Lösung des Problems schlägt J. Frickel in seinem Beitrag vor. Nach ihm stammt der *Elenchus* und die ihm verwandten Schriften von Hippolyth; *Contra Noëtum* ist dagegen später anzusetzen und von jenem abhängig. In *Contra Noëtum* kommt der theologische Kompromiß zwischen den beiden römischen Parteien nach dem Tode des Kallistus und des Hippolyth zum Ausdruck. Frickel kündigt eine eingehende Begründung dieser sehr originellen Lösung des Hippolythproblems an. – C. Curti zeigt in seinem Beitrag, daß das zu Beginn des *Elenchus* erwähnte anti-häretische Schriftchen mit dem von Photios dem Hippolyth zugeschriebenen *Syntagma* identisch ist und zur Gruppe dieser untereinander homogenen Hippolyth-Schriften gehört. *Contra Noëtum* dagegen kommt nicht als Schlußteil des *Syntagma* in Frage. – Die inhaltliche Analyse des Hohenliedkommentars ergibt nach P. Meloni die „substantielle Konvergenz“ dieser Schrift mit den übrigen exegetischen Werken (Über den Antichrist, Danielkommentar usw.) und mit *Contra Noëtum*. – Nach M. Simonetti könnte die Aporie, daß zwei stark voneinander abweichende Auslegungen von Gen 49 unter dem Namen des Hippolyth vorliegen, durch die Zuschreibung an zwei verschiedene Hippolythe gelöst werden. Der zweite Teil seines Beitrages bringt Argumente dafür, daß *Contra Noëtum* zeitlich vor *Adversus Praxean* anzusetzen ist und Tertullian als Quelle diene. – Es besteht kein Zweifel, daß die Hippolythforschung durch diese Publikation stark bereichert wurde und

zukünftig von ihr auszugehen hat; zu bedauern ist nur, daß P. Nautin, der große Pionier auf diesem Forschungsgebiet, bez. der vorgelegten Ergebnisse nicht zu einer Stellungnahme gewonnen werden konnte. H.-J. Sieben, S. J.

Origène, Homélie sur Jérémie. Traduction par Pierre Husson (†) et Pierre Nautin. Tome II. Homélie XII-XX et Homélie latines (SC No 238). 8° (456 S.) Paris 1977, du Cerf. – Ein Jahr nach dem ersten liegt hiermit der zweite Band der Jeremiaschomilien des Origenes vor. Er enthält weitere neun griechische und zwei durch Hieronymus übersetzte Predigten, ferner zwei Fragmente aus der Philokalie. Es handelt sich nicht um einen fortlaufenden Kommentar, sondern um die Auslegung einzelner Passagen aus Jer 13–20 und 27–28. Besonders dankbar ist man dem Herausgeber für das ausführliche beigegebene Wörterverzeichnis von über 50 Seiten! Zwei Seiten Addenda und Corrigenda zum 1. Band zeugen von sorgfältiger Nacharbeit des Herausgebers. Im übrigen vgl. die Besprechung des 1. Bandes in ds. Zschr 52 (1977) 617. H.-J. Sieben, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard (Hrsg.), Psalmenkommentar aus der Katenenüberlieferung, Bd. II u. III (PTS 16 u. 19). Je Gr. 8° (XXXIII/398 S. u. X/293 S.) Berlin–New York 1977/1978, de Gruyter. – Im vorausgegangenen Jahrgang ds. Zschr 52(305–306) haben wir auf den ersten Teil der Neu-Edition des Psalterkommentars von Didymus dem Blinden aus den Katenenfragmenten aufmerksam gemacht. Der nunmehr in Bd. II vorliegende zweite Teil enthält die Katenenfragmente zu Ps 51 bis 150, insgesamt also weitere 741 Fragmente, so daß jetzt zusammen mit den im ersten Band veröffentlichten 1292 ediert sind. Der Band ist dem Andenken des großen Pioniers und Förderers von Editionen aus dem Bereich der Patristik, Marcel Richard, gewidmet. Die Einleitung beschränkt sich auf Fragen der Überlieferungsgruppen, der Lemmabezeugung, der Textgestaltung. Besonders dankbar ist der Patrologe und Dogmengeschichtler für das ausführliche Bibelstellenregister einerseits und die beiden griechischen Sachregister andererseits, in denen die für Apollinarius und Didymus besonders typischen und repräsentativen Termini aufgenommen sind. Vollständigkeit war hier selbstverständlich nicht möglich und der eine Forscher wird diesen, der andere jenen Begriff vermissen. So wäre u. E. auch MNEME THEOU ein für mönchische Geistigkeit des Didymus bezeichnender Begriff gewesen (vgl. S. 119, 23).

Bd. III liefert die kritische Rechtfertigung der beiden Kommentareditionen und legt den Grund zu weiteren geplanten. Kritisch zu rechtfertigen ist zunächst die Auswahl des Katenentyps für die Edition. In der Tat, die beiden Texteditionen enthalten die Fragmente der sog. Palästinensischen Katene, die übrigen Katenen sind lediglich kontrolliert worden. Die palästinensische Katene ist aber nur eine unter vielen anderen. – Erste Aufgabe war somit die Erstellung einer Filiation der Psalmenkatenen. Auf der Grundlage der Arbeiten von Karo/Lietzmann, Devreesse, Richard führt nun M. die verschiedenen Katenen auf 7 „Grundtypen“ zurück, die er mit den Buchstaben A bis G kennzeichnet. Nur in diesen „Grundtypen“ wurden die Kommentarwerke der betr. Autoren direkt ausgeschrieben. M. nennt sie deswegen auch „Originalkatenen“. Die übrigen Katenen sind sekundär oder sogar tertiär. Direkte Abschriften gibt es nun von diesen sog. „Grund- oder Originalkatenen“ lediglich für A, C und Teile von G. Die Autoren des Typs A (= Palästinensische Katene) sind Eusebius von Caesarea, Theodoret, Didymus der Blinde und Apollinarius von Laodicea. Zu edieren sind diejenigen Autoren, deren Kommentare nicht in direkter Überlieferung erhalten sind. Aus Typ A waren also zu edieren Didymus und Apollinarius. Aus den anderen „Originalkatenen“ bleiben zu edieren Origenes, Euseb (teilweise), Athanasius, Evagrius, Kyrill und Hesychius. M. legt die Analysen, die zu den hier skizzierten Ergebnissen führen, in den Indices zu Ps 37, 87 und 5 vor (S. 55–129). – Zweitens galt es, neben der Auswahl des Katenentyps die Fragmentensammlung als solche kritisch zu rechtfertigen. Das Problem der Edition von Fragmenten sind ja bekanntlich die Lemmata, die Zuschreibungen, die oft sehr unzuverlässig sind. Eine kritische Edition muß sich jeweils die Frage stellen lassen: sind die edierten Fragmente wirklich echt? Nun sind an sich zwei Wege der Katenedition möglich. Entweder

man ediert die ganze Katene (vgl. *M. Harl*, *La chaîne Palestinienne sur le Psaume 118*, SC 189 in der Zschr 48 [1973] 608 besprochen) – man betrachtet dabei die Katene als eine Literaturgattung, die es als solche zu würdigen gilt – oder man ediert die Fragmente nach Autoren gesondert, wie es im vorliegenden Fall geschehen ist, dann aber gehört zur kritischen Rechtfertigung hinzu, daß dem Leser der Aufbau der überlieferten Katene, hier der palästinensischen, mitgeteilt wird, damit er sich selber ein Bild über die Zuschreibungen machen kann. M. legt nun den Aufbau der palästinensischen Katene in Form eines Index vor, bei dem jeweils 5 Spalten notiert sind: 1. der kommentierte Psalmvers, 2. die Nummer der für jeden Psalm durchnummerierten Kommentarstücke, 3. das Lemma, 4. Incipit und Excipit des Fragmentes, 5. die eigene kritische Bestimmung des Autors des jeweiligen Fragmentes, ggfs. mit Angabe der Edition (meist Migne). Soweit es sich hierbei um Didymus bzw. Apollinarius handelt, geschieht dieser Verweis durch eine Nummer, die direkt auf das Fragment vorliegender Edition hinweist (S. 131–284). Nicht verständlich ist uns, warum auf S. 255 dieses Index Ps 118 überhaupt nicht genannt ist. Ein Hinweis auf SC 189/190 hätte doch in jedem Fall dem perplexen Benutzer weitergeholfen! – Dem Band ist ferner beigegeben ein Literaturverzeichnis, das alle Literatur mitteilt, „die zum Verständnis der Psalmenkatenen, ihrer Handschriften und ihrer Analysen beiträgt“ (285–287), ein Handschriftenregister (288–289), schließlich Nachträge zu Bd. I und II (290–293). Die hier kurz angedeutete kritische Rechtfertigung wird auf den S. 1–53 vorgelegt. – Alles in allem ohne Zweifel ein Meilenstein auf dem dornigen Weg der Katenenforschung und ein unentbehrliches Instrument auf einem Feld, auf dem – hoffentlich – auch inhaltliche Schätze zu bergen sein werden!

H.-J. Sieben, S. J.

Basevi, Claudio, San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento. Gr. 8° (380 S.) Pamplona 1977, Ediciones Universidad de Navarra S. A. – Ist die neuere katholische Exegese noch auf dem richtigen Weg? Darf die Heilige Schrift, also ein inspirierter Text, der historisch-kritischen Methode unterworfen werden? Muß sich Bibelauslegung nicht schon im Ansatz von Vergilexegese unterscheiden, will sie ihrem spezifischen Gegenstand, dem Wort Gottes, gerecht werden? Der Autor hat in den angedeuteten Fragen eine Position eingenommen, die von der heute vorherrschenden stark abweicht. Sein Buch präsentiert dementsprechend Augustinus als Kronzeugen gegen die historisch-kritische Exegese. Freilich kann man ihm nur zustimmen, wenn er der Meinung ist, es bedürfe einer kritischen Instanz gegen den in dieser Exegese anscheinend absolut herrschenden „Zeitgeist“, und auch darin hat er u. E. recht, wenn er meint, daß die Väter, zumal ein Mann wie Augustinus, die Richtung anzeigen, in der solche Distanz zu gewinnen ist, nämlich in der Anerkennung des Prinzips, daß Auslegung *in sinu ecclesiae* stattzufinden hat. Wer aber kann ihm noch folgen, wenn er darüber hinaus vom modernen Exegeten verlangt, konkrete Auslegungsprinzipien des Kirchenlehrers von Hippo zu übernehmen, z. B. dessen gewiß zeitbedingtes Verständnis vom „Wort Gottes“ und von Inspiration? – In den Ausführungen des Verf. über Augustins Inspirationsbegriff, dem zweiten Kapitel also, sehen wir das Kernstück der These. Hier werden außer dem Inspirationsbegriff nach den drei im Untertitel genannten Schriften die aus Augustins Verständnis der Inspiration folgenden „Konsequenzen“ behandelt: Irrtumslosigkeit, innere Harmonie, Christus und die Kirche in ihrem Verhältnis zur Hl. Schrift (141–190). Neben der Inspiration als fundamentalem, „objektiven“ Kriterium sind weiter „charakteristisch“ für eine wirkliche katholische Exegese folgende bei Augustinus anzutreffenden „subjektiven“ Elemente: der Glaube, die Liebe, die Hoffnung, die scientia, die profanen Wissenschaften und deren Nutzen für die Erschließung des „heiligen Textes“. – Der Verf. hat richtig beobachtet, daß Augustinus seine eigenen „Kriterien“ für die Interpretation der Hl. Schrift in der Auseinandersetzung mit seinen verschiedenen Gegnern gewonnen hat. Entsprechend geht er im ersten Teil des dritten Kap. zunächst auf die exegetischen Grundsätze dieser Gegner ein, bevor er im zweiten Teil Augustins „exegetische Antwort“ zur Darstellung bringt. Konkret geht es um die „katholische Gestalt der Interpretation Christi“. – Im ersten einleitenden Kapitel bringt Verf. einen kurzen

Überblick über A.'s Beschäftigung mit der Hl. Schrift um das Jahr 400, über deren „kulturelle“ Bedingtheit (Manichäismus, Neuplatonismus, Auseinandersetzung mit dem Heidentum usw.) und konkrete Gestalt. – Der Studie sind 40 Seiten Bibliographie beigegeben. Wie er selbst anmerkt, hat B. nicht alles von dieser langen Liste gelesen. Aber nicht deswegen scheint uns sein Kronzeuge wenig überzeugend, es fehlt vor allem an Verständnis für die Probleme der modernen Exegese. H.-J. Sieben, S. J

Mohrman, Christine, *Études sur le Latin des Chrétiens*, Tome IV. *Latin Chrétien et Latin Médiéval. Caractéristiques des altchristlichen Latein (Storia e letteratura 143)*. Gr. 8° (444 S.) Roma 1977, Edizioni di Storia e Letteratura. – Christine Mohrmann, die derzeitig prominenteste Vertreterin der Nimweger Schule, legt nach 12jähriger Pause mit vorliegendem Band eine weitere Sammlung von Aufsätzen vor, die sich alle mehr oder weniger mit der Erforschung des altchristlichen Lateins befassen. Die 19 Artikel und Abhandlungen sind dabei auf 5 Themenkreise verteilt. Unter der Überschrift „Allgemeine Studien zum christlichen und mittelalterlichen Latein“ erscheinen folgende 6 Aufsätze: ‚La structure du latin paléochrétien‘; ‚Latin tardif et latin médiéval‘; ‚Le Latin médiéval substrat de la culture occidentale‘; ‚L'étude du latin médiéval, passé, présent, avenir‘; ‚L'étude du grec et du latin de l'antiquité chrétienne, passé, présent, avenir‘; ‚Nach vierzig Jahren‘. Besonderes Interesse verdient dabei der letzte, bisher unveröffentlichte Beitrag (111–140). Er stellt nämlich eine Art Kommentar dar zur „Magna Charta“ der Schule von Nimwegen, d. h. zur 1933 erschienenen Schrift von J. Schrijnen „Charakteristik des Altchristlichen Latein“, die übrigens als Appendix dieser Aufsatzsammlung mitveröffentlicht wird (371–404). Die Verf. spart hier nicht mit Kritik an Einzelauffassungen des Schilhauptes – Schrijnen unterschätzte z. B. den Einfluß des Griechischen auf die entstehende christliche lateinische „Sondersprache“, er leitete auch fälschlicherweise alle sog. Christianismen aus der Bibel ab usw. –, aber was seine Grundidee angeht, nämlich die Theorie einer christlichen Sondersprache, so ist die Verf. der Ansicht, „daß die von Meillet und anderen aufgestellte Theorie der sich in der Sprache widerspiegelnden sozialen Differenziation in ihren wesentlichen Bestandteilen auch heute noch Geltung hat“ (114). Vor allem hat sich erwiesen, „daß auf diesem Gebiet noch sehr viel Arbeit zu leisten wäre, vielleicht mehr als Schrijnen ahnte oder ahnen konnte. Gerade das aber beweist, wie richtig der von ihm gezeigte Weg war“ (140). – Der zweite Themenkreis („Andauer des linguistischen Problems in der Kirche“, 143–192) enthält folgende Studien: *The ever-recurring problem of language in the Church, Sakralsprache und Umgangssprache, Linguistische Probleme bei den Kirchenvätern*. – Unter dem Titel „Semasiologische Studien“ erscheinen 3 Arbeiten im Wiederabdruck („*Tertium genus*“. *Les relations judaïsme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens; Les dénominations de l'Eglise en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens; Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique*), eine als Erstveröffentlichung. Es handelt sich um den Beitrag der Verf. zum 5. Internationalen patristischen Kongreß in Oxford (1967) mit dem Titel „*Episcopus-Speculator*“ (231–252). M. zeigt in dieser reich dokumentierten Studie, daß der Terminus *Speculator* für den Westen das ausdrückte, was das griechische ‚episkopos‘ zwar immer noch mitklingen ließ, was aber im lateinischen *episcopus* nicht mehr vernommen wurde: die wesentliche Funktion des Bischofs, die Verantwortung des „Wächters“ für die ihm anvertraute Herde (vf. Ez 3, 17–21). – Der vierte Themenkreis enthält zwei Studien zum „ältesten Monachismus“. Bei der ersten, bisher unveröffentlichten (*Résistance et assimilation du monachisme ancien à la civilisation antique, 273–291*) sieht man nicht recht, was sie in diesem, dem altchristlichen Latein gewidmeten, Sammelband zu suchen hat. Der Titel der anderen Studie lautet: *Le rôle des moines dans la transmission du patrimoine latin*. – Der 5. Themenkreis gruppiert schließlich 4 dem hl. Patrick gewidmete Studien: *The general structure of the language of Saint Patrick; Syntaxe and vocabulary; The Bible in the language of Saint Patrick; General conclusions*. – Die 5 ersten, bisher nur im Niederländischen zugänglichen Titel des ersten Themenkreises ver-

dienen nicht nur ihres Inhalts wegen Beachtung, sie rufen auch wichtige Stationen der wissenschaftlichen Karriere der Forscherin in Erinnerung. Es handelt sich um Antritts- bzw. Abschiedsvorlesungen an den Universitäten Utrecht (1938), Amsterdam (1947, 1956 und 1973) und Nimwegen (1973). Während die vierte Studie (*L'étude du latin médiéval*) zunächst einen sehr gelungenen gerafften Überblick über das Phänomen des mittelalterlichen Lateins in seiner Vielfalt bietet, dann die Frage nach der linguistischen Klassifizierung stellt, kann man im folgenden Beitrag eine Art geistlichen Testaments sehen. Bei ihrem tour d'horizon verteilt Chr. M. nicht nur Blumensträuße an die verschiedenen Forschungsrichtungen, zumal an die Adresse der Theologen, die von den neuen Disziplinen mehr erwarten als sie leisten können, stellt sie auch spitze Fragen. An den Schluß ihrer kritischen Ausstellungen setzt sie mit Bedacht ein Zitat des großen Linguisten R. Jacobson, das vor Überschätzung der Leistungen der modernen Linguistik warnt: „Certain branches (of linguistics), especially semantics, were in some respects more deeply conceived and elaborated through the Middle Ages than at present“. – Beigegeben ist dem Band außer vier Indices (zitierte Werke, Eigennamen, griechische und lateinische Wörter, Sachen) die Bibliographie Chr. Mohrmann von 1957–1976. Alles in allem, Zeugnis eines reichen Forscherlebens.

H.-J. Sieben, S. J.

Faes de Mottoni, Barbara, Il „Corpus Dionysianum“ nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900–1972 (Publicazioni del Centro di Studio per la Storia della storiografia filosofica 3). Gr. 8° (245 S.) Bologna 1977, Società ed. il Mulino. – Vorliegender, ungewöhnlich sorgfältig ausgeführter Forschungsbericht über das „Corpus Dionysianum“ im Mittelalter gliedert sich in fünf Abschnitte. Einem einführenden Kapitel zur Rezeption des Areopagiten im Westen folgt zunächst eine Übersicht über die Literatur allgemeinerer Art zum CD im Mittelalter. Ein Forschungsbericht zu folgenden Dionysiusübersetzern bzw. -kommentatoren schließt sich an: Hilduin, Johannes Skotus Eriugina, Hugo von St. Viktor, Johannes Sarracenus, Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Petrus Hispanus (Johannes XXI), Albert der Große, Thomas von Aquin. Umfangmäßig den meisten Raum nimmt der vierte Abschnitt ein, der auch inhaltlich der wichtigste ist. Die Verf. bespricht hier in chronologischer Reihenfolge 155 einschlägige Publikationen aus den Jahren 1900–1972 (S. 57–209). Dabei nimmt z. B. die detaillierte Rezension von W. *Völker*, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (1958) 5 volle Seiten in Anspruch. Besonders begrüßenswert ist, daß die Verf. nicht nur die dem Areopagiten und seinen Übersetzern und Kommentatoren gewidmeten Monographien berücksichtigt, sondern auch solche Studien, die nur das eine oder andere Kapitel diesem Thema zuwenden (vgl. z. B. ihre Rezension von J. *Ratzingers* „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura“ und Y. *Congars* „Aspects écclesiologiques“, S. 165–169 bzw. 173–178). Den Abschluß bildet, fünftens, ein Repertorium, in dem die Literatur jeweils zu den obengenannten Autoren, chronologisch angeordnet, zusammengetragen ist. Man hat zu Recht von der „ungeheuren Wirkung“ des Pseudo-Dionysius auf das Mittelalter und darüber hinaus gesprochen. Das Erscheinen dieses hervorragenden Arbeitsinstrumentes ist deswegen sehr zu begrüßen.

H.-J. Sieben, S. J.

2. Gottesfrage. Religion. Fundamentaltheologie

Pohier, Jacques, *Quand je dis Dieu*. 8° (254 S.) Paris 1977, du Seuil. – Die Gottesfrage findet bei französischen Theologen ebensoviel Aufmerksamkeit wie bei uns. Nur geht man in der Regel anders an sie heran, was seinen Grund sowohl in der Eigenart des traditionellen französischen Katholizismus wie im ständigen Umgang mit einem spezifischen Atheismus haben dürfte. Darum können die Beiträge über die Grenzen hinweg Gesichtspunkte und Perspektiven zur Geltung bringen, die anderswo leicht übersehen werden. – Den Charakter des vorliegenden Textes zu bestimmen, erweist sich als schwierig. Er ist Ergebnis einer persönlichen Lust am Schreiben; P. erklärt von innen dazu gedrängt worden zu sein, ohne daß sich doch im eigentlichen Sinn von einem Bekenntnis sprechen ließe. Der Text entfaltet sich eher erzählend, bisweilen gar fabulierend, bisweilen

predigend. Schon die Sprache streicht immer wieder das ‚je‘, das Ich des Autors heraus, der von sich erklärt, die Lebenslust habe ihn dieses Buch schreiben lassen (9 f.). Man nehme den Band also als persönliches Zeugnis, das für sich weder Vollständigkeit noch Systematik beansprucht. P. wurde bekannt durch Veröffentlichungen, die psychologische bzw. psychoanalytische Probleme mit Theologie zu verbinden suchten. Dieser Hintergrund trägt auch die vier Teile dieses Zeugnisses, die übrigens seit 1974 in drei Etappen entstanden und damit das prononzierte „aujourd’hui“ des Vorworts relativieren. – „Où est mon Dieu?“ fragt der erste Teil; Frage nach einem Ort, nach einer Anwesenheit. Sie regt zu Überlegungen zur „Gegenwart Gottes in der Weise der Schekinah“ an (présence de Dieu par mode de Schekinah; dieser rabbinische Ausdruck für Gottes Wohnen unter den Menschen im Gegensatz zu seiner Transzendenz bezeichnet in der kabbalistischen Literatur auch den weiblichen Aspekt der Gottheit), d. h. zu Gedanken über die Leere – Anwesenheit, wie sie durch die Bundeslade im Tempel lokalisiert ist (allerdings gerade nicht mehr nach dem Exil, wie S. 25 behauptet). Ihren Grund hat diese eigentümliche Gegenwart im Willen Gottes, bei den Menschen zu sein, was nur auf eine Weise möglich ist, die zugleich ihm und den Menschen entspricht. Gott muß dabei Gott, der Mensch muß dabei Mensch bleiben (sonst wäre es gerade kein Sein Gottes bei den Menschen). – Der Mensch ist geschichtlich und kontingent; dem trägt Gott in seiner Anwesenheit, vor allem in der Erscheinung Jesu Rechnung. Sozusagen als Bedingung der Möglichkeit dazu wirft der zweite Teil das Problem auf „Mon Dieu est créateur“ (69–129), nicht allerdings um etwas zu erklären – solche Absicht scheint P. im Laufe der Geschichte immer wieder zu falschen Vorstellungen, Deutungen und Erwartungen geführt zu haben –, sondern um eine Proklamation über Gott abzugeben. Das ist nach ihm der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens (83). Sinn dieser Proklamation ist die Feststellung einer Differenz, die nicht aufzuheben ist, sondern zunächst wenigstens anerkannt werden muß. Da es nicht um Erklären zu tun ist, verlieren hier dualistische und emanatistische Konzeptionen jede Bedeutung, aber auch das Problem des Bösen bekommt in dieser Sicht neuen Stellenwert. Zumindest glaubt P. seiner Realität besser Rechnung zu tragen, es weder zu überschätzen noch zu verharmlosen. Eine Antwort allerdings gibt es nicht: „Je dirai, en Jésus, Dieu n’a pas répondu au mal: il l’a éprouvé“ (110). Wichtigstes Ergebnis dieses Teils: ein Aufruf, sich der Welt zu freuen, Weltfluchtpredigten als unchristlich, als Mißverständnis usw. zu durchschauen.

Nach der Betrachtung des Ursprungs folgt im dritten Teil die des Endes „La Mort de Jésus de Nazareth“ (131–188). Gott als Motiv dieses Todes sowohl für die Henker, wie das Opfer und schließlich jene, die sich dieses Todes für sehr eigene Zwecke bedienen. Themen wie das Bewußtsein Jesu, die Satisfaktionslehre, Schuld usw. werden angerissen. Unterschätzung und Überschätzung des Leidens Jesu erweist sich als erneute Verkennung der Realität, daß Gott beim Menschen sein will nicht auf Kosten des Menschen. „Dieu n’est pas devenu ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu’il est: il est venu avec nous pour que nous soyons avec lui“ (186). Da das aber durch die verschiedenen Christentümer immer wieder desavouiert wurde, bleibt als Aufgabe: „Resusciter“ (189–238). Das Aufstehen ist im vierten Teil behandelt, gemeint als das Leben Jesu, wie Gott und wir es heute verwirklichen sollen. Erst so tritt voll ans Licht „une certaine idée de Dieu et de ce qu’est Dieu-avec-les-hommes“ (204). Was wichtig ist „pour que Dieu et l’homme puisse effectuer le Dieu-avec-nous, n’est pas qu’il y ait de nouveau lieu à Jésus ou pour Jésus, mais qu’il y ait lieu à Dieu et lieu à l’homme, lieu pour Dieu et lieu pour l’homme“ (208). – Der Ort Gottes und des Menschen – P. sucht ihn anders zu bestimmen als „les divers christianismes“, von denen er sich immer wieder absetzt. Die Sprache mit ihren Wortspielen, scheinbaren Tautologien, Wiederholungen und seltsamen Wendungen (cf. 196) deutet auf den psychologischen bzw. psychoanalytischen Hintersinn der meisten Ausführungen; sie lassen sich hier nicht eigens erheben. Die Fülle der Aspekte und viel Interessantes machen es ohnehin schwer, einige brauchbare Orientierungen zu geben. Zunächst sei noch einmal der Charakter des persönlichen Zeugnisses unterstrichen: dieses Buch dreht sich um „Mon Dieu“, wobei dem besitzanzeigenden Fürwort

ebenso große Bedeutung zukommt wie dem Hauptwort. Damit hängt dann zusammen, daß diese Betrachtungen im Grunde im Privaten verbleiben, so interessant und anregend sie im übrigen sind. Manche Formulierung scheint dem zu widersprechen, umso nachdrücklicher bestätigt der Gesamtduktus diesen Eindruck. Zudem lassen sich die Gründe für den privaten Charakter dieses Zeugnisses von Gott leicht entdecken. Trotz thematischen Eingehens auf das Problem der Geschichtlichkeit kommt P. mit der Zeit nicht zurecht. Ihm geht es betont um „Gott heute“ (cf. 241–247), um Gegenwart – und zwar nach einem örtlichen, nicht nach einem zeitlichen Modell verstanden. Ein echtes Werden ist in dieser Sicht ausgeschlossen; das „Gott-bei-den-Menschen“ ist ein statisches Verhältnis, das allenfalls von Zeit zu Zeit auszugleichen ist, weil sich das Schwergewicht des einen oder anderen Faktors ein wenig selbständig gemacht hat. – Gemeint sind diese Bemerkungen als reine Lesehilfen, nicht als Vorwürfe an einen Versuch, dem sich nach seiner eigenen Definition und Absicht keine Vorwürfe machen lassen; denn wie sollte sich ein persönliches Zeugnis in Frage stellen lassen? Es scheint aber, daß sich nicht wenige Zeitgenossen in den vorliegenden Gedanken wiedererkennen – zu Recht oder zu Unrecht. Überdies enthält der Band eine Fülle von Bedenkenswertem an die Adresse der Theologie. Man sollte das Buch nicht abtun, sondern sich auf es einlassen.

K. H. Neufeld, S. J.

Duquoc, Christian, Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire. 8° (152 S.) Paris 1977, du Cerf. – Ein theologischer Essay, wie er hier geboten wird, ist für den deutschen Leser nicht leicht einzuordnen. Einerseits wagt er sich in wenig gewohnte Richtungen vor, andererseits versucht er in Darstellung und Diktion ein breites, nicht unbedingt theologisch vorgebildetes Publikum zu gewinnen. Die Frage entwickelt D. – wie schon für seine Christologie (vgl. ThPh 44 [1969] 425–429 und 48 [1973] 589–591) – aus der Erscheinung der „Gott-ist-tot“-Theologie. Wie ist Gott zu verstehen? Entsprechend der allgemein gängigen Gottesidee der Religionen und der Philosophien oder aber anders (différent)? Der Titel gibt die Antwort. Man fühlt sich an Marcions ‚fremden Gott‘ erinnert, dessen Grundproblematik für diesen Versuch denn auch durchaus bedeutsam ist. Die sechs Kapitel zwischen Einleitung (7–14) und Schluß (147–149) entwickeln die Frage (15–26), verdeutlichen sie an der hinter Nikaia stehenden Krise (27–42), gehen auf „Jesus, den Nicht-Theologen“ (43–60) zurück, um „Eine gegensätzliche Erbschaft“ (61–79) im Christentum verständlich zu machen und die so aufgeworfene Frage mit „Die trinitarische Figur des Gottes Jesu“ (81–124) zu beantworten und schließlich mit dem Appell zu enden „Gott frei lassen“ (125–145). Die Folge dieser Kapitelüberschriften deutet nicht nur den Gedankengang, sondern auch das Anliegen D.s an. Der Gott Jesu Christi ist nicht zutreffend in Vorstellungen und Spekulationen zu begreifen – hier irrte Marcion, als er den Unterschied in der *Lehre* von Gott zwischen dem AT und dem NT behauptete. Vielmehr liegt der Unterschied in der Umkehr-*Praxis*, die in der trinitarischen Symbolik Ausdruck findet. Diese ist demnach in ihrem Sinn verkannt, wo sie einer „idéologie unitaire“ (126) unterworfen wird, um möglichst Identifikation und Integration zu erreichen. Mit der Verlagerung auf den Gegensatz Theorie – Praxis erfährt hier die bekannte – meist grob vereinfachte – Hellenisierungstheorie der Dogmengeschichte ihre Neuauflage. Auch die entsprechenden Wertungen fehlen nicht, obwohl sie mehr angedeutet als ausgesprochen werden. – Um diesen Essay zu beurteilen, wird man sich vor allem an die Grundoption zu halten haben, nicht an etwas befremdliche Einzelelemente wie die ohne jede kritische Prüfung eingeführte „analyse marxiste de la lutte des classes“ (18) oder die Behauptung: „Des méthodes empruntées aux sociologies issues de Marx permettent de reconstruire avec vraisemblance les formations sociales au sein desquelles évolua Jésus“ (53). Diese Auffassung dürfte auf einen für den französischen Raum durchaus nicht repräsentativen Anschluß D.s an E. Bloch zurückgehen, der u. E. nicht standhält, wenn er wirklich durchdacht wird. Nichtsdestoweniger hängt er mit der Grundoption zusammen: „Marxiste, E. Bloch, à la suite de Marx et de Engels, est très attentif au caractère protestataire du christianisme“ (134). Um diesen Protest-Charakter des Christentums nämlich geht es, wenn der Verf. fest-

stellt: „A mon avis, la différence commande, et non pas l'identité“ (140) oder „Dieu . . . fonde son unité sur des différences“ (144). – Hier kann die Frage nicht mehr unterdrückt werden, ob nicht D. unter der Hand selbst dem Fehler verfiel, den er gerade mit seinem Versuch korrigieren wollte. Denn die Andersheit Gottes – ausgedrückt in der trinitarischen Symbolik – scheint letztlich doch wieder von Vorstellungen her erfaßt und gedeutet, die durchaus irdischen Deutekategorien entnommen sind, wenn auch nicht den Religionen und bürgerlichen Philosophien, wenn auch nicht dem Bereich reiner Lehre, sondern psychoanalytischen und soziologischen Methoden praktischer Gestaltung. Diese Fragen sollten allerdings nicht zu verfehlten Schlüssen verführen. Einmal erledigt sich das Anliegen D.s nicht, wenn man seine Grundoption aus theoretischen und praktischen Gründen nicht teilt. Denn in der Tat ist der Gott Jesu Christi nicht einfach die Bestätigung der Bilder, die wir uns gern von ihm machen. Ob sich die Frage allerdings so alternativ stellen läßt, wie es hier geschieht, schon das dürfte recht zweifelhaft sein. Zum anderen gibt dieser Essay kein Recht, auf die französische Theologie im allgemeinen zu schließen. Er ist ein Beispiel, dem vielleicht auch eine Gruppe unter den französischen Theologen zustimmt. Es gibt aber auch andere, völlig andere Äußerungen und Sichtweisen. Vielleicht zeigt gerade dieser Versuch, wie wichtig der Austausch mit der deutschen Theologie für Frankreich ist, damit dort nicht zu unvorsichtig und unbefangenen Deutungen übernommen werden, die von diesseits des Rheins stammen. K. H. Neufeld, S. J.

Dupré, Louis, *L'autre dimension. Essai de Philosophie de la Religion* (CFi 90). 8° (316 S.). Paris 1977, du Cerf. – Dieser Versuch zur Religionsphilosophie erschien 1972 in englischer Sprache und wurde für die französische Ausgabe gekürzt und auch sachlich überarbeitet (17). Der Verf. scheint bei uns noch kein Echo zu haben, während er als Harvard-Professor in den USA ein weites Publikum erreichte. Sein philosophischer Versuch über die Unrückführbarkeit der religiösen Erfahrung des Menschen dürfte jedoch Beachtung verdienen, weil er umfassend Beiträge und Einwände der Humanwissenschaften berücksichtigt und sich erstaunlich breit auf die einschlägige Literatur aus dem englischen, dem französischen und dem deutschen Sprachraum einläßt. – Nach einer Einleitung (9–17) entwickelt sich die Darstellung in sieben klaren Kapiteln: Vergangene und gegenwärtige religiöse Erfahrung (19–63), Wie nicht von Religion zu sprechen ist (65–105), Heilige Zeichen (107–151), Symbolik der Worte (153–177), Der Mythos und sein Weiterleben (179–211), Das offenbarte Heilige (213–255) sowie Das Heil und das mystische Leben (257–308). Beigegeben ist ein Verzeichnis der Eigennamen. – Das Buch will nicht mehr als eine Einführung in einen Bereich bieten, der weiter zu untersuchen bleibt, einen Überblick also, der helfen soll herauszufinden, wo das religiöse Phänomen im Gesamt menschlicher Erfahrung seinen Ort hat (vgl. 16). Bei dieser allgemeinen Feldbeschreibung soll allerdings auch etwas über das Bleibende und das Wandelbare der Erscheinung Religion deutlich werden, ja hier liegt ein Hauptproblem; denn es soll zur Klärung kommen, wie sich Transzendenz – die andere Dimension – in den Erfahrungen unserer Dimension zeigt und ausdrückt. Um den treffenden Ausdruck herauszuarbeiten, wird zunächst die falsche Sprechweise im Bezug auf das Religiöse abgewiesen. Dazu bedient sich D. auch der Möglichkeiten moderner Sprachanalyse. Mutig wird die „Illusion des Ursprungs“ (75 ff.) genannt und nachgewiesen, die „Subjektivistische Reduktion“ (83 ff.) dargelegt und abgelehnt. Erst danach ist an den Symbolen der Prozeß der Repräsentation, der Vergegenwärtigung erarbeitet, in dem Sprache und Deutung ebenso ihre Rolle spielen wie die Negativität religiöser Symbole, d. h. von Riten und Sakramenten. Eine eigene Überlegung befaßt sich mit der Symbolkraft des Wortes, da „allein Worte direkt das Heilige nennen können“ (153), ohne daß doch „die neue Dimension . . . sich direkt aussagen kann“ (170). An dieser Stelle tritt der Mythos ins Spiel, um das Religiöse auszudrücken. Mythos jedoch hängt nicht zuletzt vom jeweiligen Stand des Denkens ab. Wie lebt er weiter, wenn sich dieses Denken wandelt? Das damit aufgeworfene Problem der „Entmythologisierung“ erfährt eine umsichtige und nüchterne Behandlung. Doch jeder Ausdruck ruht auf dem Sich-Zeigen der Wirklichkeit, für das streng religiös

der Begriff Offenbarung steht. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung vollzieht sich aber schon Offenbarung in vielfältiger Gestalt. Zurückzufragen bleibt nach dem Gott, dem Offenbarer und nach dem Glauben, der hier als Quelle (source) von Offenbarung zur Sprache kommt. „La révélation est la voix intérieure de tout événement religieux“ (213). Gemeint ist, daß es in solcher Offenbarung nicht einfach um Information zu tun sein kann, was sich auch niederschlägt, wo Offenbarung als Geschichte betrachtet wird. In diesem Zusammenhang werden Vorwürfe an die Adresse von Theologen laut, die es sich mit dem historischen Problem zu leicht machen (vgl. 241 f.). Immerhin betrifft dieser Fragenkomplex ja Relativität und Dauer geschichtlicher Offenbarung unmittelbar. Das Reden von Geschichtlichkeit allein löst hier noch nichts, bloße Beteuerungen helfen nicht weiter. Da D. in seiner Untersuchung von der Erfahrung ausging, wirft er am Schluß noch einmal einen Blick auf diesen Bereich. Mystisches Leben kann – so gesehen – kein Anhang von Religion sein. Es hängt untrennbar mit Religion und Heil zusammen. Doch auch hier bleiben zunächst gegebene Erscheinungen zu betrachten: verschiedene Mystizismen. Die „theologia negativa“ wird untersucht, um schließlich einen Weg über die Negation hinaus entdecken zu können. – Im ganzen sieht sich der Leser einer Fülle von Anregungen und Informationen, von Anstößen und Thesen gegenüber. In diesem Reichtum, der zum Mit- und Nachdenken einlädt, dürfte vor allem der Wert dieses Buches liegen. Bisweilen folgen sich die Gedanken in etwas assoziativer Weise, doch wird die Darstellung nie oberflächlich. Der Akzent auf den Fragen der Sprach- und Ausdrucksphilosophie macht aus dem Band eine besonders nützliche Hilfe. Dem Autor sollte gedankt werden.

K. H. Neufeld, S. J.

Dumoulin, Heinrich, Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung (Herderbücherei 642). 8° (176 S.) Freiburg 1978 (Herder). – Dieses aus einer Sympathieerkenntnis geschriebene Büchlein bietet eine „Einführung zu verstehender Begegnung“ (14) von Buddhismus und Christentum. Es vermittelt in bezug auf den Buddhismus Grundkenntnisse und einen Verstehenshorizont. Behandelt werden die großen religiösen Themen: Leiden und Existenz, Selbst, Sittlichkeit, Glaube und Meditation, Transzendenzerfahrung. Vor allem die christliche Tradition der „theologia negativa“ kann zum Verständnis buddhistischer Aussagen und zur Entdeckung wichtiger Gemeinsamkeiten helfen. Die Hauptdifferenz sieht der Autor in einer gewissen Undeutlichkeit der personalen und geschichtlichen Dimension im Buddhismus. Doch hat auch die buddhistische Nicht-Ich-Lehre eine Affinität zu dem letzten Sich-Selbst-Entzogensein der Person, das im christlichen Glauben ausgesagt wird. Die buddhistische Transzendenzerfahrung scheint im Sinn einer relativen Transzendenz, also der Tiefe des geschaffenen Seins, zu deuten zu sein (vgl. 131). Die Begegnung mit dem Buddhismus kann den Christen zu erneuter Erfahrung eines sonst weithin verdrängten Sachverhalts führen, der der Ausgangspunkt johanneischer Theologie ist: „Niemand hat je Gott gesehen (Joh 1, 18). Nur wenn die absolute Unsichtbarkeit und Unerreichbarkeit des göttlichen Wesens klar ist, kann seine Selbstmitteilung durch das fleischgewordene ewige Wort gewürdigt werden“ (61 f.). – Das Werk ist ein Modell für eine der Verständigung dienende Auseinandersetzung.

P. Knauer, S. J.

Lachmann, Frederick R. (Hrsg.), Die jüdische Religion. 8° (202 S.) Kastellaun/Hunsrück 1977, Henn. – Mit dem neuen Staat Israel und seinen außen- und innenpolitischen Problemen ist auch das Judentum überhaupt wieder stark in den Brennpunkt allgemeinen Interesses getreten. Da man aber weder den Zionismus noch antizionistische Auffassungen im Judentum verstehen kann ohne den Wurzelgrund jüdischer Religiosität, ist auch die speziellere Frage nach der jüdischen Religion heute sehr aktuell. Wer nicht Zeit oder Kraft hat, umfangreiche Bücher darüber zu lesen oder mit Recht befürchten muß, in den Urwald unabsehbarer Spezialstudien zu geraten, greift am besten nach einem „Reader“, wie es der angezeigte Henn-Reader über die jüdische Religion ist. Diese Broschüre, deren eigentlicher Lesetext 195 Seiten beträgt, ist nicht schwer zu bewältigen, zudem einmal die bunte Vielfalt der Themenstellung und ferner die Zahl von

19 Autoren Abwechslung der Gesichtspunkte (von orthodox zu liberal) versprechen und zumal etliche der Artikel als ursprüngliche Vorträge eine eingängige, leichte Lesbarkeit aufweisen. – Im Einleitungskapitel des Herausgebers Lachmann werden im letzten Abschnitt die Autoren auch alle vorgestellt, darunter sehr bekannte wie Martin Buber und Leo Baeck. Da die Situation der Judenheit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sich aber nicht unerheblich jener Zeit gegenüber gewandelt hat, da noch deutschsprachige Juden in der Wissenschaft des Judentums das Feld beherrschten, finden sich naturgemäß zumeist (gut ins Deutsche übersetzt) anglo-amerikanische Autoren; von jetzt in Israel lebenden ist keiner vertreten. – Die zusammengestellten Beiträge sind laut L. (S. 14) „sinngemäß angeordnet worden: an erster Stelle stehen die Darstellungen der entscheidenden Elemente, die das Judentum und die jüdische Religion ausmachen; dann geht es um das Aufspüren der wesentlichen Einzel-Charakteristika; es folgen gesetzgeberisch-historische Darlegungen; schließlich folgen Aufsätze, die sich mit der Religionsausübung, dem Kultus in der heutigen Zeit befassen.“ – Zu erwähnen ist, daß auch die jüdische Mystik, Kabbala und Chassidismus, behandelt werden, wenn auch G. Scholem und F. Weinreb als noch lebende und besonders bekannte Autoren dieser Richtung nicht vertreten sind. – Die Beiträge sind vom Stoff her unterschiedlich gewichtig und bei so zahlreichen Autoren naturgemäß ein wenig unterschiedlich in der Qualität. Das Ganze als „Reader“ ist aber ein recht brauchbares Informationswerk.

W. Schleppe, S. J.

Staudinger, Hugo / Behler, Wolfgang (Hrsg.), Chance und Risiko der Gegenwart. Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt (Dt. Institut f. Bildung u. Wissen). Gr. 8° (368 S.) Paderborn 1976, 2. Aufl., Schöningh. – Dieses Buch unternimmt nichts Geringeres als einen Überblick über die Geistesgeschichte der Menschheit zu bieten, um daraus „Chance und Risiko“ der Gegenwart abzuleiten. – Drei Epochen werden unterschieden, die Epoche des magischen, des mythischen und des „wissenschaftlichen“ Denkens. Das mythische Denken wird nur flüchtig berührt; interessant und in gewissem Sinn für die ganze Studie konstitutiv ist die Konfrontation des magischen und des im heutigen Wortsinn „wissenschaftlichen“ (szientistischen) Denkens; *beide* lassen sich folgerichtig unbegrenzt weiterführen, ohne jemals mit sich selbst in Widerspruch zu geraten und sind demzufolge *beide* immanent unwiderlegbar. Diese „wissenschaftliche“ Denkweise beschränkt sich auf die Erkenntnis *funktionaler* Zusammenhänge unter grundsätzlichem Verzicht auf die Frage nach dem Wesen und dem Sinn, nach dem Warum und Wozu. Das ist, so wird von den verschiedensten Ausgangspunkten her und unter ebenso verschiedenen Gesichtspunkten immer wieder dargetan, *methodischer Atheismus*. In diesem Denken, das weder nach Ursache noch nach Ziel fragt und sich in funktionalen Zusammenhängen erschöpft, kommt Gott nicht vor, es stößt nirgends auf ihn; es „braucht“ ihn (als Lückenfüller) schon gar nicht. Wer sich ständig in diesem Denken ergeht, ist in Gefahr, der er nur allzuleicht erliegt, Gott zu vergessen, ihn als nicht existent zu behandeln, ja, da es ihn nicht unterbringen kann, sein Dasein zu bestreiten. – Die „Chance“ der Gegenwart liegt darin, daß nicht nur immer mehr Menschen das Ungenügen dieser Denkweise und ihres Weltbildes empfinden und darunter *leiden*, sondern dieses Denken selbst durch neuere Erkenntnisse seine stillschweigende Voraussetzung strenger Mathematisierbarkeit des Naturgeschehens erschüttert, ja widerlegt sieht und dadurch verunsichert, um nicht zu sagen, an sich selbst *irre geworden* ist. Beides wird wiederum mit Beispielen aus den verschiedensten Sach- und Lebensbereichen belegt. Also soll der Glaube aus der Defensive, in die er sich von diesem „wissenschaftlichen“ Denken hat drängen lassen, ausbrechen und zur Offensive übergehen, soll seinerseits diese Denkweise und die auf ihr aufbauenden, sich als „wissenschaftlich“ gebenden *Ideologien* zur Auseinandersetzung herausfordern. – Von dem „Risiko“ ist, soweit ich sehe, an keiner Stelle ausdrücklich die Rede; es besteht wohl darin, daß diese Chance *verspielt* werden kann. – Der Vergleich mit A. Rüstows „Ortsbestimmung der Gegenwart“ drängt sich auf (s. Bespr. Schol 28 [1953], 91–93). Rüstows Werk imponiert durch die umfassende, gesamtgeschichtliche Konzeption und die großartige Einheit als Schöpfung *eines* außergewöhnlichen Mannes. Dagegen ist dieses Buch eine interdisziplinäre Gemeinschaftsarbeit

von zwei Herausgebern und 14 Mitarbeitern. Was die einzelnen beigetragen haben, ist nicht ersichtlich gemacht und dürfte von äußerst ungleichem Gewicht sein. Hoch abstrakte philosophische Abschnitte und ganz spezifisch-konkrete fachwissenschaftliche, ja selbst populäre Abschnitte wechseln in bunter Folge. So entsteht mehr ein Teppich, dessen Buntheit vielen Lesern gefallen, mindestens aber jedem etwas ihm Gefallendes bieten wird, jedoch zu Lasten eines eindrucksvollen, der Erinnerung sich einprägenden Gesamtbildes. – Dankenswert sind das ausführliche Sachregister (8 Seiten) und das 4 Seiten füllende Personenregister; es lohnt sich anzuschauen, welche Namen am häufigsten vorkommen: nach Aristoteles, der aber keineswegs als „der Philosoph“ vorgestellt wird (27mal), C. Fr. v. Weizsäcker (23mal) und – bemerkenswerterweise – Max Horkheimer (18mal). – Aus dem Vorwort erfährt man, daß das „Deutsche Institut für Bildung und Wissen“ (Sitz Paderborn) an einem „Großprojekt“ arbeitet unter der Thematik „Wissenschaftstheoretische Aufarbeitung der geistigen Trends der Gegenwart als Herausforderung des Glaubens an die eindimensionale Rationalität“ (5); ganz am Schluß wird mitgeteilt, dieses Buch sei „identisch mit Teil a des Großprojekts“, der sich mit der „Ambivalenz von Wissenschaft und Fortschritt“ und mit dem „Aufweis der irrationalen Implikationen der modernen Rationalität und der unaufhebbaren Grenzen methodengebundener Forschung“ befaßt (341/2). Das regt zu der Frage an, ob der Band sich als Konzept dieser Forschungsarbeit oder als ein deren Ergebnisse zusammenfassendes Kompendium versteht. Als Zusammenfassung wäre er unzureichend; als Einführung ist er bestimmt nicht nur für die beteiligten Forscher dienlich, sondern auch für den interessierten Leser reizvoll und anregend.

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

Kasper, Walter (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*. Hans Urs von Balthasar u. a. (QD, 79). Gr. 8° (156 S.) Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder. – Der Band enthält die Referate, die auf der Arbeitstagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Salzburg vom 2.–6. Januar 1977 gehalten wurden. Das Thema „Absolutheit des Christentums“ legte sich für die Konferenz der Systematiker in zweifacher Hinsicht dar: einmal als Weiterführung der Thematik früherer Arbeitstagungen, bei denen vorwiegend Fragen der Christologie behandelt wurden, zum anderen als zeitgeschichtlich unumgänglicher Versuch, den Anspruch des Christlichen auf Absolutheit im Blick auf die umgebenden und in die traditionell christlichen Räume eindringenden Weltanschauungen und Religionen neu zu durchdenken. – K. Lehmann eröffnet die Reihe der Referate. Sein Thema: „Absolutheit des Christentum als philosophisches und theologisches Problem“. Er zeigt, daß dieses Problem engstens mit Entwicklungen der neuzeitlichen Geistesgeschichte zusammenhängt: mit Anliegen der humanistischen und aufklärerischen Philosophie und Theologie, mit der Absolutsetzung des Christentums in der Religionsphilosophie Hegels (Idealismus) und mit der Bestreitung der Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte Troeltschs (Historismus). Nach Troeltsch, dessen Einsichten bis heute überaus wirksam sind, läßt sich mittels der historischen Wissenschaft im besten Fall eine relative Überlegenheit, niemals aber die Absolutheit des Christentums nachweisen. Viele philosophische und theologische Entwürfe im 20. Jh. leben aus dem Ja oder Nein zu Troeltschs Position. Die Fragen, die sie den Christen, die ihren Glauben vor der gegenwärtigen Vernunft zu verantworten haben, aufgibt, sind nach wie vor brisant. – Daß dies so ist, zeigt sich sogleich dem, der die Referate, die der Alttestamentler und der Neutestamentler gehalten haben, theologiegeschichtlich zu „orten“ versucht: E. Zenger „Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker – Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heils“; G. Lohfink „Universalismus und Exklusivität des Heils im Neuen Testament“. Beide Exegeten stellen in eindrucksvoller Weise den diesbezüglichen exegetischen Befund vor, wobei sie exemplarisch einzelne Texte und Motive beleuchten. Insofern sie strikt historisch-kritisch vorgehen – was anderes sollten sie als Exegeten auch tun? –, bleibt der Horizont ihrer exegetischen Bemühungen implizit stärkstens von den durch Troeltsch artikulierten weltanschaulichen Optionen des Historismus bestimmt. Im Rahmen des vorliegenden Bandes erscheint es demgegenüber fast als sekundär, daß der Gegenstand ihrer Darlegungen das im Alten und Neuen Testament vielfach

bezeugte Motiv „Universalität und Partikularität des Heils“ ist. Der methodische Ansatz ihres exegetischen Arbeitens erlaubt es ihnen zwar, das faktische Vorkommen des genannten Motivs in der Bibel zu konstatieren, verwehrt es ihnen aber gleichzeitig, zu der Frage, ob und inwiefern das Christentum mit Recht auch heute noch den Anspruch auf Absolutheit erhebt, Stellung zu nehmen. – Das nächste Referat stammt von *H. Bürkle*: „Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute“. Er zeigt, daß der christliche Anspruch auf Einmaligkeit und universale Geltung nur geschichtlich, d. h. in immer neuer Begegnung mit den Weltreligionen und in missionarischem Einsatz, durchgesetzt werden kann. Bürkles Beitrag verbindet religionsgeschichtliches und theologisches Arbeiten in exemplarischer Weise miteinander. – Die beiden letzten Referate stammen von Dogmatikern: *W. Breuning* „Jesus Christus als universales Sakrament des Heils“ und *H. U. von Balthasar* „Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche“. Ersterer stellt die Erträge der neueren christologischen Diskussion, soweit sie für die Frage nach der Absolutheit des Christentums relevant sind, zusammen. Von Balthasar weist in seinem gründlichen und perspektivenreichen Beitrag darauf hin, daß die Kirche von der Bibel her in vollem Sinn „katholisch“ nur genannt werden kann, wenn sie „Kirche aus Juden und Heiden“ ist. Aber eben dies ist sie offensichtlich faktisch nicht. Die Juden leben außerhalb der Kirche. Darum ist die Kirche nur in defizienter Weise katholisch. Mit Paulus (Röm 9–11) ist die Frage zu stellen, ob die Diastase zwischen Synagoge und Kirche innergeschichtlich überwindbar ist. Die Antworten, die von den Theologen gegeben werden, stimmen nicht überein. Von Balthasar selbst geht davon aus, daß die geschilderte Diastase dennoch die Katholizität der Kirche nicht schlechthin auslöscht; denn Christi Leben, Sterben und Auferstehen hat auch das Judentum nicht unbetroffen gelassen. Und in Maria, die das katholische „Ja“ zu Gottes Heilsangebot spricht, sind nicht nur die Christen, sondern auch die Juden mitrepräsentiert. – Der Band dokumentiert, daß die Frage nach der „Absolutheit des Christentums“ abschließende Antworten noch nicht gefunden hat, respektable Elemente dazu jedoch schon bereitliegen.

W. Löser, S. J.

Crumbach, Karl-Heinz, *Theologie in kritischer Öffentlichkeit*. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum (G.T.S., 21). 8° (112 S.) München-Mainz 1977, Kaiser/Grünwald. – In seinen Überlegungen zum Wahrheitsanspruch des Christentums hat Kant mit staatlich-kirchlichen Zensurbehörden zu tun bekommen. Dies ist in seine Überlegungen eingegangen; sie sind entsprechend ironisch gefärbt. Die vorliegende Untersuchung legt vor allem die Vorrede und ihre Entwürfe zu „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und den „Streit der Fakultäten“ im Klartext aus. Einer Verkehrung des Christentums in eine ganz und gar fideistische „rein biblische Theologie“, die ihre Zuflucht zu Gewissenszwang und Zensur nehmen muß, stellt Kant die Forderung einer Theologie gegenüber, die zur öffentlichen Auseinandersetzung mit Einwänden und Anfragen der Vernunft bereit ist. Das Christentum kann das Recht seines Anspruchs nur dadurch ausweisen, daß es ihm entgegenstehende Vernunftgründe „durch andere Vernunftgründe unkräftig“ macht (82; Kant). Eine solche wahre Theologie impliziert die Anerkennung und Gewährleistung der Autonomie der Vernunft: Man muß Anfragen und Einwände öffentlich äußern dürfen; denn „wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten!“ (26; Kant). Zur Autonomie dieser Vernunft gehört, daß sie allein durch Vernunft selbst „gebändigt und in Schranken gehalten“ wird, nicht aber durch irgendeine Form von Gewalt oder Zensur (vgl. 87; Kant). Kant lehnt somit in gleicher Weise eine „Trennung“ der Glaubenslehre von der Vernunft wie ihre „Vermengung“ miteinander ab. Eine Trennung bestünde darin, daß die kirchlichen Instanzen, die die Glaubenslehre vertreten, nicht einmal bereit wären, auf die Anfragen von seiten der autonomen Vernunft auch nur zu hören (vgl. 55, 64; Kant). Vermengung dagegen wäre es, sich in einer letztlich antiaufklärerischen und unmündigen Weise immer nur dann auf Philosophie zu berufen, wenn sie der kirchlichen Lehre zu nützen scheint, und sie sonst geflissentlich zu übersehen (vgl. 68). Auch die umgekehrte Verwechslung und Vermengung lehnt Kant ab: Sie würde darin bestehen, an die Stelle

des geschichtlich begegnenden Christentums eine bloße Vernunftreligion zu setzen, deren Aussagen sich bereits aus der Vernunft selber ergeben (32). Vielmehr kann nach Kants Auffassung die Philosophie den Glauben nicht „zum Inhalte“, sondern nur „zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik“ haben (71 f.; Kant); und andererseits kann Vernunft nur dasjenige als Glaubenswahrheit achten, „was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“ (29; Kant). Kants Unterscheidung und In-Beziehung-Setzung von Vernunft und Glauben besagt also, daß zwar der Glaube von der Vernunft nicht entworfen werden kann, daß aber nichts geglaubt werden darf, was einer ihre Autonomie währenden Vernunft widerspricht. Wo dagegen die Vernunft an das Gängelband des Glaubens genommen würde, kann nur Aberglauben entstehen und statt „foi“ „mauvaise foi“ (23). Theologie und Kirche stehen also vor der Wahl, sich entweder gemäß der kantischen Forderung vorbehaltlos einer kritischen Öffentlichkeit zu stellen oder aber Vernunft durch Gewalt zu ersetzen. Im letzteren Fall propagiert man einen unredlichen, heuchlerischen Glauben, der in letztlich arglistiger Weise (24, Kant) Unverstandenes zu schlucken bereit ist und sich dadurch als widergöttlich erweist (31, Kant). Damit setzt man die eigentliche „Liebenswürdigkeit“ des Christentums (93, Kant), seine „fundamentale Verständlichkeit“ (95, Crumbach), aufs Spiel. „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auktorität bewaffnet würde): so müßte [...] eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der *Antichrist* [...] würde sein (vermutlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) obzwar kurzes Regiment anfangen [...]“ (94, Kant). Dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft ist m. E. nur zuzustimmen. P. Knauer, S. J.

3. Sakramente. Liturgie. Ökumene

Schaeffler, Richard / Hünermann, Peter, *Ankunft Gottes und Handelns des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament* (QuaestDisp, 77). 8° (87 S.), Freiburg-Basel-Wien 1977, Herder. – Weder kann Sinn von Kult und Sakrament in der alltäglichen Konsum- und Verwertungspraxis (im physisch-technischen Handeln), noch in der heutzutage lebensbeherrschenden strategischen (= einseitig intentional, selbstinteressierten) menschlichen Handlungsweise geortet werden. Wen wundert es angesichts gesellschaftlicher und individueller Verhältnisse, die sich primär in diesen Arten menschlichen Handelns reproduzieren, daß der Sinn von Kult und Sakrament einerseits praktisch nahezu unerfahrbar ist, andererseits theoretisch noch nicht wieder von einer, den wissenschaftlichen Standards der Sozial- und Humanwissenschaften entsprechenden Begrifflichkeit aufgeschlossen wurde. – Die Autoren versuchen, dem implizit angedeuteten Sinnlosigkeitsverdacht und ihm entsprechender theologischer wie philosophischer Kritik durch eine anthropologisch, besser sozialphilosophisch orientierte Analyse kultischen und sakramentalen *Handelns* zu begegnen. Nach dem ersten, von *Schaeffler* erarbeiteten Teil: „Kultisches Handeln – Die Frage nach Proben seiner Bewährung und Kriterien seiner Legitimation“ (9–50) läßt sich, nach S.s vorsichtigem, Kritik und Irreführungen durch präzise Hinweise ausschaltenden Vorgehen, kultisches Handeln anhand der Unterscheidung von Urbildhandlung und Abbildhandlung skizzieren: „Eine Urbildhandlung, auf die alle Worte und Riten verweisen, gibt dem, was im Kultus gesprochen und getan wird, den Inhalt. Die Abbildhandlung aber vermittelt dem, was je schon geschehen ist, eine je neue und damit zugleich die Welt und die Kultgemeinde erneuernde Parusie. In diesem Grundverhältnis aber ist eine ganze Wirklichkeitsdeutung impliziert, welche das Göttliche, die Weltwirklichkeit und die Rolle des Menschen in ihrer gegenseitigen Unterscheidung und Korrelation deutlich machen will“ (16). Mit der Entfaltung dieser kultischen Wirklichkeitsdeutung werden in den drei genannten Interpretationsfeldern: des Göttlichen, Welthaften und des Menschlichen die im Zitat angedeuteten „Merkmale kultischen Handelns“ exemplifiziert: 1. Verzicht auf jegliche angemaßte Form des Handelnden, sowie Offenhalten einer Stelle für die neuschaffende Kraft des göttlichen Ursprungs in der Welt (24). Ein

Merkmal, gegen dessen allzuleichte konservativistische Interpretation S. kaum einen Gedanken verwendet; 2. „Transparenz der Bildhandlungen, die über sich selbst hinausweisen“ und darin eine „verantwortete Vorläufigkeit“ zeitigen müssen (27); 3. „Das Spezialverhalten in der kultischen Feier und das Alltagsverhalten der Kultgenossen müssen sich gegenseitig auslegen und zur Einheit ergänzen“ (29). Ausgedeutet formieren diese Merkmale oder Funktionsgesetze „Kriterien der Legitimation kultischen Handelns“ (21–38). Des Autors erste These gewinnt Gestalt, die besagt, daß sich kultisches Handeln gegenüber der christlich-theologischen Kultkritik nur dadurch legitimiert, „daß es die Funktionsgesetze des Kultischen selbst radikal zur Geltung bringt“ (38). Streng weitergedacht ergeben sich für „Bewährungsproben kultischen Handelns“ (39–50) analoge Bestimmungen, die die philosophisch-kritischen Anfragen nach „Wirksamkeit, Wahrheit und Wert (bzw. Würde)“ gemäß der kultischen Funktion und Wirklichkeitsdeutung beantworten. Im Vergleich zu gängigen philosophischen Interpretationen dieser angefragten Begriffe, denen S. aporetischen Charakter unterstellt, zeugt das vorliegende „alternative“, kultische Selbst- und Weltverständnis von einer theoretisch und praktisch eigengesetzlichen Dimension menschlichen Lebens und Handelns. Indes bedürfte es weiterer Arbeit, um S.s zweite These theoretisch zu bewährheiten, daß kultisches Handeln Aporien philosophischer Lebensinterpretation überwindbar mache (11). Sind denn die angesprochenen Aporien Aporien von Philosophie überhaupt, oder nicht vielmehr solche jener „gängigen“ Art philosophischer Praxis? Ist dem Verständnis des Kultischen durch einen Dualismus von Denken und Kultischem Handeln gedient? Ist nicht eine Philosophie denkbar, die Begriffe für die praxisimmanente Theorie des Kultischen auf philosophischem Boden aufbringt?

Im zweiten Teil des Buches leistet *Hünemann* im Eingehen auf das Thema: „Sakrament – Figur des Lebens“ (51–87) eine Verdichtung der angesprochenen „eigengesetzlichen Dimension“ religiöser Weltauslegung. In der wohltuend kritischen und klaren Auseinandersetzung, einerseits mit der gegenwärtigen pastoralen Situation, in der die sakramentale Wirksamkeit in der Tat durch „Milieueinflüsse“ und die eingangs angedeuteten allgemeinen Handlungsweisen geschädigt ist, andererseits im Eingehen auf die Veränderungen „des begrifflichen Instrumentariums zur Erfassung von Realitäten wie den Sakramenten“ (54), setzt H. methodisch in rekonstruktiver Reflexion auf allgemeine Erfahrung beim Begriff der kommunikativen Handlung an, die im folgenden als Lebensfigur erarbeitet wird. Hier kommt das Wesen kommunikativen Handelns, zwar nicht reflexionslogisch stringent entwickelt, indes praktisch verifizierbar als Erwarten von Erwartungen, als wechselseitige Intentionalität, als Ausgerichtetsein auf andere Menschen, heraus. Sechs „Wesenszüge“ kommunikativer Handlung werden, gelungen verdeutlicht, am Beispiel eines Parteitages aufgereiht: „Satz 1: Die kommunikative Handlung – konstitutiver Art – ist der Ort, an dem sich die Struktur der Beziehung der Teilnehmer herstellt“ (56); „Satz 2: Durch die kommunikative Handlung erbildet sich zugleich eine Konfiguration im Raume der Öffentlichkeit“ (57); „Satz 3: Die kommunikative Handlung erbringt eine neue Konfiguration im geschichtlichen Raum der Sachprobleme“ (58); „Satz 4: Die kommunikative Handlung erbringt eine eigene Figur der Zeit. Sie versammelt Vergangenheit und antizipiert Zukunft in die Gegenwart hinein“ (59) – ein Satz, der Unklarheiten hinterläßt, kann es doch bei Fragen von Zeit und Handlung nicht bloß darum gehen, verschiedene zeitliche Dimensionen zusammenzubringen, sondern muß doch vielmehr die Frage der Konstitution von Zeit als physikalischer, subjektiver und im Bereich kommunikativer Handlung als intersubjektiver bedacht werden!; „Satz 5: Die kommunikative Handlung ist ein generatives Geschehen“ (60); „Satz 6: Menschliches Dasein in der Welt und im Fluß der Zeit ist immer vermittelt durch Figuren des Lebens“ (62). – Diese theoretisch-begriffliche Basis appliziert H. in einem zweiten Schritt auf die Dimension der sakramentalen Wirklichkeit. Dabei treten Sakramente als Figuren des Lebens hervor, die Ermöglichungsgrund für alltägliche Figurationen sind und zugleich wegweisenden wie orientierenden Charakter haben. Inhaltlich werden die einzelnen sechs Wesenszüge kommunikativer Handlungen im sakramententheologischen Rahmen verifiziert. Als Beispiel für einen Titel sei, parallel zu Satz 5, zitiert: „Die Feier der Sakramente – Hervorbringung und Vermittlung göttlichen Lebens“ (73 ff.). Gerade die Ausführungen hierzu lassen die Vorteile der vorgeschlagenen Begrifflichkeit gegenüber der immer noch herr-

schenden thomasischen herauskommen: der letzterer eigene sachhaft, dinghafte Schein von Objektivität und damit abstrakter Neutralität wird im Begriff des Sakraments als kommunikativer Handlung in intersubjektiv, personale Kategorien des Konkreten hinein aufgehoben. Doch scheint der vorgelegte Entwurf nicht nur dem Phänomenbefund der Sakramente in anderer Weise gerecht zu werden als die traditionelle Analyse, er gibt darüber hinaus Antworten auf pastoral-praktische Fragen, sowohl was die vorausgehende und die nachfolgende Geschichte von sakramentalen Handlungen betrifft, als auch, was die Effizienz derselben im Hinblick auf die durch sie erscheinenden, im Glauben gegebenen Gaben meint. Überdies läßt sich der Symbolgehalt von Sakramenten neu einsehen und schließlich scheint sich die vorgeschlagene Begrifflichkeit im Hinblick auf den theologie-geschichtlichen Befund zu bewähren (vgl. 85 ff.). – Der Begriff der kommunikativen Handlung, wie er hier vorliegt, hat zweifelsohne Schwächen: zum einen, was den Umfang betrifft, ist er allzu weit und nicht gegen andere Handlungsweisen des Menschen abgegrenzt, zum anderen, konkret, versagt er in bezug auf die Verrechtlichung des sakramentalen Lebens, da darin, handlungslogisch gesehen, eine (metakommunikative) Verständigung über Erwartenserwartungen, über kommunikative Handlungen vorliegt, die eine andere Struktur als letztere impliziert. Diese Schwächen resultieren aus dem Mangel an systematischer Analyse von Handlungen überhaupt. Nichtsdestotrotz scheint dem Rez. (und zwar in beiden Teilen des Bandes) der Neuanatz für Theologie-heute vortrefflich durchgehalten zu sein, der die theoretische Explikation von religiösen Sinnimplikaten menschlichen Handelns in bewußter Praxistheorie meint.

F. T. Gottwald

Villalón, José R., *Sacraments dans l'Esprit. Existence humaine et théologie sacramentelle* (ThH 43). 8° (444 S.) Paris 1977. Beauchesne. – Dieser umfangreiche Band gibt im wesentlichen eine Dissertation an der Lateran-Universität zu Rom wieder; schon beim ersten Durchblättern stößt man auf einige Merkwürdigkeiten. Entgegen allem, was man von französischen Veröffentlichungen gewohnt ist, findet sich am Anfang nicht nur ein breites Inhaltsverzeichnis (7–13), sondern auch eine äußerst umfangliche Bibliographie (15–46). Die Einleitung (47–58) wirkt überdies umständlich. Die Studie selbst setzt sich dann aus zwei sehr ungleichen Teilen zusammen: Biblische Untersuchungen (59–368) und Theologische Perspektiven (369 bis 444). Entfaltet sich der zweite Teil in drei Kapiteln, so stellt sich der Aufbau des ersten ungleich komplizierter dar mit zwei Abteilungen, deren erste in fünf Kapiteln biblischen Vorgegebenheiten nachgeht, deren zweite in drei Kapiteln sehr verschiedenen Gewichts christologische und ekklesiologische Analogien der sakramentalen Struktur der Begegnung von Geist und Christ aufzuarbeiten sucht. Die extrem unterschiedliche Verteilung der Gewichte dürfte mit daran Schuld tragen, daß dem Leser der Aufbau dieser Untersuchung nur schwer klar wird und daß er ihn fast zwangsläufig bei der Lektüre immer wieder aus den Augen verliert. Das erleichtert das Lesen ganz und gar nicht. – Anliegen der Studie ist eine Klärung des Gedankens vom sakramentalen Charakter, in dem der Verf. eine besondere Wirkung des Hl. Geistes nachweisen will. So möchte er einen Beitrag zu einer biblischen Theologie des Geistes leisten. Diese Absicht macht das ausgesprochen exegetische Schwergewicht verständlich, das in den Ausführungen durchgängig spürbar bleibt. Der erste Teil bietet ausdrücklich ‚Biblische Studien‘, philosophische Bemerkungen, Einzelexegese bestimmter Verse aus dem zweiten Korinther- und dem Epheserbrief, Untersuchungen von einschlägigen Grundthemen, wie ‚Salbung‘, ‚Gesalbter‘ (= Messias), Mittler, Bund u. a. Auch hier geht V. in oft sehr technischer Weise vor, um biblische Daten und Vergleiche zu erheben, ohne doch selbst im strengen Sinn als Exeget zu arbeiten. Er sammelt Ergebnisse und sucht sie eigenständig zusammenzuordnen. In diesem Vorgehen zeigt sich, wie V. eine ‚Biblische Theologie des Geistes‘ versteht. Dazu hat er in beeindruckender Weise Arbeiten und Ergebnisse moderner Exegese – namentlich auch aus dem deutschen Raum – herangezogen und ausgewertet. Doch hier taucht die Frage auf, nach welchen Normen und Regeln heute allgemein in der systematischen Theologie mit der Schrift und ihrer Fachauslegung umzugehen ist. Der Verf. antwortet mit seiner Methode einer ‚analogia fidei‘ (207–211). In der Anwendung aber läßt sie sich nicht klar und ausreichend

von zusammenfassender Fachexegese unterscheiden. Das Bedenken zur Methode soll jedoch das Interesse an der Sachfrage nicht schmälern, die in Anlehnung an Schillebeeckx' „Christus – Sakrament der Gottbegegnung“ und Semmelroths „Kirche als Ursakrament“ die Konzeption von Ur- und Grundsakrament fortführen möchte. Es geht dabei um das existentielle Wirken des Geistes Gottes in den Sakramenten für Kirche und Christen. Neuschöpfung und Anthropologie, Heilsgeschichte und Gemeinde scheinen nach solcher Klärung zu verlangen. Kindschaft und Sohnschaft bieten begriffliche Haftpunkte ebenso wie Bund und Gnade. „Par l'action de l'Esprit dans l'incorporation à l'Alliance, le chrétien est tellement changé qu'il ne sera jamais plus le même“ (327). Biblisch drückt sich dieser Prozeß vor allem in den Begriffen „Salbung“ und „Siegelung“ aus, Metaphern, die zunächst für Jesus Christus, dann für den Christen gelten. Wurzeln dieser Sicht liegen im A. T. und der spätjüdischen Literatur, die V. durchgängig heranzieht. Weiter kann das Betrachtungsfeld nicht ausgedehnt werden. Das eigentliche Thema gerät darüber oft hinter allzu ausführlich behandelten Nebenfragen in den Hintergrund. Aber im einzelnen kann hier auf die ganze Fülle der Aspekte nicht eingegangen werden, wenn sich auch unstreitig manche wichtige Anregung und manche interessante Perspektive findet. Die systematischen Betrachtungen am Schluß geben nur Hinweise, die zahlreiche Fragen aufwerfen. Ob die scholastische Ursachenlehre einfach so eine brauchbare Deutung erlaubt, darf wohl bezweifelt werden (383 ff.). Angesichts der heutigen Diskussion um Geisterfahrung und Charismen, um Dynamisches und Institutionelles in der Kirche, um Sakramente als Zeichen normierter Ordnung und Ansatzpunkte schöpferischer Lebensfülle jedoch fallen Einwände weniger ins Gewicht. – In seiner Zusammenschau stellt V. auch eine Aufgabe und erinnert zugleich an die Vielzahl einschlägiger Momente, die der Frage nach dem Geist und seinem Wirken eigen sind. Gewiß wäre es schlimm, würde die Schwierigkeit des hier angepackten Problems übersehen oder vergessen. Die „présence de la force de l'Esprit“ (355) stellt ja zugleich eine beständige Forderung an christliches Leben wie an theologisches Denken dar. Insofern mögen die „Theologischen Perspektiven“ am Schluß dieser Untersuchung genügen: „inspirer les recherches futures en théologie sacramentaire!“ (415) lautet der Wunsch des Autors. Ohne Zweifel kann seine Untersuchung das erreichen.

K. H. Neufeld, S. J.

Chapelle, Albert, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre*. Gr. 8° (387 S.) Bruxelles 1978, Ed. „Institut d'Etudes Théologiques“. – Wenn der Untertitel eines Werkes lapidar „Le sacrement de l'Ordre“ ankündigt (und vermutlich nicht nur die Reihe der Handbücher um eines vermehren will), sucht man einigermaßen spontan – nicht zuletzt angesichts einer Flut amtsthematischer Literatur in unserer Zeit – nach seiner besonderen Intention. „Verunsicherung, Frustration, Identitätskrise“, gewiß, das sind schon beinahe Klischees. Aber wenn dann Hilfe geleistet werden soll in diese Krise hinein, die doch durch keines der eben genannten Stichworte als originär in der Lehre verwurzelt erscheint, könnten vielleicht eher Beiträge nützlich sein von der Spiritualität, von der Pastoral, von der Soziologie her, so man meint – aber Dogmatik? Der Verf. hat das bedacht. Seine Antwort: Vat. II hat nicht nur nicht seine ganze Rezeption gefunden, es ist diese Rezeption sogar belastet. Das Aufbruchs- und Neuheitserlebnis habe dazu geführt, daß man es zu wenig in die Kontinuität hineingestellt hat und daß seine Verlautbarungen (die nur zuvielen schon zuviel aberlangten) zu allem Überfluß von nicht ganz wenigen und reichlich lauthals gerade noch dazu gut erachtet wurden, Widerlager zum Überstieg in neue Weiten zu sein. Daß so etwas nicht nur vereinzelt und zeitlich begrenztes Überschwappen geblieben ist, dafür – so der Autor – zeichne ein allgegenwärtiger, oft genug nicht reflex bewußter Einfluß Hegels und Nietzsches verantwortlich. Das also als Situierung der vorliegenden Arbeit und damit ihr Programm. Was für den Inhalt besagt: nicht neue, originelle Gedanken stehen zu erwarten; beherrschendes Anliegen ist, daß nicht alte, unaufgebbare Wahrheiten in Vergessenheit geraten oder gar unverantwortlich abgetan werden. Was für die Methode besagt: Ausgangspunkt ist unsere „actualité historique“, umschrieben an erster Stelle (!) durch die Liturgie des Weihesakraments (Teil I) und das letzte Konzil; mit ihm beginnt die Auswertung der Tradition (II; rückwärtsschreitend

über Vat. I, Trient, Florenz, Lat. IV, Mittelalter, Patristik bis zu den Apost. Vätern). Die Schrift schließt sich an (III). Dann folgt die theologische Reflexion (IV), und den Beschluß bildet die Behandlung einiger aktueller Fragen (V). – Diese Weise des Vorgehens ist nicht anfechtbar. Die Solidität der Arbeit herauszustreichen erübrigt sich. Ein (vermißtes) Namen- und Sachenverzeichnis wäre dafür gewiß zusätzliche Bezeugung gewesen, und einem Band von knapp 400 S. hätte auch ein Literaturverzeichnis nicht schlecht angestanden. Eine Unachtsamkeit gegenüber entsagungsvoller Arbeit soll dann doch moniert werden: 1977 sollte man vom (Denzinger-)Schönmetzer Kenntnis genommen haben und nach ihm zitieren! – Die Frage ist nur, ob dieses Vorgehen nicht manchen Intentionen des Verf. einigermaßen im Wege steht? Wer die 75 S. recht mühsamer Exegese des Vat. II gelesen hat („Lumen Gentium“ mehr für die Kirchlichkeit, „Presbyterorum Ordinis“ mehr für das Spezifische des Weihesakraments), weiß, was gemeint ist. Alle „*actualité historique*“ (die ja gegen die Verhaftung in diese ihre Zeit auch nicht immun ist) darf nicht die Einsicht in die Geschichtlichkeit gefährden, die nicht nur Theologie- und Dogmengeschichte ist, sondern auch Glaubensgeschichte. Sie gegen ihre genetische Richtung aufzunehmen ist nicht nur mühsam, sondern wohl auch nicht ohne Risiken. Z. B. wenn der Verf. zu recht vor einer gewissen Forschheit warnt, die sich leichthin der (Kategorien und vor allem der) Sprache der theologischen Tradition einschlägt: wie sollen denn die durch keine logische Analyse eruierbaren kostbaren „*surdéterminations*“, Niederschlag langer geschichtlicher Anreicherungs- und Vereindeutigungsprozesse, richtig eingebracht werden können, wenn man sie ohne Sichtung des Unterbaus beim Endpunkt Vat. II aufgreift? Z. B. wenn über beinahe 30 S. (und damit zweifellos überproportioniert) von dem sakramentalen Merkzeichen gehandelt wird, bis in die griech./lat. Patristik hinein: wie kann man sich des Verdachtes erwehren, nicht nur nicht – unter dem Sachdruck später präziserer Fassung eines diffizilen Theologumenons – einer gewissen „Eisegese“ entgangen zu sein, sondern vielleicht die bewegenden Anstöße hinter seiner Ausbildung überzuinterpretieren? Z. B. wenn schlußendlich die Auswertung der Schrift geschieht: wie soll dann vermieden werden, daß man diese *norma normans* mit nachsichtig-großzügiger, etwas zu behender Bereitschaft von neuen materialen Beiträgen dispensieren darf? Wo doch offensichtlich so manche aktuelle Frage sich immer dann als auf dem falschen Fuß angegangen erweist, wenn man den Beitrag des Schriftzeugnisses nicht voll und ganz einbringt...? Das Stichwort „aktuelle Fragen“ ist gefallen (Überschrift des abschließenden Teiles). Was da gesagt wird zu: den unterschiedenen sakramentalen Weihegraden – Frau und Amt – Zölibat – Priester und Politik, Wirtschaft vertut manche Chance dadurch, daß es des öfteren um einiges vor der aktuellen Stunde hier und heute und ihren Anforderungen zu liegen kommt. Gewiß, Vermeiden von Polemik war Absicht, und es hat ja etwas für sich, wenn so „*prises de position paisibles et simples*“ – Formulierung des Klappentextes – möglich werden; alle offengebliebenen Erwartungen wird es aber nicht kompensieren. Vielleicht müßte man Analoges von der (Teil IV) theologischen Reflexion sagen: daß sie schöne, tiefsinnige, ins Ganze einbindende Erhellung eines Glaubensbestandes ist; daß aber beispielsweise der zupackende Nachdruck, mit dem über „Amt der Kirche“ hinaus Gründung in der Christusrepräsentanz aufgewiesen wird, durchaus auch auf anderen Problemfeldern hätte zum Zuge kommen dürfen.

A. Stenzel, S. J.

Perolli, Injac, Il sacerdozio comune nell'insegnamento del Concilio Vaticano II. 8° (174 S.) Roma 1977², Officium Libri Catholici. Catholic Book Agency. – Wir weisen hier auf die zweite Auflage des Werkes hin, die – mit Ausnahme der Sn. 161–163 (über das vatikanische Dokument bzw. der Ordination von Frauen) und einiger Verbesserungen von Druckfehlern, – der ersten völlig entspricht. Die vorliegende Arbeit gliedert sich in vier Teile: im 1. werden die Zeugnisse von Schrift, Tradition und Lehramt bez. des allgemeinen Priestertums gesammelt; im 2. wird eine systematische Analyse der dogmengeschichtlichen Daten versucht; im 3. wird dann das Verhältnis des allgemeinen zum hierarchischen Priestertum und im 4. die Frage der Tätigkeit von Frauen im kirchlichen Bereich behandelt. Leider weist die Studie in ihrer äußeren Form (u. a. schlechtes Italienisch, falsche oder zu freie Übersetzungen) und ihrer Methode (u. a. unkritische Verwendung von Schrift

und Tradition, Verschweigen von Gegenpositionen) so zahlreiche Fehler auf, daß sie kaum empfohlen werden kann. C. Marucci, S. J.

Greiff, Christian, Die Ordnung der Ehe. Eine rechtsphilosophische Studie (Schriften zur Rechtstheorie, 72). Gr. 8° (187 S.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – In einer Zeit, in der die Ehe oft sehr oberflächlich gelebt und betrachtet wird, ist man jedem dankbar, der sich daranmacht, das Wesen dieser alten Institution zu vertiefen. Der Verf. entledigt sich dieser Aufgabe in 5 Schritten. Das 1. Kapitel sieht die Ehe als dem Recht vorgegebene Ordnung (11–26), das 2. untersucht die Aussagen der empirischen Wissenschaften zum Wesen der Ehe (27–37), das 3. die Aussagen der wertforschenden Wissenschaften (38–90), das 4. die ontologischen Aussagen (91–128); das letzte Kapitel bedenkt kurz die Haltung des Richters (129 f.). – „In der Erscheinung der Ehe hat die Erkenntnis des europäischen Kulturkreises eine vorgegebene Ordnung erblickt, von der Mann und Frau, die miteinander in sie eintreten, mit ihrer ganzen Person erfaßt und getragen werden“ (11). Ist die Ehe also dem Recht schon vorgegeben, so müssen sich vor und außer der Rechtswissenschaft auch andere Wissenschaften mit dieser Vereinigung zweier Menschen befassen. Die Biologie betont, die Vereinigung von Mann und Frau müsse wenigstens so lange dauern wie bei den höheren Menschenaffen, nämlich bis die Jungen keines Schutzes mehr bedürfen (27). Die Psychologie unterstreicht die subjektive Komponente der Ehe und vor allem den Wert der Erotik für diese. Der Beitrag der Soziologie besteht darin, daß sie „den Finger auf die außerhalb der Ehe selbst liegenden Ursachen der gegenwärtigen Ehenot legt und davor warnt, die Krise nur dadurch beheben zu wollen, daß man die rechtlichen Anforderungen an die Ehe erhöht“ (37). Die Ethik befaßt sich mit den Werten der Ehe, besonders auch mit Treue und Unauflöslichkeit. Der Verf. zitiert das Wort Goethes aus den „Wahlverwandtschaften“: „Die Ehe ist der Anfang und der Gipfel aller Kultur. Sie macht den Rohen mild, und der Gebildete hat keine bessere Gelegenheit, seine Milde zu beweisen. Unauflöslich muß sie sein: denn sie bringt so vieles Glück, daß alles einzelne Unglück dagegen gar nicht zu rechnen ist“ (44). Die Theologie – protestantische wie katholische – vergleicht die Ehe mit dem Bund, den Gott mit den Menschen schließt. Dadurch entsteht neben der Notordnung des menschlichen Rechts die Gnadenordnung, welche von der Gerechtigkeit Gottes durchherrscht wird. So werden dann über dem menschlichen Recht rechtsfremde Werte sichtbar: „religiöse Barmherzigkeitswerte, ethische Duldsamkeitswerte“ (89). Die Ontologie (im Sinne des Verfassers: Rechtsphilosophie?) hat vor allem die Aufgabe, in negativer Weise dadurch Klarheit zu schaffen, „daß sie ontologisch falsche Bilder von der Ehe beseitigt“ (105). Ganz mit Recht lehnt G. ab, daß durch die Ehe die Frau zum Besitz des Mannes wird. Er hält auch jene Überbewertung des Geschlechtlichen für falsch, welche darin besteht, daß der ersten geschlechtlichen Vereinigung zu große Bedeutung beigemessen wird. Der Geschlechtsakt „wird herausgehoben und vereinzelt aus dem Fluß des Lebens in einer positiven, fast magischen Wirkkraft. Es bedarf dann nur der Umkehrung dieses Gedankens, um den Ehebruch als ebenso vereinzelt Akt von physisch gleicher Natur dem ersten positiven Akt als negativen, die Wirkung des ersten aufhebenden, rückläufigen Akt gegenüberzustellen. Aus dem Glauben an den objektiv ehebegründenden Geschlechtsakt wird die korrespondierende Vorstellung von der objektiv ehezerstörenden Ehebruchshandlung genährt“ (111). – Zwei Aussetzungen wären an dem ansonsten guten Buch zu machen. 1. Der Verf. möchte das Wesen der Ehe von *verschiedenen* Wissenschaften her erhellen (vgl. 24 f.). Ist das aber in einem so schmalen Büchlein möglich, ohne die Gefahr sich zu verzetteln? Zumal der Autor den einzelnen Wissenschaften auch noch lange formale Vorüberlegungen voranstellt (91–106). Hier kommt die inhaltliche Seite entscheiden zu kurz. 2. Wann hat G. seine Arbeit eigentlich verfaßt? Vieles (vgl. Literaturverzeichnis!) deutet darauf hin, daß das Buch bereits vor etwa 15 Jahren geschrieben, aber jetzt erst veröffentlicht wurde. Hätte der Verf. in einem Vorwort den Leser nicht darüber informieren sollen? – Noch eine Ungenauigkeit: Die Behauptung (111, 116), durch die copula werde nach kanonischem Recht das Verlöbnis zur unauflöselichen Ehe, ist falsch. Der Hinweis auf can. 1118 f. beweist nichts. Dort ist nämlich vom „matrimonium ratum“ die Rede, während das Verlöbnis im CIC „matrimonii promissio“ heißt (vgl. can. 1017). R. Sebolt, S. J.

Bengsch, Heinrich / Dassmann, Vinzenz u. a. (Hrsg.), Marienwerkbuch. 8° (296 S.) Graz-Wien-Köln 1977, Styria (Lizenzausg. des St. Benno-Verlages, Leipzig). – Es ist wohl leider nicht nur so, daß die Marienverehrung – als für die Gemeinde vornehmlich in ‚Andachten‘ beheimatet – der betonten Zuwendung zur ‚Liturgie‘ hätte Tribut zahlen müssen; daß also bei der beschränkten Bandbreite des gleichzeitig Anstrebaren und Durchsetzbaren die zentralere Aufgabe dem an sich unvermindert hochgeschätzten Anliegen vorübergehend den Raum beengen müßte. Der kirchliche Auftrag hinter dieser Veröffentlichung (im Auftrag der Seelsorgsämtler der Berliner Bischofskonferenz herausgegeben) signalisiert, daß man sich eines drohenden Verlustes bewußt geworden ist. Und gute Hilfe anbietet: es ist ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument, das Materialien bietet (Gebete – Lesungen – Meditationen – Fürbitten – Hymnen – Litaneien). Modelle werden in Vorschlag gebracht (in Anlehnung an die Struktur entweder der Eucharistiefeyer oder des Stundengebets), der Rest muß Schöpfen aus dem reichen Angebot sein, in Variabilität und Flexibilität. Aus der Gebetstradition der Kirche; aus Lesetexten, die von der Schrift über die Väter und die Lehrverkündigung bis zu Auszügen aus der Literatur, heutiger Theologie, heutigen Erwachsenenkatechismen reichen. Die Brauchbarkeit des Buches nicht nur in der Hand des Seelsorgers, sondern auch des privaten Beters ist damit unterstrichen: nicht umsonst ist der Abschnitt „Meditationen“ umfänglich. Ein Hinweis, der Lob sein soll: wer sich da des langen und breiten über „Unser Leben – Unser Nächster – Unsere Welt – Unsere Kirche“ ausläßt, wird nicht umhinkönnen, manches Hausbackene und Halbhohe zur Sprache zu bringen; sympathisch, wie man da ehrlich bei der „Gemeinde am Ort“ bleibt! Daß pastorale Klugheit nahelegt, die vorhandenen Anknüpfungspunkte Maiandacht und Rosenkranzandacht mit besonderem Nachdruck aufzugreifen, versteht sich von selbst. – Alles in allem: mit dem Wunsch nach guter Aufnahme in den Gemeinden muß man einig gehen, und angesichts der Qualität des Buches diesbezüglich zuversichtlich sein darf man auch.

A. Stenzel, S. J.

Berger, Blandine-Dominique, Le drame liturgique de Pâques du Xe au XIIIe siècle. Liturgie et Théâtre. (ThH 37). 8° (277 S.) Paris 1976, Beauchesne. – Falls man geneigt sein sollte, nicht alles für bare Münze zu nehmen, was Vorworte u. dgl. ankündigen – diesmal dürfen die Reserven aufgegeben werden, wenn P. Journel seine geraffte Darstellung des liturgiegeschichtlichen Rahmens abschließend befindet: „C'est un grand art que de savoir choisir un fait en apparence minime, mais lourd de conséquences, pour en tirer des lois. Blandine-Dominique Berger en donne la preuve dans son livre.“ – Dabei geht man die Lektüre vermutlich gar nicht mit so sehr hochgespannten Erwartungen an. Irgendwie ist man ja überzeugt davon, daß die Liturgie die Wiege des Dramas ist; und wenn dem so ist, dann ist in keiner Weise erstaunlich, wenn die Osterliturgie – vor Weihnachten, Epiphanie, den Heiligenleben – mit Vorzug den Stoff liefern durfte: also visitatio sepulchri, depositio/elevatio crucis, Emmaus vor den Hirten auf dem Feld, der Anbetung der Könige, vor der Bekehrung des hl. Paulus, den Wundern des hl. Nikolaus. Und nicht nur irgendwie haben Liturgiegeschichtler, Mediävisten usw. auf Trends in der Liturgie wenn schon nicht gleich zum ‚Drama‘, dann doch zur ‚Dramatisierung‘ hingewiesen: angefangen von der Jerusalemer Liturgie mit ihren zum Nachvollzug einladenden Stationen – über eine angesichts der zur Kirche drängenden „Barbaren“ immer dringlicher sich nahelegende „didaktische“ Liturgie, wo germanische Mentalität ein reiches Instrumentar zu spielen wußte im Ritus (Ausgestaltung der Karwoche, der Weihen z. B.), im Raum (Prozessionen), im Wort (Dialogisierung). – Reicher aufgelaufenes Material und neugewonnene Einsichten mit den Synthesen und Deutungen von früheren Arbeiten auf diesem Feld konfrontierend gewinnt diese Arbeit erstes Profil. Gegen die Weise, wie K. Young (The drama of the medieval church [1933]) sein imponierendes Material zu extrinsezistisch nach „Vom Einfacheren zum Komplexeren“ als allgenügsamem Kriterium klassifizieren wollte, kann sie sich weitgehend auf die Kritik stützen, die O. B. Hardison (Christian rite and christian drama in the middle ages, 1965) geübt hatte; Einbeziehung der Chronologie wehrt solcher Einseitigkeit. Nicht allseits befriedigende, nicht hinreichend ausgewiesene Thesen Hardisons führen die Verf. dazu, resoluter als diese beiden Forscher der Liturgiegeschichte das entscheidende Gewicht zuzuweisen (und

damit für ihre Arbeit den Binar „Liturgie/Theater“ als die bestimmende Dimension zu setzen). – Zu klären ist dann zuerst, wo das „Quem quaeritis“ (aus dem Osterbericht des Lk) seinen ursprünglichen Ort gehabt hat. „Mit der Ostervigil verbunden“ ist ebenso unwiderlegbar wie relativ nichtssagend. Als genauere Zuweisung erlauben die Texte: der szenisch noch nicht ausgestaltete Tropus zum Introitus der Ostermesse; der szenisch gestaltete an die Matutin des Ostermorgens angeschlossen. Dieser szenischen Ausgestaltung wird dann durch die Textüberlieferung hindurch nachgegangen: vom Tropus, der nur eben Begleitgesang der Eingangsprozession ist, – über eine erste Ausbesonderung von Sängern aus den Prozessionsteilnehmern – zur Zulassung von die hl. Geschichte „imitierenden“ Elementen, die die szenische Gestaltung mit immer mehr evangelischen (oder auch nur der frommen Phantasie entsprungenen) Episoden anreichern und die eigentlich „rituellen“ Elemente schließlich eliminieren. – Nachdem so das Material erste Sichtung erfahren hat, Grundkategorien gewonnen sind (Symbol, vom Funktionsträger = ‚actant‘ vollzogen – Nachahmung, vom Schauspieler = ‚acteur‘ als seine Rolle dargestellt), kann die Kernfrage gestellt werden: wie geht liturgischer Vollzug über in welche Art von ‚Theater‘? Eine Frage, auf die man natürlich nicht von den Autoren des 10./11. Jh. eine Antwort erhalten kann, sondern nur, wenn man über den Zwitter ‚drame liturgique‘ (erstaunlich die Instinktsicherheit, mit der Rom und Cluny die liturgische Qualität bezweifelten und entsprechend handelten!) zur vertieften Analyse der beiden Pole gelangt; also aus dem immer eindeutiger sich extrapolierenden „Theater“ geklärte Erkenntnis der verbleibenden „Liturgie“ gewinnt. – ‚Drame liturgique‘, das ist eine nicht unberechtigte Kennzeichnung: weil es „Heilige Geschichte“ zum Gegenstand hat und sie durchaus mit Aktualitätsanspruch vorführt – weil es sich als Feierelement des liturgischen Festes versteht und ohne den Glauben, sein Wissen, seine Kultur gar nicht möglich wäre –, weil es in der vorgefundenen pastoralen Situation gar nicht gut ohne didaktisch-pädagogische Absicht sein konnte und so in wie immer abgeschwächtem Sinn noch ein Stück „Verkündigung“ ist. Aber damit steht die Frage „Was ist Liturgie? Was ist Theater?“ nur umso dringlicher an. Das Schlußkapitel nimmt sich ihrer an. Mit soviel Perspektivsicherheit, Reichtum, Subtilität, daß bewußt nur ganz knappe Hinweise gegeben werden sollen und es gestattet sein möge, die Schlüsselworte unübersetzt zu bringen. Im unterschiedlichen Bezug zu Zeit und Geschichte: Souvenir et mémorial-Permanence et éternité (die im Theater allenfalls von der Bedeutsamkeit eines geschichtlichen Ereignisses aussagbar ist, nicht aber vom Ereignis) – Suspense (eine der Liturgie fremde Kategorie, da es in ihr nicht auf sukzessiven Ablauf ankommt) – Temps linéaire et temps ponctuel (nur letztere für die Liturgie typisch, die Vergangenheit und Zukunft hic et nunc ‚präsentiert‘). Im unterschiedlichen Bezug zum Wirklichen: Apparence et réalité (anders als beim Theater muß der zeichenhafte Wein wirklicher sein) – Efficacité et transformation (nicht eine fiktive Existenz „steht auf dem Spiel“ in der Liturgie, Seins- und Situations-‚transformation‘ wird vor dem, vor das subjektive Ergreifen heraufgeführt). Die gezollte Anerkennung ist nicht zurückgenommen mit der Feststellung, daß man so nicht alles unterschreiben möchte. Beispielsweise wenn die Verf. sehr angelegentlich das „signe représentatif symbolique“ noch einmal beinahe wesentlich vom eigentlichen „symbole“ absetzt; letzterem müssen dann kaum vermeidlich zu stark ontologisch-kosmologische Komponenten zugeteilt werden. Aber zum Bedenken regt es an, und man wird es sich sehr überlegen, bevor man vom sakramentalen „Zeichen“ in einer verdünnten Weise spricht oder unvorsichtig mit den „Rollen“ der Liturgen hantiert. – In der Tat, ein schönes Buch. Darum hätte man ihm zu den dankenswerten Appendices (chronologisch geordnete Textzeugen – Repertoire der Gesangstexte – im Druck erschiene Ausgaben usw.) auch noch ein Namen-/Sachenverzeichnis gewünscht und sähe gern einige Kleinigkeiten verbessert: S. 166 ff.: auch wenn es gleich dreimal insinuiert wird – der math. Bericht von den Frauen am Grab steht nicht im 18. Kapitel; S. 188 f.: wenn jemand aus ‚leitourgia‘ actio communis herausholt, hat er über die Sache ‚christliche Liturgie‘ nichts Falsches gesagt, nur darf er nicht behaupten, dies sei der etymologische Sinn; S. 196: das Fest von Maria Magdalene ist auch für den Westen schon vor dem 11. Jh. für den 22. 7. bezeugt; S. 265: das franz. „pyxide“ darf nicht dazu verleiten, ein lat. „pyxidis“ (statt pyxis) zurückzuerschließen.

A. Stenzel, S. J.

Courvoisier, Jacques, *De la Réforme au Protestantisme. Essai d'Écclésiologie réformée* (ThH 45). 8° (210 S.) Paris 1977, Beauchesne. – Titel wie Untertitel sind gleichermaßen wichtig für das Anliegen dieser Untersuchung. Wollten die Reformatoren eine neue Kirche oder eine Reformation der alten? Und wie läßt sich die historische Entwicklung für den Bereich der „Reformierten Kirche“ (Zwingli – Calvin) ausgehend von der ursprünglichen Absicht deuten? – Das Problem ergibt sich aus einer Beobachtung heutigen Bewußtseins, das die „katholische Kirche“, die historisch bis in ntl. Zeiten zurückreicht, neben den reformatorischen Kirchen sieht, die aus dem 16. Jh. stammen. Um diese Sicht zu überprüfen, wird zunächst die Kirchenauffassung Zwinglis (13–34) dargelegt, anschließend die Reaktion des römischen Katholizismus (35–50) beschrieben und die Erscheinung des Täuferturns (51–63) zusammenfassend erläutert. Auf diesem Hintergrund ist dann Calvins Kirchenlehre und ihr Bezug auf die traditionelle Kirche (65–100) entfaltet, auf die sich die reformierten Theologen des folgenden Jahrhunderts (101–131) stützen. Behandelt sind P. Du Moulin, Jean Claude, Fr. Turretini, P. Jurieu und B. Pictet, die in Auseinandersetzung mit dem erstarkenden Katholizismus Frankreichs die eigene Position zu verteidigen und auszubauen suchten. Vor allem die zusammenfassende Übersicht hier ist von Wert. Aber bei ihnen wirkte sich nicht nur das Erbe Calvins aus; in einem kleinen Kapitel über Bucer und die „Gemeinschaften“ (133–140) wird auf die Einflüsse der eigenständigen Straßburger Reformation hingewiesen. Puritanismus und Pietismus (141–168) erfahren anschließend ihre Darstellung als Erscheinungen der reformierten Tradition. Die Orthodoxie unter dem Vorzeichen der „ratio“ und des aufkommenden Rationalismus (Amyraut et le Triumvirat helvétique) (169–184) läßt die weitere Entwicklung zum neuzeitlichen Protestantismus deutlich werden. Ein knapper Schluß faßt die Antwort auf die Grundfrage noch einmal zusammen (185–193). Angefügt sind Texte aus dem 16. und 17. Jh., die Grundaussagen der vorangehenden Untersuchung bestätigen – Kirchenordnungen und Bekenntnisse (195–206) – sowie eine kurze Übersicht über Zwingli, die Reformation und den Bund der Schweizer Kantone. – Die Intention C.s geht nicht einfach auf Klärung einer rein historischen Frage, sondern betont darauf, daß „le problème qui s'est posé aux réformateurs . . . reste aujourd'hui fondamentalement le même“ (50) oder: „aujourd'hui, cette question n'est pas résolue“ (187). Gemeint ist die Tatsache der *einen* Kirche Christi und die verschiedener christlicher Kirchen. Während der alt-reformierten Tradition die Verpflichtung zur *einen* Kirche unabdingbar war, wird der Protestantismus als „la possibilité pour plusieurs églises . . . d'être établies en un même lieu“ (140) definiert und als sein Vater Bucer genannt. Erst eine so schillernde Figur wie Labadie „constitue une nouvelle église qui ne s'intitule plus „réformée“, mais „évangélique“. C'est tout un programme“ (166). Der Nachweis überzeugt, daß sich in der reformierten Überlieferung lange die ursprüngliche Option für eine Erneuerung der bestehenden Kirche gegen die Schaffung einer neuen hielt (vgl. 168). – Um so schwieriger mußte sich bei dem engen Nebeneinander die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche gestalten, der man Christlichkeit nicht einfach absprechen konnte und wollte. Das Ringen um die eigene kirchliche Identität macht die entsprechenden Äußerungen auch für heute erregend und bedeutsam. Gewiß möchte der Autor seine Frage an die reformierte Gemeinschaft richten und nicht als Kritik der römischen Kirche verstanden wissen (191), aber sein Wunsch nach „une catholicité retrouvée“ (193) kann keinen Christen gleichgültig lassen. – Für Theologie und Kirchengeschichte ist hier eine gute Zusammenfassung geboten, die im deutschen Raum um so mehr Anspruch auf Beachtung erheben darf als die gesammelten Fakten nur unzureichend bewußt sind und kaum gewürdigt werden. Sie betreffen aber über Zürich und Straßburg, über Genf und die Niederlande in vielfältiger Hinsicht oft unmittelbar deutsche Entwicklungen. – Eine Reihe unbedeutender Druckfehler blieb stehen; zu korrigieren ist das 192 Anm. 7 genannte Publikationsjahr in 1964 und Anm. 8 in 1974. Überhaupt wäre die Beigabe eines Literaturverzeichnisses sicher nicht überflüssig gewesen. – Zu den Darlegungen fällt auf, daß ein möglicher Einfluß von Renaissance und Humanismus nie wirklich in Betracht gezogen ist. Das aber schmälert nicht das große Verdienst dieser Untersuchung.

K. H. Neufeld, S. J.

Brunner, Peter, Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze, Gr. 8° (291 S.) Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht. – In dem Band sind zwölf Aufsätze zusammengestellt, die der Autor in den letzten Jahren verfaßt hat und die andernorts erstveröffentlicht sind. Die Aufsätze sind z. T. aus konkreten Anlässen entstanden, aber sie sind gleichwohl sämtlich von grundsätzlicher Bedeutung. In ihrer Summe decken sie einen beträchtlichen Teil einer Dogmatik lutherischer Tradition ab, und zwar jener Tradition, die sich an die Theologie M. Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften nach wie vor gebunden weiß und entschieden heilsgeschichtlich dimensioniert sein will. B. insistiert darauf, daß das vorgeschichtliche, protologische Geschehen sowie das nachgeschichtliche, eschatologische Geschehen nicht außer acht gelassen werden dürfen, wenn man die innergeschichtlichen Heilstaten Gottes in ihrem vollen theologischen Bedeutungsgehalt erfassen will. – In zwei Aufsätzen legt der Verf. sein Verständnis der Reformation M. Luthers dar („Reform – Reformation. Einst – heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen“; „Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zukunft der Christenheit“). Fünf weitere Aufsätze sind Problemen gewidmet, bei denen es um das Ganze oder auch nur um Elemente einer Theologie der Heilsgeschichte geht („Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre“; „Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase“; „Elemente einer dogmatischen Lehre von Gottes Basileia“; „Jesus Christus und der Tod“; „Eschata. Theologische Grundlinien und Andeutungen“). In den restlichen fünf Aufsätzen behandelt B. Fragen aus dem Bereich der Sakramentenlehre („Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen“; „Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchentrennend?“; „Theologie des Gottesdienstes“; „Die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche“; „Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe“). – Alle Aufsätze sind mehr oder weniger ausdrücklich als Beiträge zum ökumenischen Gespräch zwischen Lutheranern und Katholiken konzipiert. In manchen traditionell kontroversen Problembereichen ist inzwischen – so konstatiert der Verf. – ein weitgehender Konsens herbeigeführt worden: z. B. in der Theologie der Gegenwart Christi in der Eucharistie und in der Theologie der Ehe. In vielen anderen Fragenbereichen jedoch ist trotz aller Reformen in der katholischen Kirche ein Durchbruch zu einem substantiellen Konsens noch nicht erkennbar. Gemessen am Maßstab der lutherischen Rechtfertigungslehre – so der Verf. – erweisen sich nicht wenige katholische Auffassungen und Praktiken als unvereinbar mit dem Evangelium, so z. B. und vor allem das Papsttum als die Instanz, die immer wieder neue menschliche Satzungen und Einrichtungen erfindet, die Gewissen damit belastet und sie störend in das unvermittelte Gegenüber von Gott und Ich hineinschiebt. – B. geht davon aus, daß in der lutherischen Rechtfertigungslehre das Evangelium in voller Klarheit ans Licht getreten ist, nachdem es vorher durch vielfache Decken verschleiert war. In Luthers Einsicht und Lehre begegnet also nicht ein neues und anderes, sondern das wahre und lautere Evangelium. Das verleiht Luther und seiner Theologie eine Autorität, die bis heute nichts von ihrer maßgebenden Kraft eingebüßt hat. Darum ist die lutherische Rechtfertigungslehre auch heute und in Zukunft der „articulus stantis et cadentis Ecclesiae“. – Das Buch bietet lutherische Theologie in reiner und vollendeter Form. Der Verf. ist ein souveräner Kenner dieser Theologie, ein Meister seines Fachs. Er ist bewegt von der Sorge darum, daß die Substanz des christlichen Glaubens und der ihn reflektierenden Theologie nicht verlorengehen möge, und von der Sehnsucht nach einer Beendigung der im 16. Jh. entstandenen Kirchenspaltung. Aber er weiß auch nur zu genau, daß die heute die Christen aller Konfessionen bewegenden Fragen nicht mit einem Schläge gelöst werden können. Er sieht sich gedrängt, unpopuläre Erkenntnisse auszusprechen. Sie gehen evangelische Christen, aber auch Katholiken – wengleich in anderer Weise – an.

Alle ökumenisch interessierten katholischen Theologen sollten das Buch gut studieren. Es führt zu einem tiefen Verständnis der zentralen Anliegen der lutherischen Theologie. Hat B. recht, so steht die Rechtfertigungslehre auch heute noch trennend zwischen den Konfessionen. Wenn dies ein Theologe von der Kompetenz B.s behauptet, so muß dies denen zu denken geben, die in den letzten Jahren die Differenzen in der Rechtfertigungslehre für überwunden hielten. W. Löser, S. J.

Jü n g e l, E b e r h a r d, Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift (Kaiser-Traktate; 30). 8^o (128 S.) München 1978, Kaiser. – Was hat Luther uns heute zu sagen? J. meint, von ihm gelernt zu haben, daß in Glaubensdingen auch nur eines zu verstehen alles zu verstehen bedeutet (14). Es geht sowohl dem frühen wie dem späten Luther letztlich um nichts anderes als die rechte Unterscheidung von Gott und Mensch als eine von Christus her bestimmte und dem Menschsein des Menschen zugute kommende Unterscheidung (25). Statt daß Menschen nach jenen Gottesprädikaten begehren, die ohne Gottes liebende Selbstentäußerung ebensogut einen Teufel ausmachen können (24), sollen sie „ex infoelicibus et superbis diis“ zu „homines veri“ werden (23). Exemplarisch wird dies in Luthers Traktat über die Freiheit eines Christenmenschen deutlich. Durch seine Unterscheidung von „innerem“ und „äußerem Menschen“ will Luther den Menschen als dasjenige Wesen einsichtig machen, dem Gemeinschaft mit Gott nur in der Korrelation von Wort und Glaube gewährt ist. Mit dem „inneren Menschen“ meint Luther nicht eine Art freischwebender Innerlichkeit ohne Auswirkungen, wie seine Lehre immer wieder mißverstanden wird. Der „innere Mensch“ ist vielmehr der Mensch in seinem entweder pervertierten oder rechten Verhältnis zu Gott. Im rechten Verhältnis zu Gott und dadurch frei ist der Mensch nur durch ein ihn menschlich machendes Wort, das ihn, indem es ihn nach innen wendet, auch schon aus sich herausholt. „Äußerlich“ dagegen sind dem Menschen alle weltlichen Bezüge. Sie können niemals dazu ausreichen, den Menschen in das rechte Verhältnis zu Gott zu bringen. Aber sie werden ihrerseits pervertiert, wo er nicht im rechten Verhältnis zu Gott steht. Dagegen muß der Konformität des inneren Menschen mit Gott, die durch Gottes Wort bewirkt wird, eine Konformität des äußeren Menschen mit diesem inneren Menschen entsprechen; und auf dieser Ebene kennt Luther die Mitwirkung des Menschen mit Gott. – Ich möchte aus dieser m. E. höchst sachgemäßen Lutherinterpretation einen beiläufigen, aber überaus nachdenkenswertem Hinweis des Verf. zum Problem „natürlicher Theologie“ aufgreifen. J. hält es für theologisch angemessen, das Wesen des Menschen in Aussagen zu formulieren, „die dann zwar nur für den Glaubenden als eindeutig wohlthuende Sätze identifizierbar sind, aber dennoch auch von den Nichtglaubenden, also auch *remoto Christo* und *remota fide*, als wahre Sätze über das Sein des Menschen anerkannt werden müssen“ (26). Dann ist allerdings die Ambivalenz bestimmter Aussagen über Gott, wie sie außerhalb des Glaubens besteht, nicht eine einfachhin falsche Voraussetzung (vgl. 32).

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

S e l v a t i c o, P i e t r o, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling (ÖBFZPhTh 11). 8^o (184 S.) Freiburg/Schweiz 1977, Universitätsverlag. – Ein Hauptthema der Theologie Gerhard Ebelings ist: Welche Bedeutung hat die historische Vergewisserung in bezug auf die Jesus-Überlieferung für die eigentliche Glaubensgewißheit? Die vorliegende Arbeit sucht Ebelings Position subtil in ihrer Entwicklung darzustellen. Als Einleitung dient eine summarische Darstellung der Problemgeschichte im katholischen Verständnis und in der evangelischen Theologie (21–52); am treffendsten scheinen mir hier die Hinweise zu W. Herrmann und R. Bultmann. Das zweite Kapitel behandelt die historische Gewißheit in der Sicht Ebelings. Während dieser in seiner Dissertation („Evangelische Evangelienauslegung“) noch wie ein dialektischer Theologe rede, begegne bereits in seiner Habilitationsvorlesung („Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift“) eine christologisch motivierte Betonung der historischen Dimension. S. gibt Ebelings spätestens seit seiner Bonhoeffer-Arbeit feststehende Auffassung mit eigenen Worten so wieder: „In einer historischen Vergewisserung, die sich in einer nicht-religiösen Interpretation an der Sprachlichkeit der Wirklichkeit orientiert, dabei die Unterscheidung von Sprache und Wort bzw. die analogen Unterscheidungen wahrnimmt und der Pflicht zum Gebrauch der autonomen Vernunft recht entspricht, kann dem Sprachlich-Historischen eine eschatologisch-mediale Funktion zukommen“ (86). Die historische Vergewisserung stelle also nicht nur eine „*conditio sine qua non*“ (ebd.; vgl. 170) im Sinn eines bloß äußeren Anstoßes ohne kausale Bedeutung für die Glaubensgewißheit dar, sondern sei deshalb notwendig, weil das Kerygma erst von Jesus her eindeutig wird und erst von ihm her als sinnvoll erscheinen kann; denn erst an Jesus kommt einem zur Anschauung, was

Glaube wirklich ist. Wenngleich historische Vergewisserung noch nicht unmittelbar Glaubensgewißheit besagt, ist diese doch von jener abhängig. In diesem Zusammenhang erläutert S. auch Ebelings Begriff der „kerygmatischen Situation“, die erst durch das Kerygma selbst ausdrücklich aufgedeckt werde: Der Mensch könnte von der christlichen Botschaft gar nicht getroffen werden, wenn er nicht verborgen ohnehin bereits mit Gott zu tun hätte (vgl. 101–106). Im abschließenden dritten Hauptteil geht S. dem Verständnis Ebelings von der eigentlichen Glaubensgewißheit nach. Verhindert wird Glaubensgewißheit dadurch, daß man im Bann herkömmlichen metaphysischen Denkens sich Gottes in derselben Weise wie seiner selbst zu versichern sucht. Dann hat man einen falschen „Gott“. – Die kritischen Rückfragen des Verf. an Ebeling laufen darauf hinaus, daß es zur Klärung des Zusammenspiels von historischer Vergewisserung und eigentlicher Glaubensgewißheit einer ausdrücklichen Gnadenlehre bedürfe, die aber bei Ebeling bisher eher fehle. Für S. ist historische Vergewisserung, wo sie theologisch geschieht, von einer „transzendentalen Gnadenerfahrung“ getragen (171). Er meint, Ebelings Theologie werde durch seine reformatorische „Hypostasierung des Existentials des Sünders“ (178) unnötig belastet. – Vermutlich wäre im Sinn der Theologie Ebelings zu antworten, daß doch jenes zur Annahme der Gnadenbotschaft vorausgesetzte Begnadetsein im voraus zur Glaubenzustimmung an keiner geschöpflichen Realität ablesbar ist und deshalb konstitutiv verborgen bleibt. Es kann erst durch das Wort der christlichen Botschaft zur Erfahrung kommen. In katholischer Theologie wird die Kategorie der „Verborgenheit“ gewöhnlich nicht genügend beachtet. Von hier aus ist auch der bei Ebeling zu beobachtende Wechsel von abstraktem und konkreten Sprechen über die Beziehung von Gott und Mensch (vgl. 175) zu erklären: „natürliche Gotteserkenntnis“ ist abstrakte Gotteserkenntnis im Modus der „Abwesenheit“ Gottes, während die konkrete Gemeinschaft mit Gott nur im Glauben auf das „Wort Gottes“ hin zugänglich ist, ja im Grunde in diesem „Wort Gottes“ besteht, weil es unser Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort ist. Die auf dieses menschliche Wort bezogene eindeutige Betonung der historischen Dimension finde ich bei Ebeling von Anfang an (vgl. „Evangelische Evangelienauslegung“, 410). – Die Arbeit bietet eine beachtliche Bestandsaufnahme zur vielleicht schwierigsten Thematik in Ebelings Theologie.

P. Knauer, S. J.

4. Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte

Kunzelmann, Adalbero, O.S.A. (†), Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. Siebter Teil: Die kölnische Provinz vom Beginn der Neuzeit bis zur Säkularisation (Cassiciacum, 26, 7. Teil). 8° (XVI u. 661 S.) Würzburg 1976, Augustinus-Verlag. – Der vorliegende Band bildet den 7. Teil einer umfangreichen Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten, deren erste 6 Bände in ds. Zschr. schon früher besprochen wurden (ThPh 46 [1971] 603–604; 49 [1974] 626–627; 51 [1976] 621). Der 7. Teil schließt an Teil 4 an, der die Geschichte der kölnischen Provinz bis zum Ausgang des Mittelalters behandelte. Die Darstellung beginnt mit der Auseinandersetzung der kölnischen Provinz mit der sächsischen Reformkongregation und der Lehre der Reformation. Ein eigenes Kapitel ist dem Magister Roger Juvenis gewidmet, der von 1532 bis 1552 Provinzial war und der sich u. a. bemühte, die Ausbreitung der Lehre Luthers einzudämmen. Als Folge der Reformation gingen vor allem in den Niederlanden eine Reihe von Häusern verloren. Die Zeit von 1589 bis 1679 gilt als „Goldenes Jahrhundert“ der Provinz. Eine Anzahl von neuen Klöstern konnte errichtet werden, bes. im flämisch-belgischen Raum, z. B. Brüssel, Tournai, Antwerpen, Diest. Eine wichtige Aufgabe des Ordens war die Stützung der übriggebliebenen Katholiken sowie die Mission unter den Protestanten, bes. in Holland. Auch die Schultätigkeit nahm wieder einen Aufschwung. Eine neue Unruhe entstand durch den Jansenistenstreit, denn der Bischof von Ypern fand auch in der Provinz einige Anhänger. Das Jahr 1679 war ein einschneidendes Datum: die zu groß gewordene Provinz wurde geteilt in die deutschen und die niederländischen Konvente. Das letzte Kapitel schildert dann die Geschichte der verkleinerten kölnischen Provinz mit ihren noch verbliebenen Kon-

venten: Köln, Aachen, Trier, Marienthal, Bedburg, Hillesheim, Frauweiler, Rösrath, bis zum Erlöschen der Provinz in der Säkularisation. — Der Band schließt mit einem umfangreichen Personen- und Ortsverzeichnis. Das Werk ist das Ergebnis gründlichen Studiums der gedruckten und ungedruckten Quellen. Auch wenn es mehr chronikartig und weniger synthetisch aufgebaut ist, kann es doch eine gute Hilfe für die Kenntnis nicht nur der Ordensgeschichte, sondern auch der Kultur- und Lokalgeschichte bieten. Wünschenswert wäre allerdings ein Sachregister, um die Fülle der Details besser einordnen zu können.

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

Jürgensmeier Friedhelm, Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) und die römische Kurie. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts (Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte). 8^o (354 S. mit Reg.) Mainz 1977. — Der prominenteste Vertreter der fürstbischöflichen Reichskirche des 17. Jhs., der Mainzer Kurfürst Johann Philipp v. Schönborn, fand bisher eine eher zwiespältige Beurteilung. Anerkannt in seinen Leistungen als Landesherr in den Jahrzehnten nach dem 30jährigen Krieg, wurde er dagegen in seiner außen- und kirchenpolitischen Orientierung verkannt und mit späteren Maßstäben gemessen. Die ultramontane Geschichtsschreibung sah in ihm einen Vorläufer des Episkopalismus des 18. Jhs. (so Pastor); die kleindeutsch-nationale Geschichtsschreibung aber verübelte ihm seine Schaukelpolitik und seine Anlehnung an Frankreich. — Der Verf. zeigt in dieser Monographie vor allem, wie sehr der Wunsch nach Frieden und der Wille, ihn auch nach 1648 gegen erneute Bedrohungen zu bewahren, bestimmende Maßstäbe im politischen und kirchlichen Handeln Schönborns waren. Dies gilt auch für die oft angegriffene Taktik des Lavierens zwischen Frankreich und Habsburg. „Die meisten dieser Vorwürfe resultieren daraus, daß man zu wenig die wirkliche Lage der machtpolitisch schwachen geistlichen Kurfürsten und kleinen Souveräne am Rhein beachtete“ (242). Die Friedenspolitik Sch.s und seine Bereitschaft zu einem *modus vivendi* mit der protestantischen Seite brachte ihn aber auch bereits vor 1648 in Gegensatz zu jener Richtung katholischer Extremisten, deren Hauptsprecher der damalige Kölner Nuntius Fabio Chigi, der spätere Papst Alexander VII. (1655–67), war (63 f., 69 ff., 77, 81–83, 120 f., 130 f.). Diese Differenzen, die nicht bloß taktisch-politisch, sondern auch grundsätzlicher Art waren, bilden wohl mit einem Grund für die Verschlechterung der Beziehungen zwischen Sch. und Rom. Zwar war unter Papst Urban VIII. die Politik der Kurie wesentlich flexibler (65 f., 67); und auch unter Innocenz X. (1644–55), unter welchem die starre Linie Chigis an Boden gewann (78 f.), repräsentierte diese doch noch nicht einfachhin die Richtung der Kurie, sondern nur eine Richtung in ihr (132 f.). Als jedoch Chigi 1655 den Stuhl Petri bestieg, belasteten die Zwistigkeiten von damals zeitweilig sein Verhältnis zum Mainzer Kurfürsten, das sich dann unter seinen Nachfolgern wesentlich besser gestaltete. Es waren auch die Differenzen in der Bewertung des Westfälischen Friedens, die zeitweilig das Verhältnis Sch.s zu den Jesuiten trübten, besonders als die Mainzer Jesuitentheologen die extremen Anti-Friedensthesen ihres Mitbruders P. Wangnereck mit theologischen Begründungen verteidigten (202 f.). Ein ähnliches Mißtrauen gegenüber der Politik des Mainzers wurde 10 Jahre später wach, als Sch. den Rheinbund mit Köln, Trier, Frankreich und mehreren protestantischen Fürsten abschloß; der Kölner Nuntius Sanfelice, mehr an der Wahrung der Prinzipien als an einer realistischen Politik der Friedenswahrung interessiert, suchte die Beteiligten davon abzubringen (231–33).

Eine episkopalistische Doktrin oder auch nur eine Sympathie für die Thesen des zeitgenössischen französischen Gallikanismus sucht man bei Sch. vergeblich. Wohl kann man bei ihm (und allgemein von der Mitte des 17. Jhs. an) von einem gewachsenen Selbstbewußtsein der fürstbischöflichen Reichskirche sprechen. Es war in gewisser Weise unvermeidlich, daß Bischöfe, welche die Reform im Sinne des Tridentinums selbst in die Hand nahmen, in Kompetenzstreitigkeiten mit den Nuntien und ihrer konkurrierenden Jurisdiktion sowie mit der römischen Zentrale gerieten, nachdem letztere in der vorhergehenden Epoche weitgehend selber Träger der Reform gewesen waren. Sch. hatte zudem seine Selbständigkeit gegenüber Rom und dem Nuntius bereits 1643 als Würzburger Bischof unter Beweis gestellt, als er nur zögernd einschneidende und nach seiner Ansicht pastoral unkluge römische Eingriffe in den kirchlichen Festkalender akzeptierte (44–47). Aber auch später auf

dem Höhepunkt des Streites unter Alexander VII. zeigt sich Sch. im ganzen erstaunlich nachgiebig und kompromißbereit; ein eigentlicher Konfrontationskurs mit Rom oder gar ein kirchlicher Bruch lag ihm ferne (269 f.). Es war das Mißtrauen des Papstes, der 1660 in der Frage der Indultenverleihung ein Exempel statuieren wollte, um die deutschen Kirchenfürsten daran zu erinnern, „daß die Indulte freie und ungeschuldete Gnadenakte seien, die vom Papst gewährt werden könnten oder auch nicht“, welches zu einem im Grunde unnötigen Streit führte (266). Hinzukommt die einseitige Berichterstattung des Kölner und Wiener Nuntius, welche über die sehr beachtlichen kirchlichen Reformen Sch.s kaum etwas mitteilten und dadurch von ihm ein falsches Bild an der Kurie bewirkten (289 f.). – Daß der Mainzer Unionsplan von 1660 mit den Protestanten, der damals die kirchenpolitische Situation belastete, zu Unrecht Sch. zugeschrieben wurde, hat bereits Brück nachgewiesen. Interessant ist jedoch in diesem Zusammenhang, daß Sch. noch bis zum Ende der 60er Jahre glaubte, durch Gewährung des Laienkelches die Bekehrung der Protestanten herbeiführen zu können und entsprechende Vorstöße unternahm, bis römische Jesuitentheologen den Vorschlag grundsätzlich ablehnten (287 f.). – Die sehr verdienstvolle Arbeit fällt gewiß nicht in den entgegengesetzten Fehler einer kritiklosen Rechtfertigung Sch.s. Das nicht selten Schwankende und Inkonsequente seiner Politik und seines Charakters wird an vielen Stellen deutlich. Und doch erklärt die Notwendigkeit der Friedenssicherung in oft heiklen Situationen, und dies nach der Katastrophe des 30jährigen Krieges, manche Handlungen, an welche sowohl kirchlich-ultramontane wie nationale Maßstäbe anzulegen ungerrecht und anachronistisch wäre. Dies herausgestellt zu haben, ist vor allem das Verdienst dieser Arbeit.

Kl. Schatz, S. J.

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. *Bd I, 1*: Schriften, Aufsätze und Reden 1848–1866, bearbeitet v. E. Iserloh, Chr. Stoll, E. Valasek, N. Jäger. Gr. 8° (XV + 808 S. mit Reg.); *Bd I, 4*: Schriften, Aufsätze und Reden 1871–1877, bearbeitet v. E. Iserloh u. Chr. Stoll. Gr. 8° (XI + 725 S.) Mainz 1977, v. Hase & Koehler Verlag. – Bei gewiß 90% der Jubiläumsfeiern des Ketteler-Jahres 1977 mußte der Eindruck entstehen, als habe der Mainzer Bischof außer seinen gewiß beachtlichen Ideen zur sozialen Frage kaum ein geistiges Vermächtnis von bleibender Bedeutung hinterlassen. Dabei war es nicht zuletzt das Verdienst der kleinen, jedoch sehr wichtige Zusammenhänge aufweisenden Schrift von A. M. Birke (vgl. die Besprechung in ds. Zschr., Jg. 48 [1973], 135–37), das Augenmerk auf den „politischen“ (nicht bloß „kirchenpolitischen“!) Ketteler gelenkt zu haben. Noch mehr kann jetzt die Herausgabe der ersten beiden Bände der Ketteler-Gesamtedition dazu beitragen, ein etwas verkürztes Bild des Bischofs zu überwinden. – Der erste Band reicht von dem Eintritt Kettelers in die deutsche Öffentlichkeit im Revolutionsjahr 1848 bis zum Vorabend des deutsch-österreichischen Krieges; er enthält wichtige und immer wieder zitierte Schriften wie „Freiheit, Autorität und Kirche“ (1862) und „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ (1864) ebenso wie kleinere Broschüren und sonst nur sehr schwer zugängliche Reden bei verschiedensten Anlässen. Die immer deutlichere Heraustriskalisierung der zentralen Ideen Kettelers, in erster Linie in Konfrontation mit dem Liberalismus, und dies, bevor der preußische Sieg über Österreich eine geschichtlich neue Herausforderung für ihn schuf, wird in diesem Band sichtbar. – *Bd I, 4* (1871–77) fällt mit der Kulturkampfzeit zusammen. Die meisten Schriften sind auch diesem Problem gewidmet. Und doch fällt hier auf, daß Ketteler sich nicht einseitig in die Defensiv drängen ließ. Er fand (so in der Schrift von 1873 „Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm“) Zeit, eigenständige Konzeptionen in der Verfassungsfrage zu entwickeln, die vor allem deshalb beachtlich sind, weil sie z. T. (so die Idee eines obersten Verfassungsgerichts) Gedanken vorenwegnahmen, die erst viel später als Regulativ gegen einen (in K.s Terminologie) „absolutistischen“ Mißbrauch der Demokratie wiederentdeckt wurden. – Sieht man ab von der wichtigen Schrift „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ und den sozialpolitischen Stellungnahmen des Jahres 1869, so enthalten die beiden Bände bereits alle bedeutenderen gesellschaftspolitischen Aussagen Kettelers. Für seine kirchliche Ideenwelt dürfte von gleichrangiger Bedeutung nur noch die Edition der Stellungnahmen im Umkreis des 1. Vatikanums sein.

Von der herausgeberischen Leistung her genügt die Edition den höchsten Ansprüchen. Hingewiesen sei besonders auf die ausführliche Kommentierung; sowohl was Personennamen als auch sachliche Hinweise betrifft, ist sie von jeder nur wünschenswerten Vollständigkeit. Sehr schätzenswert ist auch die ausführliche Einleitung zu den einzelnen Schriften und Reden: Sie berichtet einmal über Hintergründe und Entstehung der betreffenden Stellungnahmen Kettlers, dann aber auch über ihre Wirkungsgeschichte, wobei auch die meist wenig bekannten Gegenschriften aufgezählt werden, so daß sich der Leser ein Bild von der ganzen Kontroverse machen kann. Auch die Erwähnung oder Kommentierung in der Sekundärliteratur wird an dieser Stelle erschöpfend genannt. Eine wissenschaftliche Arbeit, die sich mit der Stellungnahme Kettlers zu einem bestimmten Problem befaßt, findet auf diese Weise hier alle zweckdienlichen Hinweise. – Nur eine Sache sei erwähnt, die leider vermißt wird: Bei Schriften, die seit einem Jahrhundert immer wieder zitiert werden, wäre es vielleicht angebracht gewesen, die Original-Seitenzahl am Rande einzufügen; die Verifikation andernorts zitierter Stellen wird durch diesen Mangel erschwert, und man ist versucht, wieder auf die alten Ausgaben der Einzelschriften zurückzugreifen, vorausgesetzt, daß man sie leicht zur Hand hat. – Letzteres dürfte freilich nur sehr selten der Fall sein. Insgesamt kann man den Bearbeitern nur gratulieren, daß sie die Stellungnahmen eines Bischofs und geistigen Führers des deutschen Katholizismus zusammenfassend zugänglich machen, der bisher wohl nur partiell gebührend gewürdigt ist.

K l. S c h a t z, S. J.

Schambeck, Herbert (Hrsg.), Pius XII. zum Gedächtnis. Gr. 8° (XV u. 768 S., 16 Abb.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – Der Plan, Papst Paul VI. eine Gedächtnisschrift Pius' XII. zu widmen, entstand anlässlich des 100. Geburtstages des vor zwei Jahrzehnten verstorbenen Pontifex. Der Band „Pius XII. zum Gedächtnis“ wurde nun zum 80. Lebensjahr des regierenden und zum 20. Todestag des ihm vorausgegangenen Papstes veröffentlicht. Verfasser der in ihm enthaltenen Beiträge sind Kurienkardinäle und Historiker, Juristen und ein Mediziner, Professoren der Gesellschafts- und Sozialwissenschaften, der Ethik und der Moraltheologie aus verschiedenen Ländern. Rundschreiben und Dokumente, Ansprachen und Homilien sind in diesem Gedächtnisband unter gesonderten Aspekten ausgewertet. Bisher Bekanntes wurde mit neueren Erkenntnissen angereichert. Die aktuellen Anlässe und der Gelegenheitscharakter der verwerteten Quellen sind in ihrer gelegentlich auseinanderstrebenden Verschiedenartigkeit durch die übergreifende Thematik der fünf Hauptteile zusammengefaßt: „Leben und Grundlagen“, „Krieg und Frieden“, „Kirche und Welt“, „Recht und Staat“, „Zeitgeschehen und Kirchengeschichte“. – Ohne Verweisung auf einschlägige Literatur und Quellen findet sich unter „Leben und Grundlegung“ zunächst ein Lebenslauf Pius' XII. von *Pierre Blet*. Er ist in sehr knapper Nüchternheit gehalten. Man wird ihn kaum als Ansatz einer noch ausstehenden Biographie des Papstes ansprechen können. Darin nämlich müßte beispielsweise auch von der engen Verbindung mit deutschen Bischöfen (v. Faulhaber, v. Preysing u. a.) die Rede sein, die Beratungstätigkeit eines Msgr. Kaas dürfte nicht ausgeklammert werden, und nicht zu allerletzt müßte auch das Verhältnis zum Reichskanzler Brüning (der sich in seinen Lebenserinnerungen darüber ausschweigt) zur Darstellung kommen. So aber bleibt der Lebenslauf auf Aufzählung der Lebensdaten begrenzt. Schon hier machen sich Setz- und Übersetzungsfehler bemerkbar, die auch in anderen Beiträgen unverhältnismäßig zahlreich sind. „Philosophie und Theologie in der Lehre von Pius XII.“ (29–49) von Kardinal *Pietro Parente* ist in einwandfreierer Übersetzung wiedergegeben. Das Thema erfährt eine spezielle Ergänzung von *J.-F. Groner* „Das moraltheologische Ideal Pius' XII.“ (51–68): „Rein theologiewissenschaftlich gesehen“, so betont der Verf., „kann man nicht sagen, er [Pius XII.] habe auf dem Gebiet der Moral etwa neue Theorien aufgestellt oder neuartige pastorale Weisungen für das sittliche Verhalten gegeben... Das Besondere und Außerordentliche an der moralischen Verkündigung Pius' XII. ist einmal die breite Thematik, die er – zumeist vor einem spezialisierten Publikum – behandelt; sodann die klare Heraushebung des Absolutheitsanspruches, mit der er sittliche Forderungen vor den Menschen und sein Gewissen hinstellt, eines Anspruches, der... stets auf eine gewinnende Art zum Ausdruck gebracht wird“ (67).

Ein Blick auf die Beiträge der übrigen Hauptteile läßt diese Eigenart Pius' XII. immer wieder erkennen. Wir wollen dabei vom dritten Hauptteil „Kirche und Welt“ ausgehen. Er enthält anthropologische und soziale Fragestellungen. *A.-F. Utz*, „Pius' XII. Ehe- und Familiendoktrin als Beispiel seiner sozialetischen Methode“ (345–359), gibt die Grundelemente von Gesellschaft und Staat wieder. Themen wie Freiheitsbegriff (*W. Ettmayer*; 401–425), Sozialidee (*W. Weber*; 327–344), Privateigentum (*A. Rauscher*; 381–399), Wirtschaft (*J. Messner*; 361–380), Sozialtheologie (*G. Ermecke*; 309–325), Humanismus und christliche Ordnungsidee (*J. Giers*; 281–307) und schließlich Laienapostolat (*H. F. Köck*; 427–446) fächern die speziellen Fragestellungen auf. Der Artikel „Die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ (263–279) von *O. v. Nell-Brewning* schließt pointiert: „Dem Leser, der diese Ansprache [Pius' XII. vom 20. 2. 1946] nach Kenntnisnahme von ‚Gaudium et spes‘ aufmerksam liest, kann gar nicht entgehen, wie weitgehend Pius XII. nicht nur den Umbruch in die Wege geleitet, sondern bereits den Durchbruch vollzogen hat vom klassischen Thema ‚Kirche und Staat‘, verstanden als Beziehung zwischen den beiden Gewalten und deren Gewaltunterworfenen, zum heute aktuellen Thema ‚Kirche und Welt‘, Kirche verstanden als Ur-Sakrament und Welt verstanden als die erlösungsbedürftige und durch Jesus Christus erlöste Menschheit mit allem, was die Menschen erleben und erleiden, aber auch Großes leisten und schaffen“ (279). – Der vierte Hauptteil umfaßt die Probleme „Recht und Staat“. *H. Schambeck* erörtert den rechts- und staatsphilosophischen Gehalt der Lehre Pius' XII. (447–469), *H. F. Köck* die Lehre von Natur- und Menschenrecht Pius' XII. (471–510), *W. Waldstein* die Lehre vom Recht auf Leben (525–562) und *G. Roth* die ärztliche Ethik und die Pastoralmedizin (511–523). Öffentlich-rechtliche Bereiche kommen mit *K. Korinek* zur Sprache: „Der Beitrag Pius' XII. zur katholischen Lehre vom demokratischen Staat“ (563–588). Die Thematik wird fortgesetzt von *A. Verdross*: „Erneuerung und Entfaltung der klassischen Völkerrechtslehre durch Pius XII.“ (613–626) und *H. Prantner*: „Das bonum commune humanitatis bei Papst Pius XII.“ (627–645). Tatsächlich durchsetzen Ideologien nicht nur Soziologie und Rechtsphilosophie, sie bedrängen auch die Staaten in ihrer Existenz; so hat der Beitrag von *R. Weiler* über „Pius XII. und die Ideologien“ (589–612) auch unter „Recht und Staat“ einen legitimen Platz. – Doch wenden wir den Blick zurück auf den zweiten Hauptteil „Krieg und Frieden“, um die konkreten Folgerungen aus grundsätzlich philosophisch-theologischen und speziellen geisteswissenschaftlichen Voraussetzungen in der Lehre des Papstes nicht zu übergehen. In unterschiedlicher Weise befassen sich damit vier Autoren: *R. Morsey*, „Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland“ (103–139); *A. Scheuermann*, „Die [deutsche und außerdeutsche] Konkordatspolitik Pius' XII.“ (71–102); Kardinal *Antonio Samoré*, „Pius XII., mutiger Diener des Friedens“ (169–190); *R. A. Graham*, „Papst Pius XII. und seine Haltung zu den Kriegsmächten – die Frage der moralischen Führerrolle“ (141–167), „Die diplomatischen Aktionen des Heiligen Stuhls für die Juden in Ungarn im Jahre 1944“ (191–226), „Pius XII. und seine Zeit – der politische und kulturelle Rahmen eines historischen Pontifikats“ (227–259). – Danach, so möchte man annehmen, dürfte der letzte Hauptteil „Zeitgeschichte und Kirchengeschichte“ (649–699) eigentlich wenig Neues bringen. *G. Caprile* jedoch überrascht viele mit seinen Ausführungen über „Pius XII. und das Zweite Vatikanische Konzil“. Er belegt die Vorarbeiten Pius' XII. von 1946–1951 für die Einberufung des Vaticanum II; er fügt seinem Beitrag als Anhang drei Dokumentationen an. Der Abschluß des Ersten Vatikanischen Konzils sollte sowohl materiell wie auch formell erbracht werden. Die Gegenwartsaufgaben wurden herausgearbeitet und gesichtet. Damit war klar erkannt, was zu tun war. Aber es folgte die Entscheidung Pius' XII., „daß er sich nicht mehr für das Konzil einsetzen könnte: 1. wegen seines vorgerückten Alters, und 2. wegen seiner abnehmenden Kräfte für die laufenden Arbeiten, die er immer mit großer Genauigkeit und großem Verantwortungsgefühl ausführte. ‚Das wird‘, meinte er abschließend, ‚mein Nachfolger tun“ (682).

Geschichtlich gesehen steht Pius XII. uns noch sehr nah. Künftige Geschichtsschreibung mag die Bedeutung, die Auswirkung seiner Lehre und seines Wirkens im einzelnen beurteilen. Trotzdem erscheint der Artikel von *G. Schwaiger*, „Pius XII. in der Kirchengeschichte“ (693–766) als durchaus geglückter Versuch, Pius XII.

unter kirchengeschichtlicher Rücksicht sowohl im Gefüge der politischen Welt als auch des Papsttums und der Kirche in der modernen Welt darzustellen. Er würdigt Pacelli als Nuntius, Kardinalstaatssekretär und Pontifex der Kirche. Erwägungen zum Übergang auf Johannes XXIII. und Paul VI. bilden den Abschluß. – Außer einer noch nicht geschriebenen Biographie wäre eine ausgesprochen zeitgeschichtliche Dokumentation „Pius XII. zum Gedächtnis“ von unermeßlichem Wert. Daß der vorliegende Band den Ansatz zu einer derartigen Dokumentation wagte, ist dankbar anzuerkennen.

F. O. Busch, S. J.

Collectanea Byzantina (Orientalia Christiana Analecta, 204). Gr. 8° (253 S.) Roma 1977, Pont. Institutum Orientalium Studiorum. – Der vorliegende Band durchbricht das gewohnte Genus dieser Reihe, die wissenschaftliche Monographie bzw. Edition, um eine Sammlung sehr verschiedener Beiträge zu bieten: historische Essays, Editionen, kunst- und kirchengeschichtliche Miscellen, liturgische und sprachgeschichtliche Abhandlungen. Den Anfang bilden vier erhellende Kapitel zur Geistes- und Sozialgeschichte der Komnenzeit aus der Feder des Herausgebers der „Alexias“, der byzantinischen Geschichte unter Alexios I. Komnenos (1081–1118), die von dessen Tochter Anna Komnene meisterhaft festgehalten wurde. *B. Leib* untersucht die Rolle der Frauen in der Revolution von 1081 (1–15), die Politik des Kaisers Alexios I. (17–32), die Beurteilung der Abendländer in dessen Regierungszeit (33–50) sowie die Existenzphilosophie, wie sie sich im Werk der Prinzessin des 12. Jahrhunderts ausdrückt (51–64). Die perfekte Beherrschung aller geschichtlichen Details und der lebendige Stil machen die Lektüre zu einem echten Gewinn. – Es folgt die Edition von 17 bisher unedierten Briefen des Gregorios Akindynos (aus Cod. Monac. gr. 223) durch *A. Karpozilos* (65–117); Text und Kommentar geben schon einen Vorgeschmack vom theologischen Denken, wie es sich schärfer zeigt in Akindynos' antipalaminischem Hauptwerk, das demnächst durch *J. S. Nadal* seine editio princeps (aus derselben Handschrift) erfahren wird. Im Unterschied zu Barlaam von Seminara und Nikephoros Gregoras ist Akindynos weit mehr patristischer Theologe als Humanist. – *C. Capizzi* untersucht in Fortsetzung zweier früherer Studien die Bautätigkeit der byzantinischen Prinzessin Anikia Juliana (ca. 462–528); sie erstreckt sich auf mehrere Kirchen und Klöster in und um Konstantinopel und offenbart die politische, dynastische und religiöse Einstellung ihrer Familie (119–146). – *G. P. Schiemenz* greift eine Diskussion auf, die erstmals von dem bahnbrechenden Erforscher der Felsenmalereien Kappadokiens, *G. de Jerphanion*, ausgelöst wurde, nämlich die Frage nach dem möglichen Einfluß armenischer Maler in diesen Kunstwerken. Der Artikel „Jakobsbrunnen im tiefen Tal“ (147–180) prüft die Darstellung von Jo 4, 26 f. (und anderer Motive) der Kirche „im tiefen Tal“ in der heutigen Türkei (mit 9 Abb.). – *G. Spetsieris* stellt sich die Frage, ob die Kontroversialdialoge des Nikolaos Mesarites († ca. 1220) als Geschichtszeugnis oder literarische Fiktion anzusehen sind (181–186); entgegen bisheriger Annahme scheint letzteres der Fall zu sein. – *P. Schreiner* ediert zwei von Theodoros Meliteniotes als Notar ausgestellte Urkunden (1387/88), die er durch deutsche Übersetzung und Erläuterungen für die Wirtschaftsgeschichte des 14. Jahrhunderts erschließt (187–200; 3 Taf.). – Der alten Streitfrage, ob Bessarion vor dem Konzil von Florenz ein Konziliarist oder ein Unionist gewesen sei, widmet der große Kenner dieser Epoche, *J. Gill*, seinen Beitrag (201–219). Anhand z. T. neuer Dokumente kommt er zu dem Schluß, daß die so gestellte Alternative an der Wirklichkeit vorbeigeht. – Daß der bekannte russische Familienname Gagarin etwas mit dem griechischen Namen Jagaris in philologischer und geographischer Hinsicht zu tun haben könnte, ergibt sich aus den von *R. A. Klostermann* zusammengetragenen Beobachtungen, ohne daß damit des Rätsels endgültige Lösung gefunden wäre (221–237). – *I. G. Passarelli* sondert byzantinische, slavische und lateinische Elemente in den Weihegebeten für Ikonen aus (239–253). *G. Podskalsky*, S. J.

Horst, Ulrich, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuar (WSAMA.T 10). 8° (XXXIII u. 349 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Eine traditionsgeschichtliche Arbeit über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit darf auf reges Interesse stoßen, nachdem in jüngster Zeit nicht allein die aktuelle, sondern auch die historische Seite der Problematik

neu aufgerissen worden ist. Bekanntlich hat B. Tierney auf den franziskanischen Armutsstreit als entscheidende Wurzel der Unfehlbarkeitslehre hingewiesen. Seine exklusive Konzentration auf diesen Traditionsstrang ist nicht ohne Widerspruch geblieben; auch der Autor dieser Studie zeigt auf, daß die Erklärung Tierney's zu monokausal und in der späteren ausgebildeten Unfehlbarkeitslehre ein Einfluß von Petrus Olivi und des Spirituellenstreits nicht festzustellen ist. Von erheblicher Bedeutung war jedoch die Wirkungsgeschichte von Thomas v. Aquin, der zwar selber gewissermaßen an der Schwelle der Lehre stehenblieb (22, 336), jedoch auf dem Hintergrund späterer anti-konziliaristischer und anti-reformatorischer Fragestellungen die Verfasser der „Summenkommentare“ des 16. und 17. Jh.s immer wieder zu Reflexionen über diesen Problembereich anregte.

Diese Arbeit, die auch viele unedierte Handschriften heranzieht, ergibt ein sehr vielgestaltiges Bild von der Ekklesiologie des genannten Zeitraumes. Autoren, die den konziliaristischen Theorien noch sehr nahe kommen, wie Franz v. Vitoria (30, 51) oder auch der Jesuit Johannes Bagotius (217 f.), stehen neben solchen, die sich bemühen, alle Bedingungen und Einengungen der päpstlichen Lehrgewalt zu eliminieren. Etwas vereinfacht dargestellt, ergibt sich folgendes Bild: Obwohl die päpstliche Lehrinfallibilität bei allen untersuchten Autoren anerkannt wird, wird sie doch in der ersten Zeit und speziell in der Dominikanerschule bis 1600 noch keineswegs schrankenlos und losgelöst von allen Bedingungen ekklesiologischen Charakters verstanden. Speziell die Benutzung der „*media humana*“, also die Konsultation und Befragung der Kirche, ist hier nicht in das Belieben des definierenden Papstes gestellt, sondern ekklesiologisch wesentliche Voraussetzung für die Unfehlbarkeit seiner *Ex-cathedra*-Entscheidungen, da der Heilige Geist nicht an diesen Werkzeugen vorbei, sondern durch sie die Irrtumslosigkeit garantiert (30, 65, 69, 73, 134, 157, 276 f.); freilich wird ebenso betont, daß durch ebendieses Charisma auch die faktische Einhaltung dieser Bedingungen durch den Papst gewährleistet ist. In der Tat kann man wohl feststellen, daß der Stellenwert, den diese „*media humana*“ bei den jeweiligen Autoren einnehmen, Indiz dafür ist, ob sie einer mehr „persönlichen“ oder einer stärker in die Kirche eingebetteten päpstlichen Unfehlbarkeit zuneigen. Es überrascht weiter, daß bei mehr als einem Autor, selbst noch bei dem Jesuitentheologen Franciscus Toletus, der Papst verpflichtet ist, in Glaubensfragen der überwältigenden Mehrheit des Konzils zu folgen (51, 155, 166 f.), bzw. daß im Konfliktfall dem Konzil die größere Autorität zukommt. – Obwohl schon am Beginn dieser Epoche ausgesprochen papalistische Autoren wie Cajetan oder Juan de Peña stehen, verstärkt sich doch erst im Laufe der Zeit die Tendenz, die päpstliche Autorität möglichst gegen alle Infragestellung abzusichern. Einen wesentlichen, wenn auch keineswegs exklusiven Beitrag leisteten hier gerade die Jesuitentheologen. Wesentliches Charakteristikum ihrer Ekklesiologie wird das „Suchen nach einer absoluten historischen und dogmatischen Sicherheit“, in welcher alle Risiken von vornherein ausgeschlossen sind (162). Genießt bei Franciscus Toletus das Konzil noch eine erstaunliche Eigenständigkeit gegenüber dem Papst (167), so wird bei Bellarmin der Schritt zu einer dezidiert papalen Ekklesiologie getan. Bezeichnend ist, daß der Benutzung der menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung jetzt nur noch der Charakter einer individuellen moralischen Verpflichtung, nicht mehr eines ekklesiologisch notwendigen Mediums zukommt (181). Dennoch vermeidet Bellarmin noch extreme Positionen. Erst bei seinem Ordensbruder Gregor v. Valencia wird die Unfehlbarkeit der Kirche exklusiv auf den Papst reduziert, so sehr, daß dem Konzil schließlich keine eigenständige, sondern nur noch eine abgeleitete Autorität zukommt (200 ff.). Auch in anderen Fragen, wie z. B. der nach der Möglichkeit eines häretischen Papstes, zeigt sich eine Tendenz zu papalistischeren Positionen. – Dabei fällt auf, wie sehr diese Entwicklung durch die anti-konziliaristische und anti-reformatorische Tendenz bestimmt ist, alle Risiken und Krisenmomente von vornherein auszuschließen. Zentraler Ansatzpunkt dieser Ekklesiologie ist das Bedürfnis nach einer festen, unzweideutigen und absolut sicheren Glaubensregel. Die Ekklesiologie ist mehr und mehr einseitig kriteriologisch, von der Frage nach der letzten Sicherheit bestimmt (340 f.); Bedingungen päpstlichen Handelns, die einen Unsicherheitsfaktor hineinbringen, wie etwa die Notwendigkeit entsprechender Konsultation als Voraussetzung verbindlicher Entscheidungen, werden daher nach Möglichkeit ausgeschlossen (250). Dabei zeigt sich freilich, daß auch auf diese

Weise nicht jedem denkbaren Defekt vorgebeugt werden kann. Nicht nur für den Grenzfall des „Papa haereticus“ bedarf es eines anderen Kriteriums als des Papsttums; auch die mit erstaunlicher Regelmäßigkeit wiederkehrende Frage, woher und mit welcher Sicherheit man eigentlich wisse, daß der regierende Papst legitim sei, weist darauf hin, daß der Primat selbst wiederum durch den Konsens der Gesamtkirche getragen sein muß. Gerade auch jene Autoren, die sich bemühen, jede Abhängigkeit des Papsttums von einer anderen Instanz zu eliminieren, sind hier auf einmal gezwungen, auf Kriterien wie Konsens der Kirche und Rezeption durch die Kirche zurückzugreifen, um eine letzte Sicherheit für die Legitimität des Papstes selbst zu gewinnen (81, 96 f., 99, 340).

Der Autor weist mit Recht darauf hin, daß eine ähnliche geistige Atmosphäre und ein ähnliches Bemühen, jede Unsicherheit und jede Möglichkeit zur Infragestellung auszuschalten, im 19. Jh. zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanum führte (341–43). Man könnte m. E. hier auch noch weitere Parallelen ziehen. Entspricht die mehr papale Richtung den Tendenzen der siegreichen Konzilsmehrheit (wobei die gemäßigten Infallibilisten etwa in der Nachfolge Bellarmins, die extremen mehr in derjenigen Gregors v. Valencia stehen), so scheint die Minorität vor allem die Tradition der Dominikanerschule und der anderen Autoren aufgegriffen zu haben, die, ohne Konziliaristen zu sein, noch stärker die Rückbindung des Papstes an die Gesamtkirche betonten. Dies gilt wohl für Kardinal Guidi oder Bischof Ketteler v. Mainz, aber auch für Kardinal Schwarzenberg oder für Dupanloup. Es fällt jedenfalls auf, daß typische Positionen dieser Schule bei Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum wiederkehren, nicht selten auch mit Verweis auf die entsprechenden Autoren. – Die Konzentration auf die Frage nach der letzten Sicherheit bringt natürlich eine ekklesiologische Verarmung mit sich. „Eine punktuell gedeutete Unfehlbarkeit, die nur nach dem äußersten Minimum fragt, garantiert zwar die hier gesuchte Sicherheit, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß sie sich am Rand der ekklesiologischen Wirklichkeit bewegt . . . Oft wird das, was als Grenzfall durchaus seine Legitimation hätte, zur Regel erhoben. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Nur das rechtlich präzise Faßbare darf maßgebend sein, da sonst stets ein Rest bliebe, der zur Unsicherheit führte“ (339). Dies ist im Grunde auch die Problematik des 1. Vatikanums und der „Exzentrizität“ (H. U. v. Balthasar) seiner Entscheidung. – Die sehr wertvolle und viel Neues bietende Studie des Autors trägt auf ihre Weise dazu bei, die relative Berechtigung und gleichzeitig auch die Grenzen einer solchen kirchengeschichtlichen Entwicklung deutlicher zu sehen.

Kl. Schatz S. J.

McCool, Gerald A., *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method*. Gr. 8° (300 S.) New York 1977, Seabury Press. – Dieses Buch ist wegen seiner inhaltlichen Bedeutsamkeit, seiner klaren Gedankenführung und seines guten Stils zu empfehlen. Die große Breite der Theologie des letzten Jahrhunderts ergab sich aus dem Anliegen, die kantische Kritik zu überwinden. Kant war es gelungen, den Geist der Aufklärung klar in Begriffen darzustellen und ihn dadurch zu überwinden. Denn die rationelle Klarheit des Verstandes genügt nicht, das Ganze der menschlichen Erfahrung in sich zu fassen. Über ihn hinaus drängten das Geheimnis der Vernunft und der Enthusiasmus des Gemüts, von dem besonders das beginnende 19. Jahrhundert erfaßt wurde. Diesem romantischen Zeitgeist ist die katholische Theologie nicht ausgewichen. Von ihm kommen her und in ihm schwimmen die Traditionalisten: de Maistre, Bonald, Lamennais und Bautin, die Tübinger Schule, Günther und die Ontologen: Gioberti, Rosmini und die Löwener Fakultät. Hermes allein blieb fest in den Bahnen des kantischen Rationalismus, um Kant auf eigenem Grund zu „taufen“ und in die katholische Kirche einzuführen. Dies alles ist der europäischen Theologie dank einer Reihe wissenschaftlicher Studien schon bekannt. Für den amerikanischen Leser faßte M. es in fünf Kapiteln zusammen. Eine Zusammenfassung muß aber nicht eine Wiederholung sein. Obwohl das Günther gewidmete Kapitel besonders schön ist, ist M.s Hauptleistung im früheren Teil seines Buches zu sehen, das die Einheit in der Verschiedenheit findet und glänzend aufzeigt. Es ging um ein zweifaches Verhältnis: das zwischen Verstand und Vernunft und das zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, und die einfache Gleichsetzung Verstand = Natürliches, Vernunft =

Übernatürliches gelingt nicht. An diesen Problemen sind alle vorgenannten Systeme zusammengebrochen.

Mit jener Einsicht ist der Weg zum zweiten Teil, dem originellsten und besten, geöffnet. Als der Schwung der Romantik allmählich verging und die Liebe zur Analyse und Genauigkeit wieder auf die europäische Bühne trat, erwachte in Deutschland und in Rom, der Zeit entsprechend, der Neo-Thomismus. Vorbereitet durch mehrere von Rom ausgegangene Verurteilungen moderner Häresien, fand er ein offenes Feld. Es war trotzdem mehr als kirchliche Politik, Anpassung an den Zeitgeist und Sehnsucht nach Sicherheit aus der Vergangenheit, was dem Neo-Thomismus zum Durchbruch verhalf. M.s Verdienst ist es, deutlich zu machen, wie kraftvoll der neo-thomistische Geist in seinen Anfängen gewesen ist. M. Liberatore schuf eine originale, auf dem thomistischen Verständnis des allgemeinen Konzepts aufgebaute Synthese von Epistemologie, Anthropologie, Metaphysik und Ethik. Seine Arbeit brachte eine Klärung der philosophischen Problematik und eine gültige Alternative zu einer zum Sterben verurteilten Romantik und einem überheblichen Scientismus. Noch tiefer blickte der Theologe J. Kleutgen. Von ihm kommt die scharfe Unterscheidung der natürlichen von der übernatürlichen Ordnung, der Philosophie von der Theologie, der Apologetik von der Dogmatik und der verschiedenen Fächer innerhalb der Theologie. Viel Kritik wurde in den letzten Jahrzehnten an diesen starren, trockenen Kategorien laut. M. hielt sie nicht davon ab, ihnen eine ansprechende, gewinnende Darstellung zu widmen, die die Frische dieser Bewegung nachempfinden läßt – eine Frische, die leider bald verloren ging. Die thomistische Bewegung hatte im I. Vatikanum (*Dei Filius*) und bei Leo XIII. (*Aeterni Patris*) volle Anerkennung gefunden, aber es gab nach Kleutgen und Liberatore keine gleichrangigen Nachfolger mehr. Die Lehre der Meister wurde in Codices zerstückelt und weiterverkauft. Die antihistorische Einstellung dauerte in unser Jahrhundert hinein; der Konflikt mit dem Modernismus blieb deswegen unvermeidlich. Auch heute stellt die Geschichtlichkeit das Problem dar, das die katholische Theologie gleichzeitig stimuliert und verwirrt. – Trotz Kleutgens Wunsch, durch die Methode des heiligen Thomas effektiv den verwirrenden theologischen Pluralismus zu verbannen, legte seine Lebensarbeit das Fundament zu einer neuen Meinungsverschiedenheit innerhalb des Thomismus. Maritain und die geschichtlichen Studien E. Gilsons führten die thomistische Bewegung von Kleutgens suarezianischer Auslegung weg, als sie die Unterscheidung zwischen *essentia* und *esse* in den Werken des *Doctor angelicus* entdeckten. Maréchal und seine Schule übernahmen Kleutgens Betonung der Metaphysik des Selbstbewußtseins in *De Veritate* I, 9, um den natürlichen Dynamismus des *intellectus* gegen Maritains statische *ratio* hervorzuheben. Damit war der theologische und philosophische Pluralismus gerechtfertigt und die Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit geschichtlichen Neuheiten gegeben.

Der Titel verspricht zu viel. M. behandelt nicht die ganze Theologie des 19. Jh.s. Es fehlen: Frohschammer, Döllinger, Newman, Mercier, Blondel. Alle diese Autoren in einem Band sorgfältig zu untersuchen, ist schier unmöglich. Daß M. so viel, so klar, so kurz zusammenfaßt, zeigt seine beachtlichen Fähigkeiten. Denn er bietet mehr als eine Sammlung geschichtlicher Kuriositäten. Die so gelesene Geschichte der Theologie erlaubt es uns, noch einmal die grundlegenden Probleme der katholischen Theologie in den Blick zu bekommen. – Das letzte Kapitel, das die Weiterführung der Problematik und die Verschiedenheit der theologischen Schulen in unserem Jahrhundert skizziert, läßt vermuten, daß trotz des Schweigens unserer heutigen Generation das letzte Wort über das Verhältnis Natur – Gnade noch nicht gesprochen ist. Die methodische Problematik, die für das ökumenische Gespräch unvermeidlich ist, bleibt bestehen. Wir hoffen, daß in dem versprochenen zweiten Band M. sich nicht auf die Maritain-, Maréchal-, Kasper-Richtungen beschränkt. Es wäre schade, wenn de Lubac, Przywara, von Balthasar mit ihren Reichtümern übersehen würden.

J. M. M c D e r m o t t, S. J.

Ernst, Wilhelm / Feiereis, Konrad / Hoffmann, Fritz (Hrsg.), Dienst der Vermittlung (EThSt, 37) Gr. 8° (689 S.) Leipzig 1977, St.-Benno-Verlag. – Daß das Phil.-Theol. Studium Erfurt 1977 das 25jährige Bestehen feierte, ist kennzeichnend. Die vergleichsweise bescheidene Bestehensdauer zum Anlaß nehmen drückt aus: „Nichts ist selbstverständlich“, und eben darum über das

übliche Maß hinaus verdankenswert. Nicht selbstverständlich die Wiedereröffnung 1952 (nach der Unterbrechung seit 1816) und nicht selbstverständlich das seither ununterbrochene Arbeiten dieser einzigen Studienanstalt der Diasporakirche in der DDR. Man muß sicher nicht beredt werden, um diese Einsicht denen zu vermitteln, die diese Jahre miterfahren haben. Aber vielleicht muß man nachdrücklich sagen, was man auf keinen Fall darf: nachsichtig-wohlwollend sein wollen... Das stattliche Verzeichnis „Erfurter Theol. Studien“ und „Erfurter Theol. Schriften“ verbietet das, und die vorliegende Festschrift bekräftigt: Was immer an Mehrbemühen nötig war, um in Forschung und Lehre das Niveau zu halten und Gesprächspartner zu bleiben – die Anstrengungen sind erbracht worden, und zwar erfolgreich. – Wie üblich allerdings ist die Freude über den schönen Band mit Unbehagen für den Rezensenten gemischt: Auf alle (31!) Beiträge – die z. T. auch von ehemaligen Professoren und Assistenten stammen – einzugehen verbietet der beengte Raum; das lückenlose Aufzählen wiederum ist nicht sehr sinnvoll. Die Beschränkung auf einige eklektische Andeutungen sei gestattet. Unter drei großen Überschriften finden die Beiträge ihren Ort: (1) „Zur biblischen Theologie“, darunter die dem Gesamtstichwort „Dienst der Vermittlung“ besonders nahen Beiträge „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu andern geistlichen Diensten im ntl. Zeitalter (H. Schürmann) sowie „Implizite Ekklesiologie“. Ein Vorschlag zum Thema „Jesus und die Kirche“ (W. Trilling): Das Problem einer vermittelbaren Kontinuität zwischen Jesus und Gemeinde – vorher schon zwischen „Jesus und dem Christus“, zwischen „Botschaft und Kerygma“ – verlangt nach ‚impliziter Ekklesiologie‘ als Seitenstück zur ‚impliziten Christologie‘, wenn man nicht Gefahr einer Engführung laufen will. (2) „Zur Geschichte der Theologie“: Eine Verpflichtung der Situation wird eingelöst – zu einem hohen Anteil liefern Personen und Räume Mitteldeutschlands den Stoff. (3) „Zur heutigen Theologie“ redet der Schlußabschnitt, der die Hälfte des Bandes ausmacht. Das Adjektiv „heutig“ steht zu Recht in der Überschrift. „Erfahrung“ ist mehrfach Stichwort (L. Scheffczyk, J. Bernard). Fragen nach Begründung, Norm der christlichen Sittlichkeit werden behandelt (J. Giers, W. Ernst). „Ökumene“ ist nachdrücklicher vertreten, als es die Situation der Diasporakirche ohnehin nahelegt (W. Becker, D. Hintner, L. Ullrich). Die der Pastoraltheologie gewidmeten Abhandlungen sind auf dem Feld sehr aktuell Diskussion angesiedelt, wenn u. a. zum Problem der Leitungstätigkeit in der Pfarrei, zur Ehescheidung, zur Sakramentenfähigkeit wiederverheirateter Geschiedener Stellung genommen wird (F. G. Friemel, N. Timpe, B. Löbmann).

A. Stenzel, S. J.

Santiago-Otero, Horacio / Blazquez Carmona, Feliciano, Panorama Actual de la Teología Española (Documentación actual – 2). 8° (614 S.) Madrid 1974, Fundación Universitaria Española. – Vorliegender Band ist weder eine Enzyklopädie der spanischen Theologie noch ein „Who is who“ der spanischen Theologen, sondern eine theologische Anthologie, die 27 Spanier vorstellt, die über verschiedene theologische Themen schreiben. Nicht eine Gruppe von Theologen einer bestimmten Richtung meldet sich zu Wort, der Band erhebt vielmehr den Anspruch, die jetzige theologische Lage in Spanien widerzuspiegeln. Die Anthologie ist nach einheitlicher Methode aufgebaut: Einer kurzen vom betr. Autor selber verfaßten Biographie mit Schwerpunkt auf der Ausbildung folgt jeweils die Liste der Veröffentlichungen, die Beantwortung der Frage, welche persönliche Vorstellung man von der Theologie und ihren Aufgaben heute habe, schließlich ein Abschnitt aus dem eigenen Werk, den der Autor selber für charakteristisch hält. Nicht im strikten Sinn repräsentativ dürfte der Vorzug dieser Methode in der Vermittlung des direkten Kontakts mit den betr. Autoren bestehen. Gleich der erste in der Reihe spricht zu Beginn seiner Ausführungen die Hoffnung aus, daß seine eigene Auffassung von Theologie sich nicht von der der anderen befragten Kollegen unterscheide (Armendáriz). Diese Hoffnung erfüllt sich nicht. Glücklicherweise nicht! Vorherrschender Eindruck, den diese Anthologie vermittelt, ist nun in der Tat nicht Einheitlichkeit und gar Einförmigkeit, sondern Vielfalt, ja gegensätzliche Meinungen innerhalb des einen Glaubens. So kann man bei dem einen Theologen lesen, Spanien sei immer ein Paradies für die Theologie gewesen, weil es immer ein Land tiefen Glaubens war, entsprechend sei ihm auch heute eine hohe Aufgabe

gestellt, nämlich den *sensus theologicus* zu retten (Huerga); ein anderer meint, in Spanien sei die Theologie innerhalb der Seminarmauern eingeschlossen gewesen, total isoliert von den wirklichen Problemen der Menschen und der christlichen Gemeinden. Gewiß habe es inzwischen eine imponierende Erneuerung der Theologie gegeben, aber die sich überstürzende soziale und kirchliche Entwicklung sei im Begriff, erneut die Theologie zu überrollen (Matabosch). Was allen Autoren gemeinsam ist, ist der Optimismus, mehr noch die leidenschaftliche Bejahung der Zukunft. Der Grund hierfür: der Glaube des Volkes, ein Glaube, der tiefe Wurzeln hat in einer großen kraftvollen Vergangenheit. Wer wissen möchte, welchen Problemen spanische Theologen sich stellen, der greife nach diesem Buch. Die Antworten wird er dort nicht finden, aber Theologen, die entschlossen unterwegs sind.

F. Barredo, S. J.

Jiménez Duque, Baldomero, *La Espiritualidad Romano-Visigoda y Muzarabe* (Colección „Espirituales Españoles“ Serie C, Monografías, 6). 8° (299 S.) Madrid 1977, Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española. – Fast gleichzeitig mit der Veröffentlichung seines 1975 in Madrid gehaltenen Vortrags „San Juan de la Cruz y el Siglo XVII“ erschien diese Arbeit des früheren Rektors im Seminar von Avila über die römisch-westgotische und die mozarabische Spiritualität (1. – 13. Jh. in Spanien). Einleitend wird die Schwierigkeit der Quellenlage zu dieser Untersuchung aufgezeigt und die Geschichte des geistlichen Lebens auf der iberischen Halbinsel summarisch periodisiert (I-V; VI-VII; VIII-XI; XII-XIV; XV-XVII med.; XVII med. -XIX med.; XIX med.-1936; 1936 bis heute). Der Gegenstand dieser Veröffentlichung erstreckt sich über die vier ersten Perioden. Dem Buchtitel entsprechend gliedert sich die Darlegung in drei große Abschnitte. – Was über das frühe Christentum in Spanien gesagt werden kann, ist nach Ansicht des Verf. größtenteils, von Einzelheiten abgesehen, bekannt. Darum bietet er einen quellenmäßig entfalteten Überblick, der den Abschnitt über die romanische Periode einleitet (11–14). Ebenso wie auch in den übrigen Partien der Darlegung sind die folgenden Ausführungen (die Martyrer, Aszeten und Mönche, die Priszillianische Krise, Gesetzgebung, Schriftsteller, die ältesten Zeugnisse des geistlichen Lebens in Spanien) im Detail gut belegte Zusammenfassungen, deren Verweisungen auf Quellen und Literatur in den Fußnoten besondere Aufmerksamkeit wecken (15–40). – In der westgotischen Periode vom 5.–7. Jh. ergibt sich bei größerer Ergiebigkeit der Quellen ein deutlicheres und vollständigeres Bild christlicher Spiritualität: Liturgie, Wirken und Heiligkeit des Klerus, die Mönche, die Schriftsteller, die großen Heiligen. Es schließt sich daran an eine allgemeine Charakteristik der hispano-westgotischen Spiritualität und charakteristische Besonderheiten (Eigenkirchen und Eigenklöster, das Judenproblem, die Kunst) (41–202). –

Die Darlegungen über den Einfall der Mohammedaner im Jahr 711 (203–209) zeichnen den Hintergrund für den dritten Abschnitt „Los Muzarabes o Mozarabes“ (210–296). Es wird einsichtig gemacht, daß die neue Situation der Christen nicht nur regionale Umstrukturierung brachte, sondern auch den Inhalt der christlichen Spiritualität und des christlichen Lebens beeinflusste. Die Zahl derjenigen, die vor der Invasion ausweichen, ist nicht gering. Das religiöse Leben und die Liturgie wandeln sich. Soweit die prekäre Lage es gestattet, müht man sich und pflegt man die Ausbildung des Klerus. Es gibt aufregende Schwierigkeiten. Schriftsteller, Mönchtum und Martyrer sind vom Verf. hervorgehoben. Auswanderung in den Norden ist eine der Auswirkungen von Intoleranz, die schließlich auch zu Deportationen von Christen nach Afrika und zur Ausweisung von Christen und Juden führt. Wohltuender muten die Ausführungen über die Wesenszüge mozarabischer Spiritualität an. Sie gründen bei den als gesellschaftliche Randgruppe, heute mehr und morgen weniger verfolgten Christen, in der lebendigen Liturgie und in eifrig liebevoller Schriftmeditation. Hervorstechend ist die unbeirrbare Glaubenshaltung der Mozaraber und eine Verehrung Mariens als Jungfrau und Herrin, die sie aus der Kirche im Westgotenreich übernommen haben und weiterpflegen. – Sieht man von nicht selten sehr langen wörtlichen Zitaten in der Darlegung ab, die jedoch immer zumindest unterstreichen, was gesagt werden soll, bleibt ein Hinweis auf die sehr persönliche Fassung der Untersuchungsergebnisse erforderlich. Sie prägt sich unumwunden auf den letzten Seiten des Buches (296–299) aus, die das Stichwort

„Córdoba“ in Erinnerung rufen, die Vergänglichkeit dieser Stadt und ihre Unveränderlichkeit, gleichsam als Symbol der Seele Spaniens: „Córdoba . . . para morir!“

F. O. B u s c h, S. J.

Otloh von St. Emeran, Das Buch von seinen Versuchungen. Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert, eingel. u. übers. von *Wilhelm Blum* (AeC, 13). 8° (VI u. 69 S.) Münster 1977, Aschendorff. – Die wissenschaftliche Diskussion um den Mönch Otloh von St. Emeran (1010–ca. 1070) hat ihn bisher vor allem als Theologen, als „Antidialektiker“ und als Leiter der berühmten Schreibschule von St. Emeran gesehen. Vgl. dazu den Literaturbericht bis 1962 bei *Helga Schauwecker*, Otloh von St. Emeran. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts in: SMBO, München 1963, (74) 3–240, bes. 5–6. Bereits *Georg Misch*, Geschichte der Autobiographie III/1, 57–107, hatte aber auch den Autobiographen Otloh ausführlich gewürdigt. Die erste deutsche Übersetzung des „Liber de tentatione cuiusdam monachi“ legt nun mit ausführlicher Einleitung *Wilhelm Blum* vor, der neben seiner eigenen, vor allem die griechische Patristik betreffenden wissenschaftlichen Arbeit auch bereits verschiedentlich als Übersetzer hervorgetreten war (*Gregor von Nyssa: de virginitate, de professione christiana, de perfectione; Demetrios Kydones: Die Furcht vor dem Tode; und Coplestons „Geschichte der Philosophie im Mittelalter“*). Es handelt sich dabei um eine Übersetzung des Textes, wie ihn PL 146, 29–50 bietet, nicht auch um eine kritische Textausgabe. – Nach einer Vorstellung Otlohs bringt die Einleitung von B. eine Darstellung des Gesamtaufbaus. Darauf folgt eine Analyse der einzelnen „Versuchungen“ und der ihnen erwiderten „göttlichen Antworten“ sowie Überlegungen zum Sinn dieser „Versuchungen“ überhaupt. Sachlich ist der „Liber de tentatione cuiusdam monachi“ – das letzte Werk Otlohs – eine Neuauflage der „confessio“ aus dem „Liber de cursu spirituali“ – dem frühesten von ihm erhaltenen (3). An sich hat der „Liber de tentatione cuiusdam monachi“ noch einen zweiten, nicht aus dem „Cursus spiritualis“ stammenden und hier sinnvollerweise nicht mitübersetzten Teil, der nur die äußeren Lebensdaten und eine Werkliste Otlohs enthält. B. bietet die eigentliche geistliche Autobiographie, die auch heute breitere Kreise interessieren dürfte, und zwar in einer getreuen, aber doch angenehm lesbaren Übersetzung. – Otloh wollte zunächst in seiner Heimatdiözese Freising Weltpriester werden. Nach einem Streit mit dem dortigen Archipresbyter und einer Krankheit aber trat er 1032 ins Benediktinerkloster St. Emeran in Regensburg ein. Schon in seiner Schulzeit im Kloster Tegernsee war er ein guter und eifriger Schreiber gewesen. In St. Emeran wurde er der maßgebende Leiter der berühmten Schreibschule (vgl. dazu die Forschungen von *B. Bischof*, vor allem in den Bänden 51 und 54 der oben genannten „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens“). Außer einer frühen kürzeren Reise nach Fulda war Otloh 1062–1066 wegen Streitigkeiten in seinem Heimatkloster nochmals länger im Kloster Fulda und dann kurz auch im Kloster Amorbach. Nach Ostern 1067 kehrte er heim und starb in Regensburg am 23. November „eines unbekanntes Jahres, nicht lange nach 1070“ (2).

Zerstreute autobiographische Notizen finden sich im Mittelalter häufig in Werken verschiedenartigen Charakters. Seltener sind gerade im Frühmittelalter aber eigentliche Autobiographien, d. h. Darstellungen des eigenen Lebens um seiner selbst willen, wie das „De tentatione cuiusdam monachi“ (cf. Schauwecker 49). Vergleichbare Autobiographien wären die von Rather von Verona (Dialogus confessionalis und „Qualiter coniectura cuiusdam“: PL 136; 10. Jh.) und von Guibert von Nogent (De vita sua: PL 156; Anfang 12. Jh.). Das Büchlein besteht im wesentlichen aus drei Teilen: Nach einleitenden Bemerkungen über den Autor folgt die Darstellung seiner eigenen inneren Entwicklung, und zwar an Hand von fünf Erfahrungen, die er „Versuchungen“ nennt. Diesen fünf Versuchungen folgen in einem zweiten Teil interpretierende und den Versuchten aufrichtende „Antworten Gottes“. Am Ende stehen in einem dritten Teil allgemeine Überlegungen zu einer christlichen Anthropologie mit Beispielen aus dem Leben der Heiligen. – „Der Aufbau der Schrift ist äußerst kunstvoll gestaltet, Otloh hat sich um eine dauernde Steigerung der Inhalte seiner Aussagen bemüht . . . Die fünf Versuchungen schildert Otloh in Form einer Klimax: die erste ist rein auf Otloh selbst bezogen, in der zweiten erscheint Gott als strenger Richter, die dritte stellt Gott als einen Richter dar, der alle Menschen ohne jeden Unterschied gleich behandelt . . . die vierte Ver-

suchung ist rein physischer Natur, während die fünfte und letzte als die schwerste angegeben wird: hier befallen Otloh Zweifel an der Heiligen Schrift, sogar Zweifel an der Existenz Gottes“ (3.5). Auf diese, als vom Teufel kommend dargestellten Versuchungen folgen „Antworten“ Gottes, die zeigen, „wie er mit Gottes Hilfe aus diesen Versuchungen Nutzen zog und wie er sie schließlich überwand“ (4). Das Ganze ist in einer kunstvollen Prosa abgefaßt, die zudem an Höhepunkten immer wieder durch Hexameter unterbrochen wird.

Natürlich denkt man bei einer mittelalterlichen Autobiographie, dazu einer, die die persönliche Entwicklung hineingespannt sieht in den Widerstreit zwischen Gott und Teufel und die dazu noch in Struktur und Sprache künstlerische Ansprüche stellt, an Augustinus, vor allem die Confessiones und De civitate Dei. B. weist im fünften Teil seiner Einleitung auch ausdrücklich hin (26–27). Dies muß um so mehr erwähnt werden, als Schauwecker meinte, einen Einfluß Augustinus auf Otloh weitgehend ablehnen zu müssen (49.67 u. ö.), obwohl sie einen klaren Augustinuseinfluß sowohl bei Rather von Verona als auch bei Guibert von Nogent konstatieren mußte (51). Die dafür gegebene Begründung ist, daß etwa die Confessiones in frühmittelalterlichen Bibliotheken selten gewesen seien (Hinweis auf G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiquarum* [Bonn 1885]). Leider vermißt man aber bei Schauwecker gerade den Nachweis, daß die Bibliotheken von Regensburg, Fulda und Amorbach zu Otlohs Zeit kein Exemplar der Confessiones besessen hätten. Regensburg St. Emeran besaß aber (nach demselben Becker Nr. 42) nach einer knapp vor der Zeit Otlohs verfaßten Bücherliste (aus der Zeit des Abtes Ramuold (975–1000) unter den etwa 500 Titeln seiner Bibliothek 32 Augustinuswerke, von denen 20 nicht spezifiziert sind, bei denen also keineswegs auszuschließen ist, daß sich die Confessiones darunter befinden. Die Ablehnung des Augustinuseinflusses wird noch unsicherer, wenn man bedenkt, daß Otloh als Leiter der Schreibschule den Plan hatte, eine Augustinusgesamtausgabe herstellen zu lassen (Schauwecker 68) und jedenfalls die als Augustinuswerke-Register verwendbaren *Retractationes* sicher kannte (Dial., PL 146, 60B; vgl. Schauwecker 67). Zwar bestehen auch beträchtliche Unterschiede zu Augustinus: die weniger hohe sprachliche und spekulative Qualität, die viel kleinere Anlage des Werkes, daraus folgend die in wenige, überschaubare Szenen gefaßte innere Entwicklung. Trotzdem neigt der Rez. bei Abwägen der verschiedenen Gesichtspunkte mehr der Meinung B.s zu, der die Selbstbiographie Otlohs ins Gefolge des großen Augustinus stellt (auch wenn man den ungeheuren Einfluß Augustinus wenig später auf das Werk des Benediktiners Anselm von Canterbury bedenkt). – Schließlich seien noch zwei Vorschläge für eine spätere Neuauflage dieses schönen Büchleins angefügt: wenn möglich sollte man der Übersetzung einen kritischen lateinischen Text gegenüberstellen, zudem wäre ein detaillierteres Inhaltsverzeichnis und ihm entsprechend eine übersichtlichere Gliederung des Druckes wünschenswert.

H. Schulte, S. J.

Andrés Martín, Melquíades, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500–1700)*. 8^o (850 S.) Madrid 1975, Fundación Universitaria Española. – Der verantwortliche Verfasser dieses umfangreichen Werkes, das aus der Zusammenarbeit mit sechs weiteren Mitarbeitern entstanden ist, ist Professor für Geschichte der Theologie und der Spiritualität in Madrid, Burgos und Salamanca. Er beschreitet hier in der Geschichtsschreibung des spanischen 16. und 17. Jh. einen neuen Weg. Bisher hat man entweder einzelne Autoren untersucht (etwa Teresa de Jesús oder Juan de la Cruz), oder man hat die Einflüsse von außen auf das spanische Geistesleben erforscht (z. B. M. Bataillon in seiner Arbeit über „Erasmus y España“), oder man hat sich mit ganzen Ordensfamilien (etwa Beltrán de Heredia über die Spiritualität der Dominikaner) bzw. zusammenhängenden Gruppen (vgl. Menéndez Pelayo und seine „Historia de los Heterodoxos“) beschäftigt. In der vorliegenden Arbeit aber geht es um eine bestimmte mystische Strömung, die in mannigfachen Schattierungen in vielen Einzelpersonen und in verschiedensten Ordensfamilien und geistlichen Richtungen zum Ausdruck kommt: den Weg des „recogimiento“, vielleicht am besten mit „innere Eingezogenheit“ oder „Sammlung“ zu übersetzen. Der Verf. untersucht diese Strömung in ihrer ganzen Breite und Tiefe, d. h. er fragt nach ihren Ursprüngen, ihrer Entwicklung, ihren führenden Vertretern, ihren Auswirkungen und nach ihrem Wesen. Gemeint ist ein kontemplativer, mystischer Weg, der nach innen, zum Seelengrund, führt, wo es zur Erfahrung

Gottes kommt. Im Unterschied zur weithin intellektualistisch geprägten deutschen Mystik ist der Weg des „recogimiento“ wesentlich affektiv ausgerichtet: es geht vor allem um die Liebe, ohne vorübergehenden oder begleitenden Akt des Verstandes („sin pensar nada“). Typisch ist auch immer der Ausgang von der Erfahrung und nicht von der Spekulation. Diese charakteristischen Züge bleiben, auch wenn der Weg in verschiedenartigen metaphysischen Systemen ausgedrückt wird. – Die Mystik des recogimiento ist eine Frucht der spanischen Reform des späten 15. und beginnenden 16. Jh. Sie hat ihren Ursprung um 1480 im Franziskanerorden, und zwar in der Familie der Observanten, in ihren Bethäusern, den *casas de recogimiento*, woher vielleicht auch der Name mitbestimmt ist. Ihre schriftliche Formulierung hat diese Mystik vor allem durch Francisco de Osuna, Bernabé de Palma und Bernardino de Laredo, alles Franziskaner, gefunden. Der Einfluß ging aber weit über den Franziskanerorden hinaus und erfaßte die meisten anderen Orden und den Weltklerus. Teresa de Jesús wurde entscheidend davon geprägt, und auch Juan de la Cruz, Bartolomé de los Mártires, Juan de Avila zeigen charakteristische Züge des recogimiento und empfehlen diesen Weg. Im Dominikanerorden und in der Gesellschaft Jesu kam es in der Begegnung mit dem recogimiento zu Konflikten. Obwohl eine Reihe bedeutender Jesuiten sich für diese Mystik ausgesprochen hatten (Francisco de Borja, Baltasar Alvarez, Antonio Cordeses, Andrés de Oviedo), wurde sie vom Ordensgeneral Mercurian als nicht vereinbar mit der apostolischen Grundausrichtung des Ordens erklärt. – Ein besonderes Problem stellt das Verhältnis der recogidos zu den *alumbrados* dar. Dabei handelt es sich keineswegs um zwei Namen für dieselbe Sache, sondern der *alumbradismo* ist als eine degenerierte Form des recogimiento, als eine Para-Mystik anzusehen. Seine Schübe folgten den Höhepunkten des recogimiento wie ein Schatten. – Die vorliegende Arbeit stellt ohne Frage einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der spanischen Spiritualität und Mystik und Kultur überhaupt dar und trägt manches zur Klärung bislang ungelöster Fragen bei. Die Teamarbeit ermöglichte ein Studium der Quellen in Breite und Tiefe; lediglich bei Randgebieten, in denen nach dem Einfluß des recogimiento gesucht wurde, ist die Erforschung der Quellen und Sekundärliteratur naturgemäß von unterschiedlichem Wert. Eine Frage, die mir noch nicht hinreichend geklärt zu sein scheint, ist das Verhältnis des Ignatius von Loyola zur Mystik des recogimiento. Die Anhänger dieses Weges im Jesuitenorden haben immer erklärt, da liege kein Widerspruch vor (vgl. 456), während die Gegner gerade das behaupteten. Liegen aber nicht vielleicht in der mystischen Erfahrung des Ignatius Elemente des recogimiento, was auch die mehrfachen Anschuldigungen zu seinen Lebzeiten erklären könnte, er sei ein *Alumbrado*? Und wie weit lassen vielleicht auch seine Exerzitien diesen Weg frei, sind also mehr als nur eine „*vía de oración mental metódica*“ (450)?

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

5. Moral. Theologie der Befreiung. Kirchenrecht

Lexikon der christlichen Moral, hrsg. von Karl Hörmann, Wien. Gr. 8° (1755 S.) Innsbruck-Wien-München 1976, Tyrolia. – Das in zweiter Auflage erscheinende, vollständig überarbeitete Lexikon der christlichen Moral kann wegen zahlreicher Vorzüge empfohlen werden. Besonders hervorgehoben seien das umfassende Stichwortregister, die vielen, treffend angebrachten Verweise innerhalb der einzelnen Beiträge, die umfangreichen Literaturangaben, das trotz der rund 40 Mitarbeiter einheitliche geistige Profil. Lohnend sind vor allem die sexual- und sozial-ethischen Abhandlungen. Der Christlichkeit der Moral wird durch eine anerkennewerte Schrift- und Lehramtsnähe Genüge zu tun versucht.

Kritisch anzumerken wäre die eher vorsichtig zurückhaltende Reflexion zu einigen fundamentalethischen Stichworten wie Normen, Normenfindung, Eigenart der christlichen Moral, Situation usw. Bedauerlich ist auch die eine oder andere unsachgemäße Einordnung in den Literaturlisten.

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

Gladigow, Burkhard (Hrsg.), Religion und Moral. Mit Beiträgen von H. Cancik u. a. (Patmos-Paperback). 8° (232 S.) Düsseldorf 1976, Patmos. – Der Band umfaßt eine Reihe von im Wintersemester 1975/76 in Tübingen gehaltenen

Vorlesungen zum Thema „Religion und Moral“. Der Bogen ist erstaunlich weit gespannt. Gewählt werden so unterschiedliche Ausgangspositionen wie Stammesreligionen, die Religion des Islam oder der Konfuzianismus. Man spürt dem Verhältnis von Religion und Moral nach im Mythos, der Reinkarnationslehre, der christlichen Sexualmoral, der Moralpädagogik. Der Reichtum der Information und die zahlreichen Anregungen versöhnen selbst den, welcher die Pluralität der Ansätze ansonsten als eher verwirrend verurteilen würde. P h. S c h m i t z, S. J.

Grenholm, Carl-Henric, Christian Social Ethics in a Revolutionary Age. An Analysis of the Social Ethics of John C. Bennett, Heinz-Dietrich Wendland and Richard Shaull (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala Studies in Social Ethics 1). Gr. 8° (351 S.) Uppsala 1973, Tofters tryckeri ab Östenvåla. – Die Studie setzt ein mit einer Darstellung der sozialetischen Methoden und Ideen, welche die Weltkirchenratstagung von 1966 in Genf bestimmt haben. Als Repräsentanten einer „Theologie der verantworteten Gesellschaft“ führt der Verf. John C. Bennett und Heinz-Dietrich Wendland vor, die er außerdem im Anliegen eines Naturrechtsdenkens vereint sieht. Eine zweite Richtung, genannt „Theologie der Revolution“, verkörpert sich für ihn in dem Sozialethiker Richard Shaull, der wiederum mehr dem Barth'schen Erbe nahe sein soll. Das überwiegend praktische Interesse mag als Erklärung für die nicht völlig gerechtfertigte Zusammenfassung der beiden zuerst genannten protestantischen Theologen wie auch für ihre Qualifizierung als Naturrechtstheoretiker angesehen werden. Sie hilft, eine Fraktion innerhalb der wichtigen Diskussion zu erkennen, auch wenn sie aus systematischen Gründen zu global scheint. Ebenso liegt dem rückblickenden Schlußkapitel weniger an einer eigenständigen mittleren Lösung als an der Neugewinnung einer Gesprächsbasis im Forum des Weltkirchenrates. – Die leicht zu lesende Doktordissertation gibt einen guten Einblick in die zeitgenössische amerikanische Sozialethik (unverständlich bleibt allerdings, warum H. R. Niebuhr innerhalb der „Theologie der verantworteten Gesellschaft“ keine Beachtung geschenkt wird!) und in die fruchtbaren Diskussionen der Konferenz „Kirche und Gesellschaft“ von 1966. P h. S c h m i t z, S. J.

Hammer, Felix, Autorität und Gehorsam. (Patmos-Paperback). 8° (155 S.) Düsseldorf 1977, Patmos. – Systematisch solide und umsichtige Arbeit zum ethischen Stichwort „Autorität“. Die philosophische Problematik, insbesondere die scheinbare Spannung zwischen Gehorsam und Freiheit, ist gut durchdacht und ansprechend präsentiert. Schwächen offenbaren sich in der Verbindung der im Titel angegebenen Begriffe mit denen von Geschichte und Tradition. Die Anwendung auf die einzelnen Formen der Autorität (Erziehung, Politik, Information) ist zu allgemein. Das Interesse, eine zuvor aufgestellte These, en passant nur illustrieren zu wollen, ist offensichtlich. P h. S c h m i t z, S. J.

Adelmann, Frederick J. (ed), Authority (Boston College Studies in Philosophy, vol. III). Gr. 8° (118 S.), Boston College Chestnut Hill/Martinus Nijhoff The Hague 1974. – Sammlung von zum Teil anderswo erschienenen Artikeln namhafter Autoren (John Wild, Bernard Lonergan, Richard de George, William Davis, Joseph Bochenski, Karl Rahner) zum Thema „Autorität“. Der in der ethischen Diskussion vernachlässigte Sachbereich wird in dieser Form zwar knapp, aber das Wesentliche hervorhebend erschlossen. Die beste dem Rez. bekannte Einführung in die Problematik. P h. S c h m i t z, S. J.

Demmer, Klaus, Entscheidung und Verhängnis. Die moraltheologische Lehre von der Sünde im Licht christologischer Anthropologie. Gr. 8° (245 S.) Paderborn 1976, Bonifatius Druckerei. – Die Erwartungen, die man an das Buch hat, werden zu Anfang durch die Erklärung des Autors bestätigt, er beabsichtige Sünde als „Kristallisationspunkt moraltheologischer Reflexion“ zu behandeln. In der Formulierung der beiden Arbeitsziele wird der Eindruck weiter verstärkt. In einer „anthropologisch vermittelten moraltheologischen Reflexion“ soll das Gespräch mit den Humanwissenschaften gesucht werden. Außerdem soll das ernste Bemühen, eine protestantische „christologische Engführung“ mit der „Spannweite des traditionellen katholischen Naturrechtsdenkens“ zu verbinden, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch erbringen. Diese Erwartungen werden gewiß nicht

sämtlich enttäuscht, doch lernt man im Verlauf der weiteren Ausführungen zunächst eine kuriose Art von Gespräch kennen: Weder kommen die Humanwissenschaftler zu Wort noch wird auch die protestantische Fragestellung in sich dargestellt. Der angesehene Verfasser bringt lediglich – wie er das nennt – seinen inhaltlichen Beitrag in das Gespräch ein, indem er sich einer „Selbstbesinnung“ befleißigt, die sich „gleichermaßen auf Methode und Inhalt“ richtet (9). Sie hat als Ergebnis die vor allem im 1. Teil entwickelte Einsicht „wie Sünde im Horizont einer christologischen Anthropologie verstanden und bewältigt“ (239) werden kann. Ausgehend von einem christozentrischen Bekenntnis entfaltet der 2. Teil eine „überwiegend formale Reflexion“ über den Einfluß des Christlichen auf Inhalt und Form sittlicher Entscheidungen. – Der ausgebreitete Reichtum der theologischen Gedanken beeindruckt. Doch bleiben auch wichtige Fragen, z. B. worin denn die Einsicht ins sittlich Gesollte und Ungesollte (Sünde) bestehe. Man fragt sich, wie man sich an das in Christus geöffnete Gottesbewußtsein anschließen könne, was der Unterschied sei zwischen ontologischer und epistemologischer Ebene der Betrachtung. (Es scheint doch nicht so unproblematisch – wie der Autor es mit der Gleichsetzung von Vollendung und Neuheit etwa tut – die ontische und kognitive Ebene der christlich vermittelten Sittlichkeit gleichzusetzen!) Mit Rücksicht auf das mit protestantischen Christen beabsichtigte Gespräch bedauert man aber auch, daß eine bestimmte Lehrmeinung in bezug auf Natur und Gnade als selbstverständlich und nicht mehr weiter zu diskutieren vorausgesetzt wird. – Die Fragen bestätigen das Gesamturteil: es handelt sich in der Tat um eine anregende Besinnung. Sympathisch wirken im einzelnen die durch zahlreiche Zitationen belegte Belesenheit in Theologie, die denkerische Sorgfalt und das offensichtliche Ringen um einen biblischen Radikalismus.

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

Hengsbach, Franz / López Trujillo, Alfonso (Hrsg.), Kirche und Befreiung (Veröffentlichungen d. Studienkreises Kirche und Befreiung). 8^o (144 S.). Aschaffenburg 1975, Pattloch. – Mit diesem ersten Band beginnt der im Jahre 1973 von den Bischöfen F. Hengsbach (Essen) und A. López Trujillo (Bogotá) ins Leben gerufene und in der Zwischenzeit umstritten gewordene Studienkreis „Kirche und Befreiung“ eine Reihe von Veröffentlichungen, „die in unpollemischer, offener Form zum Dialog und dadurch zur Klärung des Fragenkomplexes und der aus ihm hervorgehenden Praxis beitragen“ wollen (8). – Maßgebend ist der einleitende Beitrag des Essener Bischofs, „Befreiung durch Christus – wovon und wozu?“ (10–28), der bzgl. des Begriffs der Befreiung zu klären versucht, „ob und wie dieser Begriff mit dem christlichen Glauben zusammenhängt“ (11). Der Begriff ist problematisch und kritikbedürftig. „Der Mensch kann in seiner Freiheit nicht weniger bedroht werden durch zu großen Reichtum als durch zu große Armut“ (14 ff.). Das unverwechselbare Proprium und das Prius des kirchlichen Auftrags ist die Verkündigung der frohen Botschaft Jesu Christi und die Bezeugung seines Kreuzes und seiner Auferstehung. „Das Kreuz ist bleibender Hinweis auf jenen ‚Rest‘ von Unfreiheit, der durch keine menschliche Anstrengung und geschichtliche Evolution beseitigt werden kann“ (24 ff.). Obwohl H. die Veränderung der ungerechten Sozialstrukturen für notwendig hält, betont er andererseits, daß das beste Mittel dafür die durch das Evangelium grundgelegte, ermöglichte und geforderte Veränderung des Menschen ist. Den Beweis für diese These sieht H. darin, „daß Jesus aber gerade nicht zum Kampf gegen die äußeren Strukturen und Verhältnisse aufgerufen und beigetragen hat, die die Freiheit des Menschen einengten“ (23). Die Beiträge von A. Rauscher, „Befreiung. Christliche und marxistische Interpretation“ (29–46) und W. Weber, „Marxismus – ein für Kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?“ (127–144) liefern Argumentationsmaterialien aus der katholischen Soziallehre und -wissenschaft, um zu beweisen, daß die Theologie der Befreiung, deren Anliegen erstzunehmen ist, in ihrer Begründung und Zielsetzung große Bedenken erweckt. Schon die Benennung „Theologie der Befreiung“ ist für R. eine „unglückliche Titulatur“, die die Frage aufwirft, „ob hier nicht Gott an den Rand rückt und an seine Stelle eine innerweltliche Befreiungslehre (tritt)“ (37). Auch ist für diesen Autor „die durchgängige Verwendung von Begriffen wie Unterprivilegierte, Solidarität mit den Unterdrückten, Herrschaftsstrukturen, herrschaftsstabilisierende Funktion, Entfremdung“ ver-

dächtig. Als Grund wird angegeben: „derartige Begriffe sind nicht im Evangelium zu finden (...), vielmehr kommen sie aus der von Karl Marx und vom Marxismus entwickelten Analyse der kapitalistischen Gesellschaft“ (42). Der Theologie der Befreiung wird vorgeworfen, „die marxistische Gesellschaftsanalyse und Geschichtsdeutung einfach zu übernehmen und sie als christlich zu deklarieren“. Von daher schließt R.: „Was von der christlichen Botschaft noch übrigbleibt, ist allenfalls eine Garnierung, nämlich eine letzte Vertröstung des Menschen auf die vollkommene eschatologische Befreiung“ (42 f.). Denselben Ton schlägt *Weber* in seinen Ausführungen an, wenn er „als Europäer und als Bürger eines entwickelten Industrielandes“ einige Empfehlungen an die Länder Lateinamerikas gibt: „Halten Sie den sog. ‚dritten‘ Weg zwischen Liberalkapitalismus und Sozialismus marxistischer Prägung, den manche Industriegesellschaften gegangen sind, für ihre Länder für unrealistisch? Für nicht effizient? Und, wenn ja, warum nicht?“ (134). Auffallend ist bei diesen Autoren, die als Vertreter der katholischen Soziallehre gelten, daß die für die Länder der Dritten Welt äußerst ungünstige und von der Handels- und Rüstungspolitik der Großmächte provozierte internationale Situation mit keinem Wort erwähnt wird.

Der Beitrag *Trujillos*, „Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Mißerfolg“ (47–103), ist insofern wichtig, als dem Autor, Generalsekretär des Bischöflichen Rates Lateinamerikas (CELAM), nicht Unkenntnis der Situation dieses Kontinentes vorgeworfen werden kann. Trotz der Sympathie für die Theologie der Befreiung, mit deren allgemeinen Zügen L. T. voll übereinstimmt, fühlt er sich verpflichtet, eine wichtige Unterscheidung zwischen (zwei) verschiedenen „Theologien der Befreiung“ zu machen (übrigens war dies der Titel des ursprünglichen spanischen Aufsatzes, der in der deutschen Übersetzung nicht genau wiedergegeben ist). Die erste (echte) Theologie der Befreiung, mit der der Autor sich voll identifiziert, ist in den Weisungen der Bischöfe – vor allem in den Dokumenten der Vollversammlung von Medellín 1968 – enthalten und setzt den Akzent absichtlich auf „das Religiöse“ in der „Dialektik Sünde – Bekehrung“, „ohne dabei die politische Dimension zu vergessen“. Diese Strömung wird von L. T. nicht ausführlich dargestellt. Die andere (falsche) Theologie der Befreiung, der Theologen wie Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Joseph Complin und Juan Luis Segundo zuzurechnen wären, „verschiebt ihr Hauptaugenmerk unzweideutig auf das Politisch-Konfliktmäßige, wobei sie allerdings bei der Schau der marxistischen Analyse mit ihren Imperativen einen eigenen Weg nimmt“ (72). Obwohl L. T. die dringende Notwendigkeit eines klärenden Dialogs innerhalb der offenkundigen Meinungsverschiedenheiten zwischen diesen zwei theologischen Strömungen betont, macht er u. E. mit diesem starren Schema und vor allem mit seinen schweren Vorwürfen gegen die Vertreter der zweiten Strömung den Dialog, zu dem er sich ausdrücklich bekennt, schwer, wenn nicht unmöglich. – Der nächste Beitrag lautet „Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung. Ein Literaturbericht“ (104–126) und stammt aus der Feder des belgischen, in Lateinamerika wohnhaften (und wegen angeblicher Verbindung mit der US-amerikanischen CIA ins Ziellicht geratenen) Jesuitenpaters *Roger Vekemans*. Er stellt in einer theologisch anspruchlosen, eher journalistischen und nicht unpolemischen Form einige „offizielle (katholische und protestantische) Parameter“ der Theologie der Befreiung dar. M. Manzanera, S. J.

Illanes, José Luis / Rodríguez Pedro, *Progresismo y liberación* (Colección de Bolsillo, nt 11). Kl. 8° (160 S.) Pamplona 1975, Eunsa. – Dieses Taschenbuch mit drei Beiträgen von J. L. Illanes und P. Rodríguez, Professoren an der vom Opus Dei geleiteten Universidad de Navarra, argumentiert, ähnlich wie das oben besprochene Buch „Kirche und Befreiung“, gegen die nach ihrer Meinung gefährlichen Irrtümer des christlichen Progressismus und der Befreiungstheologie. – Der erste Beitrag von *Rodríguez*, „El progresismo cristiano (15–65), ein schon im Jahre 1955 gehaltener Vortrag, bringt einen kurzen Überblick über einige der wichtigsten (französischen) fortschrittlichen christlichen Bewegungen zwischen 1945 und 1955 (Union des chrétiens progressistes, Jeunesse de l'Eglise, Arbeiterpriesterbewegungen u. a.). Obwohl in ihrem anfänglichen Anliegen – das Proletariat zu Christus und Kirche zu führen – solche Bewegungen von einem apostolischen Elan getrieben wurden, sind sie nach Meinung des Verf. in große geschichtlich-philosophische und

theologische Irrtümer geraten. Symptomatisch für die Auffassung des Verf. ist die ahistorische Argumentation (die Wandlungen innerhalb des Katholizismus und des Marxismus während der letzten Jahrzehnte werden überhaupt nicht berücksichtigt) und der starre Konservatismus. So stützt er sich z. B. auf „den herrlichen Bericht zur Lehre von Mgr. Lefèbvre (!) an die Versammlung der Kardinäle und Bischöfe Frankreichs im Jahre 1957, die Ansprache des Kardinalerzbischofs von Lissabon an die Katholische Aktion Portugals am 6. April 1959“.

Der Beitrag von *Illanes*, „La Liberación en una perspectiva teológica (67–130), versucht den Begriff der Befreiung aus der Perspektive der traditionellen Dogmatik zu beleuchten und damit die heute oft im Zusammenhang mit diesem Begriff auftauchenden Irrtümer auszuräumen. Gleichzeitig betont er die Notwendigkeit der metaphysischen Erfahrung, um die Tiefe der christlichen Befreiung zu begreifen. Die Theologie soll bei der Erklärung der eschatologischen und ewigen Perspektive des Heiles und dessen philosophischen, anthropologischen, sozialen Implikationen verbleiben, aber nicht auf die unmittelbar politischen, soziologischen, psychologischen Aspekte der Probleme eingehen. Denn das würde eine Einmischung der Theologie in Bereiche außerhalb ihrer wissenschaftlichen Kompetenz bedeuten (130). Es ist nur konsequent, daß *Illanes* kein Verständnis für die modernen Bewegungen aufbringt, die Aktion und Praxis als kulturschaffende oder naturverwandelnde und dadurch den vollkommenen Menschheitszustand erzeugende Kräfte konzipieren, wie das in den verschiedenen politischen Messianismen und – mit philosophischer Schärfe – bei Marx geschieht (87). Entsprechend verurteilt I. die Theologie der Befreiung am Beispiel des Werkes von Gustavo Gutiérrez, dem er große Leichtfertigkeit bei der Interpretation von Marx und in der Auslegung der christlichen Wahrheiten vorwirft.

Rodríguez schließt das Bändchen mit einem Beitrag über den Ort und den Sinn der christlichen Hoffnung (131–160). Diese nimmt sich der menschlichen Hoffnungen an, schließt sie ein und weist ihnen ihr spezifisches Statut zu, um den „tragischen Irrtum“ zu vermeiden, die christliche Hoffnung sei innerweltlich und vor allem es gebe eine praktische Theologie der Hoffnung mit einer „doppelten Buchführung“, d. h. eine für die menschlichen Hoffnungen und eine andere für die übernatürliche Hoffnung (136). Einige biblische Überlegungen, in denen man eine modernisierte Spiritualität des Opus Dei und dessen Gründers, M^{sg.} Escrivá de Balaguer, sehen kann, geben für einen bestimmten Kreis von Gläubigen wertvolle Anregungen. Solche Spiritualität „von oben“ ist u. E. legitim und sinnvoll, auch in unserer Zeit, unter der Bedingung freilich, daß sie offen ist für Entwicklungen, die die heutige säkularisierte Gesellschaft kennzeichnen. – Leider fehlt es aber *Rodríguez* an dieser Offenheit.

M. M a n z a n e r a, S. J.

Lehmann, Karl u. a., Theologie der Befreiung. Internationale Theologienkommission (Sammlung Horizonte, NF 10). Gr. 8^o (195 S.) Einsiedeln 1977, Johannes Verlag. – Angesichts der Kontroverse, die die Rezeption der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung in Europa entzündet hat, wurde das „Urteil“ der Internationalen Theologienkommission, die sich seit 1974 mit diesem Phänomen befaßt, mit nicht geringer Spannung erwartet. Im Oktober 1976 hielt die Kommission eine Vollversammlung ab. Einige der dort gehaltenen Referate werden jetzt in ausgearbeiteter Form und zusammen mit dem Schlußdokument, das ein Jahr später von der großen Mehrheit der Kommission endabgestimmt wurde, veröffentlicht. Diesem offiziellen Schlußdokument „Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil“ (173–195) liegt die Zusammenfassung der vorgetragenen Referate durch Karl Lehmann zugrunde, die jedoch durch zahlreiche „modi“ der Kommissionsmitglieder ergänzt ist. Aus dem Ursprung ergibt sich somit schon die Ausgewogenheit des Dokuments, das sich übrigens nicht als Schlußurteil zur Theologie der Befreiung versteht, sondern vielmehr als „einen Gesprächsbeitrag, die die Chancen und Gefahren dieser Tendenzen zur Sprache bringen möchte“ (175). Mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten sowie auf den gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion und Forschung nimmt dieses Dokument die Form eines Berichtes (*Relatio*) an, dessen Hauptteil in vier Abschnitten gegliedert ist. Im 1. Abschnitt werden „Armut und Ungerechtigkeit in der Welt als Ursprung und Wurzel“ der neuen theologischen Strömungen gekennzeichnet. „Sie wollen den Schrei

des armen und leidenden Bruders öffentlich zur Sprache bringen: den Hunger, die Krankheiten, die Ausbeutung, die Heimatlosigkeit und die Unterdrückung“ (176). Von daher gewinnen die Option für die Armen und die Solidarität mit allen Unterdrückten eine besondere Leuchtkraft und Verdichtung in einigen Schlüsselworten, die der biblischen Sprache angehören: Gerechtigkeit, Befreiung, Hoffnung und Friede. Hier liegt m. E. das größte Verdienst dieses Dokuments, das – dieser Tatsache bewußt – vor einer vorschnellen (verurteilenden) Kritik an der Theologie der Befreiung ausdrücklich warnt.

Der 2. Teil „Eine neue Gestalt von Theologie und ihre Probleme“ stellt den Ansatz der neuen theologischen Entwürfe dar: die Situation ökonomischer, sozialer und politischer Abhängigkeit, in der die armen und unterdrückten Menschen leiden und sich nach Befreiung sehnen. „Die Änderung unmenschlicher Zustände wird als Forderung und Wille Gottes erfahren: Jesus Christus, der durch die Erlösung den Menschen von den Sünden in allen ihren Gestalten befreite, gewährt eine neue Grundlage der menschlichen Brüderlichkeit“ (178). Was die Anwendung sozialwissenschaftlicher Theorien, vor allem die marxistisch-leninistische orientierte Gesellschaftsanalyse durch die Theologie angeht, so warnt das Dokument vor den damit verbundenen Gefahren und bekennt sich zu einem Pluralismus in der wissenschaftlichen Interpretation der Gesellschaft (180). Dabei bleibt jedoch leider die entscheidende Frage der Kriterien und Grenzen des Pluralismus unerörtert. – Im 3. Teil werden einige biblisch-theologische Aspekte der Befreiungshermeneutik zusammenfassend dargestellt. Hier hätte vielleicht Altes und Neues Testament weniger beziehungslos nebeneinandergestellt werden können. – Im letzten Teil bringt das Dokument einige systematisch-theologische Überlegungen zur konkreten Verhältnisbestimmung zwischen menschlichem Wohl und göttlichem Heil – vorwiegend aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Römischen Bischofssynode 1971. Das Dokument anerkennt grundsätzlich die Konzeption der Theologie der Befreiung, nach der Profangeschichte und Heilsgeschichte zwar nicht einfachhin identisch werden dürfen, aber als eine Einheit zu betrachten sind, warnt aber vor einer einseitigen Betonung dieser Einheit. Menschliches Wohl und göttliches Heil gehören in der Sicht des Dokuments zusammen, aber die Differenz innerhalb dieser Zusammengehörigkeit ist entschieden zu betonen (189). Dies ist alles in allem – wie im Dokument selber gesagt wird – „eine formale Lösung“ des Problems (190), das meiner Meinung nach nicht theoretisch gelöst werden kann.

Unter dem Eindruck der unterschiedlichen Situationen der Ortskirchen setzt sich das Dokument für eine gewisse Offenheit den neuen, aus Lateinamerika stammenden theologischen Entwürfen gegenüber ein, betont aber nichtsdestoweniger die Notwendigkeit der realen Einheit der (katholischen) Kirche. Wenn es in der Politisierung bzw. in der Zuspitzung des Klassenkampfes diese Einheit bedroht sieht, so ist das aus dem europäischen Gesichtswinkel beurteilt. Auch in weiteren Referaten kommt dieser deutlich zur Geltung. Weniger im Einleitungsreferat „Methodologisch-hermeneutische Probleme der ‚Theologie der Befreiung‘“ (9–44) von Lehmann, mehr in dem Beitrag von *Heinz Schürmann* „Das eschatologische Heil Gottes und die Weltverantwortung des Menschen. Hermeneutische Anmerkungen zur Relevanz der biblischen Aussagen“ (45–78). Sch. beschränkt sich auf die Frage, ob die ntl. Schriften relevant zur Problematik der Menschheitsemanzipation sind. Das NT zeigt, so Sch., zur sozialpolitischen Situation ein „zurückhaltendes Schweigen“. In einem zweiten methodischen Schritt legt es Sch. als ein „beredtes Schweigen“ aus, das „auch uns noch etwas zu sagen hat“ (60) und „einer ‚politischen Theologie‘ durchaus auswertbare ‚Verhaltensmodelle‘“ und „starke Impulse zu gesellschaftlichem und gesellschaftskritischem Einsatz“ liefert – freilich wie der Autor selbst präzisiert: „Impulse zu liebendem Handeln und zu liebendem Ertragen in einem – das eine oder das andere je nach Situation und Stunde“ (71). – Was der spanische Theologieprofessor an der Päpstlichen Universität in Salamanca, *Olegario González de Cardedal*, „Befreiungstheologie in einer Zeit kirchlichen Umbruchs“ (79–153) zu den historischen Gründen für die gegenwärtige Situation der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausführt, scheint mir zutreffend zu sein: „Die Menschen können das Evangelium nicht hören, weil sie an Strukturen der Produktion, des Zusammenlebens oder des Denkens gebunden sind, die ihre eigene Logik haben, die keine solche der Liebe ist, eine Logik, der nicht durch verbale

Proklamationen des Evangeliums beizukommen ist, sondern der gegenüber gehandelt werden muß.“ Die Kirche selbst „ist integriert und verbunden mit jenen bestimmenden Kräften des Westens, die die weltweiten Systeme der politischen und wirtschaftlichen Herrschaft geschaffen haben“ (100). Von solcher Sicht her ist es möglich, das neue Selbstverständnis der Kirche und die neuen ekklesiologischen Entwürfe der Befreiungstheologie zu verstehen. Obwohl der Verf. nicht mit kritischen Fragen an eben diese Theologie spart, ist seine gesamte Haltung ihr gegenüber positiv, und insofern spiegelt er m. E. die wachsende Sensibilität für die Utopie der „neuen Gesellschaft“ wider, die in den südlichen europäischen Ländern stärker als in Mitteleuropa zu spüren ist und verständlicherweise auch in der theologischen Reflexion ihren Niederschlag gefunden hat. – *Hans Urs von Balthasar* skizziert thesenhaft in seinem Referat „Heilsgeschichtliche Überlegungen zur Befreiungstheologie“ (155–171) einige „Hauptartikulationen der Heilsgeschichte“ und den sich daraus ergebenden christlichen Einsatz in den eigenständigen weltlichen Strukturen. Obwohl von Balthasar die Dringlichkeit der praktischen Anliegen der Befreiungstheologie nicht in Frage stellen möchte, übt er ihr gegenüber Kritik, sowohl vom heilsgeschichtlich-theologischen Standpunkt aus (die Befreiung der Menschheit ist die „Großtat“ Gottes und keineswegs eine „Selbsterschaffung“, was die Theologie verpflichtet, von säkularisiert theologischen sozialen Analysen und Aktionen Abstand zu nehmen [165]) als auch von einer realistisch-politischen Betrachtung her (Politik ist die Kunst des Möglichen, wo „es ohne harte Widersprüche und Kämpfe nicht abgehen kann und der Kompromiß immer die beste Lösung darstellt“ [170]).

Der Band enthält kritische Fragen an die Theologie der Befreiung. Soweit es sich dabei nicht um Fragen handelt, die selber unter Ideologieverdacht stehen, ist nur zu hoffen, daß die „Befreiungstheologen“ Nutzen daraus ziehen. Zu bedauern ist, so meinen wir abschließend, daß die sicher gut gemeinte Kritik an der Befreiungstheologie nicht als Selbstkritik thematisiert wurde: Warum hat man nicht versucht, den in der Theologie der Befreiung artikulierten Schrei der armen und leidenden Brüder in der Dritten Welt als eine an die reichen nordatlantischen Kirchen und Theologien gerichtete Herausforderung zu wirksamer Glaubensorthopraxis zu verstehen?

M. Manzanera, S. J.

Míguez Bonino, José, Theologie im Kontext der Befreiung (Theologie der Ökumene, 15). Gr. 8° (158 S.) Göttingen 1977, Vandenhoeck & Ruprecht. – Beeindruckt vom ersten lateinamerikanischen Kongreß der „Christen für den Sozialismus“ im Jahre 1972 in Santiago/Chile umschreibt José Míguez Bonino – ein argentinischer Protestant – die Absicht seines Buches, das im amerikanischen Original bereits vor drei Jahren erschienen ist, mit den Worten: „Die vorliegende Studie soll diesen neuen Weg des Christseins näher untersuchen. Es geschieht in der festen Überzeugung, daß damit eine bedeutungsvolle und fruchtbare Herausforderung an alle Christen ergeht, ein glaubwürdiger Aufruf zu einem sinnvollen Dialog über Wahrheit und Kraft des Evangeliums, in dem die Christen von Lateinamerika zum ersten Mal an ihre Brüder in der übrigen Welt eine Botschaft richten“ (12). Ohne Zweifel beschreitet der Verf. diesen „neuen Weg“ mit Überzeugung, wenngleich nicht unkritisch. Im 1. Teil des Buches wird das neue christliche Bewußtsein jener Bewegung beschrieben, die allgemein als „Theologie der Befreiung“ bezeichnet wird. – Von größerem Gewicht ist der 2. Teil, der kritischen theologischen Fragen gewidmet ist, die sich aus der Analyse des neuen Weges ergeben. Hier zeigt sich, daß der Verf. die neuralgischen Punkte der „neuen“ Theologie aus nordatlantischer Sicht kennt und den Mut hat, sie offen und deutlich anzusprechen: Die Gefahr der Ideologisierung des Evangeliums, die Diskussion um Klassenkampf, Gewalt und Gewaltlosigkeit, das Problem der positiven Beziehung zwischen Reich Gottes und geschichtlichem Handeln des Menschen, die Suche nach einem neuen theologischen Rahmen für ein Verständnis der Kirche. Der Verf. scheut sich nicht, solche „heißen Eisen“ in der Auseinandersetzung um die Befreiungstheologie zu problematisieren und aus seiner Sicht einen eigenständigen und konstruktiven Beitrag zu entwickeln. So wendet er z. B. die Erkenntnis, daß Offenbarung nicht ein abstraktes, theoretisches Wissen, sondern konkrete Existenz in Liebe ist, auf das Verhältnis von Erkennen und Handeln an: „Die Korrelation von geschichtlichen und begrifflichen Ver-

mittlungen kann uns zwar nicht den narrensicheren Schlüssel zu christlichem Gehorsam liefern, wohl aber einen stichhaltigen Bezugsrahmen dafür“ (94). Zu diesem Bezugsrahmen gehört die Beziehung zwischen Gottesreich und geschichtlichem Handeln des Menschen: „Das Evangelium fordert von uns konkrete geschichtliche Entscheidungen, deren eschatologische Dauer es insofern gewährleistet, als sie die Qualität menschlicher Existenz aufweisen, die dem Gottesreich angemessen ist“ (131). – Für alle, denen der Dialog mit der Theologie der Befreiung ein Anliegen ist, stellt dieses Buch eine begrüßenswerte Bereicherung dar.

H. Z w i e f e l h o f e r, S. J.

Krämer, Peter, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils (TThSt, 33). Gr. 8° (XXIX u. 162 S.) Trier 1977, Paulinus. – Das katholische Kirchenrecht ist seit mindestens 50 Jahren in einer Krise. Die Rechtsverdrossenheit in der Kirche ist groß, der Überdruß an allem Institutionellen wuchs stetig. Man empfand und empfindet es fast nur noch als Last und Beengung, kaum noch als Hilfe, Schutz und Lebensweisung, was es ja doch eigentlich sein will und auch sein sollte. Diese Rechtsverdrossenheit hat das II. Vatikanische Konzil aufgegriffen. Ja, als Papst Johannes XXIII. in seiner denkwürdigen Ansprache am 25. Januar 1959 im Kloster St. Paul vor den Mauern das Ökumenische Konzil ankündigte, sprach er davon, daß das synodale Vorhaben durch einen neuen CIC gekrönt werden sollte. Es ist dies der Zusammenhang, in den K. die vorliegende Untersuchung stellt, die im WS 1975/76 von der Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habilitationsschrift angenommen wurde.

Die sorgfältig durchgeführte Arbeit hat drei Teile. Der erste führt in die Problematik einer Rechtstheologie ein (3–19), der zweite gibt eine theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts in der Sicht von H. Barion und J. Klein (21–104), der dritte vollzieht die theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts im Licht des II. Vatikanischen Konzils (105–150). Register zum CIC, zum II. Vatikanischen Konzil und ein Personenverzeichnis schließen das schöne und leicht lesbare Buch ab. – H. Barion und J. Klein haben das Verdienst, früher als andere katholische Forscher erkannt zu haben, daß die Grundlagenforschung des kirchlichen Rechts durch R. Sohm erschüttert wurde. Beide versuchten (von verschiedenen Standpunkten aus), eine Antwort auf diese Krise zu geben, die freilich nicht immer befriedigen kann. J. Klein hält zwar an einer engen Verbindung zwischen Glaube und Recht fest und sieht diese „in dem objektivierten Glaubensgehalt gegeben, der religiös-ethische Verpflichtungen mit sich bringt und von den Normen der Schöpfungsordnung durchwirkt ist“ (151), läßt dann aber Glaube und Recht zunehmend divergieren. „Der Glaube bezeichnet vor allem die personale Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, die kein Gesetz und keine rechtliche Bestimmung einzufangen vermag. Das Recht hingegen wird primär als eine von Menschen gesetzte ‚Norm‘ verstanden, auch wenn die Normierung selbst von vorgegebenen Sachverhalten ausgeht und die Objektivierung des Glaubensgehaltes betrifft“ (28). Welche Funktion hat das kirchliche Recht? „Dem Recht fällt . . . eine ordnende und regulative Funktion zu; es ist aber für den Vollzug des Glaubens und die Verwirklichung der Kirche nicht konstitutiv“ (151). Der Verf. bezeichnet diese Rechtsauffassung J. Kleins zutreffend als „funktionalistischen Positivismus“. „Denn das Recht wird insoweit anerkannt, als es nicht in die Sphäre des Glaubens eindringt – jedes Eindringen wird als Zwang verstanden – und hat als positives, von Menschen gesetztes Recht lediglich die Funktion, das Zusammenleben der Menschen zu ordnen und zu gestalten“ (78). – Anders sieht H. Barion das Verhältnis von Glaube und Recht. Nach ihm konvergieren beide. Das läßt sich an zwei Sachverhalten ablesen. Zum einen kann der Glaube rechtlich transformiert werden, zum andern ist die Rechtskirche eine legitime Verwirklichung der Kirche Christi. Daß der Glaube rechtliche Gestalt annehmen kann, zeigt sich vor allem am Dogma. „Als formulierter Rechtssatz bildet das Dogma einen Ausschnitt aus der Offenbarung, die von der Kirche in verpflichtender Weise vorgelegt wird, und stellt unter dieser Rücksicht eine Verbindung von göttlichem und menschlichem Recht dar“ (50). Daß die (katholische) Rechtskirche die legitime Verwirklichung der Kirche Christi ist, wird von Barion mehr behauptet als bewiesen. Das erklärt sich daraus, daß er sich sofort auf den Boden des CIC stellt, ohne diesen noch einmal zu hinterfragen. Krämer kennzeich-

net die Rechtsauffassung H. Barions als normativistischen Positivismus, „als Positivismus, weil das göttliche Recht nur in der rechtsverbindlichen Setzung durch das kirchliche Lehramt betrachtet wird, ohne daß seine Grundlagen von der Kanonistik selbst hinterfragt werden dürften oder könnten, als normativistische(n) Positivismus, weil die kirchenrechtlichen Normen, soweit sie eine endgültige Gestalt erlangt haben, nur mehr zu interpretieren und zu systematisieren sind“ (153).

Wenig ergiebig ist das letzte (vierte) Kapitel des zweiten Teils, in dem dargestellt wird, wie H. Barion und J. Klein das II. Vatikanische Konzil beurteilen (90–104). Beide sind in eine solch schwierige psychologische Lage geraten (H. Barion wegen seiner Mitgliedschaft in der NSDAP, J. Klein wegen seines Übertritts zur evangelischen Kirche), daß sie die konziliare Wende nicht mehr vorurteilslos wahrzunehmen vermögen. So sieht denn H. Barion im II. Vatikanischen Konzil nur eine Verfallerscheinung kirchlichen Rechts, während J. Klein meint, das Konzil bringe eine Verhärtung kirchlicher Rechtsstrukturen mit sich. – Um so erfreulicher ist die Beurteilung, die der Verf. selbst dem II. Vatikanischen Konzil zu geben vermag. Zwar hat das Konzil einen Protest gegen die Verrechtlichung der Kirche und des Glaubens angemeldet, es hat aber das Recht in der Kirche nicht abgeschafft. Im Gegenteil! So entdeckt das Konzil z. B. Recht in dem Verhältnis von Offenbarung und Glauben, „(1) insofern das Recht auf religiöse Freiheit in der Offenbarung selbst verankert ist und den Vollzug des Glaubens wesentlich bestimmt, (2) insofern die Offenbarung Gottes einen Anspruch auf Glaubensgehorsam erhebt und für den Menschen je nachdem, wie er sich zu eben dieser Offenbarung verhält, als Heil oder als Gericht erscheint, womit eine besondere Zuständigkeit des Menschen im Hinblick auf Gott gegeben ist, (3) insofern das, was geoffenbart worden ist, als inhaltlich bestimmte Wirklichkeit einer rechtlichen Abgrenzung zugänglich ist, was insbesondere in der Vorlage des Glaubens durch das kirchliche Lehramt zum Vorschein kommt“ (133 f.). Noch weiter führen die ekklesiologischen Überlegungen des Konzils. Danach gibt es in der Kirche Recht, weil die Glieder des Gottesvolkes in einer wechselseitigen Verbindung stehen, welche rechtlicher Natur ist (wahre Gleichheit, gemeinsame Grundrechte und Grundpflichten). Es gibt Recht, weil die Kirche „zum Leib Christi wird, in welchem eine spezifische Rollenverteilung gegeben ist (aktive Teilhabe aller Gläubigen an der Heilssendung der Kirche, doppelte Repräsentationsfunktion ordinierter Amtsträger)“ (154). Endlich gibt es in der Kirche Recht, weil sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich ist. Wie also die Menschheit Christi dem göttlichen Logos dient, so das Recht in der Kirche dem Geheimnis und der Gnade eben dieser Kirche. – Mit seinem neuen Buch leistet der Autor einen wertvollen Beitrag für die theologische Grundlegung des Rechtes in der Kirche; eine Aufgabe, die fast noch wichtiger ist als das Bemühen um den neuen Codex. Denn wenn ein solches Bemühen nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt sein soll, „muß der Zwiepsalt im Rechtsempfinden durch eine Besinnung auf die Grundlagen des Rechts behoben werden“ (1).

R. S e b o t t, S. J.

D o r d e t t, A l e x a n d e r, Eheschließung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung nach der Rechtsprechung der S. Romana Rota. Gr. 8° (107 S.) Wien-Freiburg-Basel 1977, Herder. – Zu den spärlichen Änderungen, welche der Entwurf des (kanonischen) Eherechts bringt, gehören die beiden folgenden neuen canones: „Can. 296. Sunt incapaces matrimonii contrahendi: 1) qui mentis morbo aut gravi perturbatione animi ita afficiuntur ut matrimonialium consensus, utpote rationis usu carentes elicere nequeant; 2) qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia mutuo tradenda et acceptanda. – Can. 297. Sunt incapaces matrimonii contrahendi qui ob gravem anamiam psychosexualem obligationes matrimonii essentialia assumere nequeunt“ (Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur [Vatikan 1975]). Diese neu aufgestellten Konsensdefekte waren in gewisser Weise angekündigt durch die Arbeit der Römischen Rota. Eben diese Spruchpraxis behandelt D. in seinem interessanten Büchlein. Nach einer allgemeinen Einleitung über die Grundsätze der Rechtsprechung (11–22), untersucht er die Beurteilung der Schizophrenie (23–44), des Schwachsinn (45 f.), des manisch-depressiven Irreseins (47–49), der Paranoia (50–52), der progressiven Paralyse (53), der Epilepsie (54) und des Mangels an

innerer Freiheit (55–64). Besonders wichtig sind die Ausführungen über die Süchtigkeit (65–67) und über das Erfüllungsvermögen (68–99). Die Süchtigkeit, welche vor allem durch Drogen und Alkohol entsteht, stellt weniger die Richter vor Probleme als die Gutachter. Sie müssen nämlich Kriterien dafür entwickeln, wann durch die Süchtigkeit Intellekt und Wille so beeinträchtigt sind, daß eine gültige Eheschließung nicht erfolgen kann. Gefordert sind die Richter dagegen bei der Spruchpraxis über das Erfüllungsvermögen, welches vor allem durch Nymphomanie und Homosexualität verursacht ist. Dann gilt zwar, „daß eine ungültige Eheschließung gegeben ist, wenn eine Anomalie dazu führt, daß ein Partner das nicht leisten kann, was zum Gegenstand des ehelichen Willens gehört: die im Codex aufgezählten drei ehelichen Güter“ (90). Will die Rota dieses Problem aber weiterführen, dann stößt sie an eine Grenze (vgl. 99). Diese ist doppelter Art. Zum einen untersteht dieses Tribunal höherer Weisungsbefugnis. Der Verf. nennt selbst eine Stellungnahme der Signatura Apostolica (84–86), neuerdings muß man auch die Mahnung zitieren, welche Papst Paul bei seiner traditionellen Ansprache an die Rota gegeben hat: „Dobbiamo . . . registrare con dolore la tendenza a strumentalizzare certe concessioni, motivate da situazioni ben circoscritte, per giungere ad una pratica evasione della legge processuale canonica, alla quale si è tenuti, . . . Parimenti, è da riprovare la tendenza a creare una giurisprudenza non conforme alla retta dottrina, quale è proposta dal Magistero ecclesiastico“ (AAS 70 [1978] 183). Die andere Schwierigkeit für die Rota (und natürlich auch für alle anderen Ehegerichte) liegt darin, daß es bisher der Kanonistik nicht gelungen ist, die Lehre von den drei Ehegütern (*bonum prolis, bonum fidei* und *bonum sacramenti*) auf einen Nenner zu bringen mit der Lehre von den Ehezwecken (Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, gegenseitige Hilfeleistung und geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes) und jener von den Wesenseigenschaften der Ehe (Einheit und Unauflöslichkeit). Auch dem Zweiten Vatikanischen Konzil war es – trotz mancher Bemühungen (vgl. „*Gaudium et spes*“, art. 47–51) – nicht vergönnt, eine Lösung zu finden. Man wäre dem Verf. dankbar gewesen, wenn er hier hätte weiterhelfen können; aber das wäre wahrscheinlich über das Thema seiner Untersuchung hinausgegangen.

R. Se b o t t, S. J.

N e e s, A l b i n, Die erste Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975). Ihre innere Rechtsordnung und ihre Stellung in der Verfassung der katholischen Kirche (VGG.R, H. 28). Gr. 8° (282 S.) Paderborn 1978, Schöningh. – Die vorliegende Arbeit hat der Verf. während seiner Zugehörigkeit zur Synode geschrieben. Sie wurde als Dissertationsschrift vom Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Würzburg angenommen. – Synoden sind zwar seit dem Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15) ein probates Mittel, um anstehende Fragen gemeinsam zu lösen, aber man kann nicht sagen, daß dieses Mittel zu allen Zeiten der Kirche in der gleichen Intensität angewendet worden wäre. N. macht im Zusammenhang seiner historischen Erörterungen des Problems auf ein besonders krasses Beispiel von Synodenfeindlichkeit aufmerksam: In der Diözese Rom hat zwischen 1461 und 1960 keine offizielle Diözesansynode stattgefunden (213 f., A. 135)! Selbst CIC can. 356, wonach wenigstens alle 10 Jahre eine Diözesansynode stattzufinden hat, konnte an dieser Haltung nichts ändern. Erst das II. Vatikanum brachte hier eine Wende. N. zitiert das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe: „Diese Heilige Ökumenische Synode wünscht, daß die ehrwürdigen Einrichtungen der Synode und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden“ (194, A. 43). Mit dieser Bestimmung kam das Konzil sicher den Bedürfnissen der Basis entgegen. Was wunder, wenn die Katholiken in den einzelnen Ländern die Anregung aufgreifen; so etwa der Essener Katholikentag. „Am 6. 9. 1968 erhob eine Gruppe des ‚Kritischen Katholizismus‘ anlässlich eines Forumgesprächs über die Demokratie die Forderung, in der Bundesrepublik ein Nationalkonzil nach niederländischem Vorbild einzuberufen“ (30). Wie diese deutsche Synode dann in eine Rechtsordnung gegossen wurde, berichtet der Verf. in vier Teilen. Der erste (29–53) handelt über die Entstehungsgeschichte der Synode als Zeichen eines neuen Rechtsbewußtseins in der Kirche, der zweite (55–139) stellt das deutsche Synodenmodell

dar und versucht es mit anderen nachkonziliaren Synoden (niederländisches Pastorkonzil, gesamtschweizerische Synode, Pastoralsynode in der DDR, Österreichischer Synodaler Vorgang) zu vergleichen. „Während in den vier genannten Ländern die Beschlüsse der Synoden nur den Charakter von Empfehlungen an die Bischofskonferenz haben, wird auf der Gemeinsamen Synode der Versuch gemacht, die Gesetzgebungsbefugnis der Bischöfe in die Synode zu integrieren“ (92). Der dritte Teil (141–182) stellt die hierarchische Struktur der Kirche der synodalen gegenüber. Im vierten (183–191) wagt N. einen Ausblick auf die Zukunft und auf ein nachsynodales Gremium. Dieser Ausblick stimmt traurig, denn die Schemata für den neuen CIC sehen eine institutionalisierte Mitwirkung der Gläubigen an der Leitung der Kirche nicht vor. Es ist nach diesen Entwürfen „nicht damit zu rechnen, daß in nächster Zukunft eine gesamtkirchliche Regelung für die Strukturen der Mitverantwortung auf nationaler Ebene getroffen wird, so daß einem eigenen Weg einzelner kirchlicher Regionen nichts im Wege stehen sollte“ (186). Einen Lichtblick bildet allenfalls der can. 189 des schema canonum libri II: de populo Dei, wonach „concordia regionalia“ stattfinden können, sofern die Bischofskonferenzen das wünschen. In der Bundesrepublik Deutschland wird ein solcher eigener Weg allerdings auch nicht besprochen, weil die Vorschläge der Sachkommission VIII der Synode zu nichts geführt haben.

Man wird das Buch von Albin Nees mit viel Nutzen lesen. Es ist spannend und leicht geschrieben; auch dort, wo komplizierte rechtliche Vorgänge dargestellt werden. Mit seinen Gegnern (G. May, W. Aymans) setzt sich der Autor fair auseinander. Die jeweiligen Zusammenfassungen helfen, den roten Faden nicht zu verlieren. Gewünscht hätte ich mir ein Personen- und Sachregister. Die vielen Anmerkungen hätte man als Fußnoten drucken sollen. Das Lesen würde dadurch leichter. Zu irisch scheint mir der dritte Teil des Buches ausgefallen zu sein. „Das synodale Element steht – richtig verstanden – nie im Gegensatz zur hierarchischen Struktur der Kirche. Hätte ‚hierarchisch‘ die Bedeutung von ‚absolutistisch – monarchisch‘ und wäre ‚synodal‘ mit dem modernen Begriff von ‚demokratisch‘ gleichzusetzen, dann bestünde dieser Gegensatz. Aber wenn die Hierarchie die Bindung der Kirche an ihren heiligen Ursprung, das synodale Element aber die innere Verbundenheit aller Kirchen und Glieder der Kirche rechtlich sichern und darstellen soll, dann sind beide Strukturelemente in der Kirche zur gegenseitigen Ergänzung notwendig“ (150, vgl. auch 162). Die begriffliche Unterscheidung zwischen „hierarchisch“ und „absolutistisch – monarchisch“ auf der einen Seite und „synodal“ und „demokratisch“ auf der anderen ist sehr verständlich und gut. Aber: Wenn nun doch manche Hierarchen wie absolute Monarchen handeln?

R. S e b o t t, S. J.

Müller, Hubert, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (KStT, 29). Gr. 8^o (XLII u. 268 S.) Amsterdam 1977, Grüner. – Die Frage der Bischofsbestellung ist ein Anliegen, das seit dem II. Vatikanischen Konzil nicht mehr verstummt ist. Das hängt damit zusammen, daß dieses Konzil unser Kirchenbild völlig umgekehrt hat. Erschien früher „der Heilige Geist außer im Bereich einer intimen Spiritualität nur als Garant für die Unfehlbarkeit der Hierarchie“ (218), so hat das II. Vatikanische Konzil die Kirche als *Communio* wiederentdeckt, „die von einer tiefen Konziliarität aller durchwirkt und von einer im Sakramentalen gegründeten Brüderlichkeit und fundamentalen Gleichheit ihrer Glieder bestimmt ist, die der besonderen Sendung des kirchlichen Amtes, das als Dienst für das Gottesvolk begriffen wird, theologisch vorausliegt“ (220). Sind aber alle Christen fundamental gleich, dann ist es unverständlich und diskriminierend, wenn man einige (eben die Laien) von der Bischofswahl ausschließt. Es ist dies der aktuelle Hintergrund, auf welchen M. in seinem ausgezeichneten Buch die Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. einträgt und welcher ihn davor bewahrt, tote Historie zu bieten, wie das leider in so manchen kirchenrechtlichen Abhandlungen geschieht. – Das Buch hat drei Teile. In einem einführenden Abschnitt wird die Bischofswahl in der Literatur und in der Geschichte beschrieben (3–22). Der Hauptteil behandelt den Einfluß der Laien auf die Wahl der Bischöfe in der Dekretistik und frühen Dekretalistik (25–203). Abschließend befaßt sich der Autor mit der Bischofswahl im *ius condendum* (207–250). Die Sach-, Namens- und Handschriftenregister schließen das

schöne Buch ab. — „Die Geschichte der Wahl kirchlicher Amtsträger reicht bis zum Neuen Testament zurück. Neben der Auswahl und Bestellung durch Apostel (Apg. 14,23) und Apostelschüler (Tit. 1,5) ist in der Urgemeinde von Jerusalem auch von Wahlen die Rede“ (10).

Auch in der Folgezeit wirkt die Gemeinde bei der Bestellung ihrer Hirten mit. Man kann dies als Wahl der Bischöfe und Priester bezeichnen, darf dabei aber nicht den Anachronismus begehen, solche Wahlen einfach mit den in unseren westlichen Demokratien üblichen gleichzusetzen. Leider jedoch ging diese Mitwirkung der Laien, lange vor dem 11. Jh., im Osten und im Westen ständig zurück. Im 5. Jh. stellen zwei römische Päpste noch eindrucksvoll den Anteil des Volkes an der Bischofswahl (und natürlich erst recht der Priesterwahl) heraus. Papst Cölestin I. (422–432) stützt sich dabei auf den Grundsatz: „Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis, consensus ac desiderium requiratur“ (PL 50,434). Leo der Große (440–461) führt das Prinzip ins Feld: „Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur“ (PL 54,634). — In der Gregorianischen Reform des 11. Jh. kommt diese Entwicklung einer immer geringeren Beteiligung der Laien zu einem gewissen Abschluß. Die Laien werden mehr oder weniger von der Wahl des Bischofs ausgeschlossen, auf der anderen Seite bilden sich feste Wahlgremien (die sog. Kathedralkapitel). Freilich ist der Übergang von der alten zur neuen Praxis noch fließend. „Aufschlußreich wird es nun sein zu sehen, welche Bedeutung Gratian in seiner kurz nach dem 2. Laterankonzil fertiggestellten ‚Concordia discordantium canonum‘, mit der die Epoche der klassischen Kanonistik anhebt, den Laien bei der Bischofswahl beimißt“ (22). Damit beginnt der Hauptteil der Arbeit. In minutiöser und sorgfältiger Weise untersucht M. das Werk Gratians (25–34), die Anfänge der Dekretistik in der Schule von Bologna (35–51), die Werke der französischen und rheinischen Schule von 1165 bis 1190 (52–77), die Bologneser Schule von 1175 bis 1192 (78–119), die anglo-normannische Schule von 1175 bis 1210 (120–138), die Bologneser Schule von 1192 bis 1210 und die Gesetzgebung Innozenz III. (138–155), die französische Schule von 1200 bis 1215 (155–173) und die Bologneser Schule von 1210 bis 1225 samt der Gesetzgebung Gregors IX. (173–203). Das Ergebnis faßt er so zusammen: „Gratian und im Anschluß an ihn die Dekretisten erklären die früheren Ernennungsrechte der staatlichen Autorität, wie immer sie auch entstanden sind, generell für erloschen: sei es weil die Machthaber von sich aus darauf verzichtet haben, sei es weil sie ihre Privilegien mißbraucht haben, sei es weil die Ursachen, die zur Gewährung der Sonderrechte führten, hinfällig geworden und infolgedessen auch diese erloschen sind, sei es weil sie durch spätere Dekrete abgeschafft wurden, sei es weil es sich um persönliche Privilegien handelte, die mit dem Tode des jeweiligen Fürsten endeten. Diese in den Werken der Dekretisten ständig wiederkehrenden Erklärungen dienen nur dem einen Ziel, der staatlichen Autorität jede weitere wirksame Einflußnahme auf die Besetzung der Bischofsstühle abzusprechen“ (208). — Daß man die staatliche Autorität bei der Wahl der Bischöfe ausschalten will, ist zu loben. Verhängnisvoll allerdings ist es, daß die hilfreiche Unterscheidung zwischen Kirche und Staat die folgenschwere Zuordnung der Kleriker zur Kirche sowie der Laien zum Staat mit sich bringt. Müller zitiert in diesem Zusammenhang Y. Congar: „Damit nimmt für die kommende Zeit die Aufteilung in zwei getrennte Gruppen ihren Anfang: einerseits der Anhang, der sich hinter dem Papst versammelte — Bischöfe, Kleriker, Mönche —, und andererseits das Volk hinter dem Kaiser: Fürsten, Ritter, Bauern, Männer und Frauen; jene widmeten sich den geistlichen, himmlischen Dingen, diese den zeitlichen, irdischen“ (21). Neben der staatlichen Autorität hält man somit auch den Laien von der Wahl des Bischofs fern. — Angemerkt sei noch, daß man später auch die Kleriker von der Bischofswahl ausschließt, ja solche Wahlen überhaupt verbietet und für die Bestellung der Bischöfe anordnet: „Eos libere nominat Romanus Pontifex“ (CIC, can. 329 § 2).

Welchen Diskussionsbeitrag macht nun der Verf. für die Neukodifikation des kanonischen Rechts? Der Vorschlag wird in drei Thesen zusammengefaßt? a) Die Kirche schließt außerkirchliche Instanzen (sprich: die Staatsregierungen) völlig von der Ernennung bzw. Wahl der Bischöfe aus. b) Der Bischof wird von Klerikern und Laien seiner Diözese gewählt. Auf die Frage, warum die Mitwirkung der Kleriker und Laien bei der Bestimmung des Bischofs sich gerade durch die Wahl

äußern soll, antwortet Müller ganz mit Recht: „Warum eigentlich *nicht* die Wahl, wenn diese die ursprüngliche, auch heute im Osten und in einigen Diözesen des Westens übliche Form zur Bezeichnung des Bischofskandidaten ist und überdies sich die Wahl auch sonst in kirchlichen und nicht-kirchlichen Bereichen als unangefochtener, gängiger Ausdruck einer kollegialen Willensbildung und Beschlußfassung für die Personenauslese bei der Besetzung eines Amtes erweist?“ (242). c) Der Papst approbiert die für die Bischofswahlen zu erlassenden Normen und bestätigt jeweils den Gewählten. – Dieser Vorschlag des Verf. ist höchst vernünftig. Wird er auch von denen akzeptiert, die das neue Kirchenrecht entwerfen? Wer einen Blick in das Schema „De populo Dei“ wirft, welches soeben von der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo an die Bischöfe und katholischen Fakultäten verschickt wurde, und dort den can. 228 liest, welcher die Bestellung des Bischofs regelt, bemerkt, daß von einer Wahl des Bischofs durch das Volk Gottes nicht die Rede sein kann. So legt man denn das schöne, reichhaltige und sauber gearbeitete Buch des Autors mit einer gewissen Wehmut aus der Hand. R. Se b o t t, S.J.

Coing, Helmut (Hrsg.), Handbuch der Quellen und Literatur zur neueren europäischen Privatrechtsgeschichte. 2. Bd.: Neuere Zeit (1500–1800). Das Zeitalter des gemeinen Rechts, 1. Tl.Bd.: „Wissenschaft“; 2. Tl.Bd.: „Gesetzgebung und Rechtsprechung“ (Veröffentl. des Max-Planck-Instituts für europ. Rechtsgesch.). 4^o (XXVII u. 1033 S.; XXIX u. 1445 S.) München 1977, 1976, Beck. – Vom zweiten Band dieses nicht nur unter bibliographischer Rücksicht bedeutsamen Handbuchs (vgl. ds. Zschr. 51, 1976, 320) sind nunmehr die Teilbände 1 u. 2 erschienen. Der Tl.Bd. 3 läßt noch auf sich warten und wird „Die Rechtsentwicklung unter dem Einfluß der Aufklärung“ sowie den aus Tl.Bd. 1 ausgeklammerten Teil II „Institutionen“ enthalten. Die Bedeutsamkeit und Stofffülle der beiden vorliegenden Tl.Bde. läßt aber schon vorweg einen kurzen Umschauhinweis angeraten sein. – Tl.Bd. 1 wurde auf die 6 Abschnitte des 1. Tls., Wissenschaft, begrenzt. *H. Coing* behandelt hier die juristische Fakultät und ihr Lehrprogramm, *E. Holtböfer* die Literatur zum gemeinen und partikularen Recht in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal, *A. Söllner* die entsprechende Literatur in Deutschland, Österreich, den Niederlanden und der Schweiz, *H. E. Troje* die Literatur des gemeinen Rechts unter dem Einfluß des Humanismus, *K. O. Scherner* die Wissenschaft des Handelsrechts und *Chr. Bergfeld* Moraltheologie und katholische Naturrechtslehre. – Im Tl.Bd. 2 ergab sich infolge des späteren Erscheinens von Tl.Bd. 1 in der Zählung ein Sprung vom Ersten auf den Dritten Teil (da der Zweite Teil „Institutionen“ jetzt in Tl.Bd. 3!). Unter „Gesetzgebung“ bestreitet *G. Immel* den Abschnitt über die „Typologie der Gesetzgebung des Privatrechts und Prozeßrechts“. Der danach folgende „Bibliographie der Gesetzgebung des Privat- und Prozeßrechts“ ist nach Ländern aufgliedert und auf mehrere Mitarbeiter verteilt: *E. Ranieri* Italien, *B. Dölemeyer* Frankreich, *A. Pérez Martín* Spanien, *J.-M. Scholz* Portugal, *H. Gehrke* Deutsches Reich, *D. Grimm* Österreich, *H. Gehrke* Böhmen und Mähren, *Chr. Bergfeld* Schweiz, *Hj. Poblmann* Niederlande, *Kl. Luig* Schottland, *W. Wagner* Skandinavien, *L. Pauli* Polen und *A. Cszmadia* Ungarn. Im 3. und 4. Abschnitt sind dann die Sachzusammenhänge wiederum von je einem Autor verfaßt: *S. Lammel* legt die Gesetzgebung des Handelsrechts vor (Einleitung, Deutscher Rechtskreis, Niederlande, Frankreich, Spanien, Portugal, Italien, Dänemark, Schweden-Finnland, Britische Inseln) und *K. W. Nörr* die kirchliche Gesetzgebung der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen. – Den Sachbereich des Vierten Teils „Rechtsprechungs- und Konsiliensammlungen“ mußte man wiederum aufteilen: *M. Ascheri* Italien, *G. Walter* Frankreich, *J.-M. Scholz* Spanien-Portugal, *H. Gehrke* Deutsches Reich/Österreich, *U. Wagner* Niederlande, *Kl. Luig* Schottland. – Aus diesen beiden Bänden werden sowohl Kirchengeschichte als auch Geschichte des Kirchenrechts mehr als nur funktionale Anregungen schöpfen können. Es sei hier unter thematischer Rücksicht auf die Beiträge verwiesen von *Chr. Bergfeld*, Moraltheologie und katholische Naturrechtslehre (2/1, 999–1033), und *K. W. Nörr*, Die kirchliche Gesetzgebung (2/2, 1085–1109). Die in Tl.Bd. 3 zu erwartenden Register werden den Wert dieser Veröffentlichung im einzelnen verdeutlichen und auch eine zusammenfassende inhaltliche Würdigung im Rahmen der Gesamtperiode rechtfertigen und erleichtern. F. O. B u s c h, S.J.

Investigationes Theologico-Canonicae. Festschrift für Wilhelm Bertrams, S. J. Gr. 8° (560 pp.) Roma 1978, Università Gregoriana Editrice. – Diese Sammlung theologisch-kanonistischer Aufsätze sollte Wilhelm Bertrams als Festschrift zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 6. 1. 1977 überreicht werden; sie trägt aber das Druckjahr 1978 (Druckerlaubnis 12. bzw. 24. 5. 1978!), ein Beispiel für die immer mehr einreisende Unsitte, daß Mitarbeiter die vereinbarten Termine nicht einhalten und das rechtzeitige Erscheinen vereiteln. – Der Band enthält 26 Beiträge, 7 deutsche, 2 französische, 2 englische, 4 italienische, 4 spanische und 7 lateinische, von denen 2 auch wieder von deutschen Verfassern stammen; 12 von den 26 Verfassern gehören der S. J. an; diese Zusammensetzung des Bandes läßt erkennen, wo Bertrams Schüler und Freunde hat. Die Themen sind so bunt-scheckig, daß sich keine andere Ordnung als nach dem Alphabet der Verfasser-namen finden ließ. – Nur Wenige werden alle Beiträge lesen. Ein Rez., der sich dieser Mühe unterzogen hätte, wäre in Gefahr, diejenigen Beiträge als besonders interessant hervorzuheben, die Gegenstände seines persönlichen Interesses behandeln. So wäre ich geneigt, den Beitrag von *Urrutia* (449–479) zu rühmen, weil er ein altes Anliegen von mir, dem *Gewohnheitsrecht* mehr Raum in der Kirche zu geben, nicht nur nachdrücklich unterstützt, sondern neue, mir sehr überzeugend erscheinende *Gründe* dafür beibringt. – Der Beitrag von *Navarrete* „Conflictus inter forum internum et externum in matrimonio“ (333–346) zeichnet sich durch Klarheit und Bestimmtheit aus; fast wird einem bange, wenn die Dinge so klar und sicher sind. – Einige Beitr. haben eine individualistische Schlagseite. Die ‚salus animarum‘ als Ziel der Kirche wird im Sinn des ‚Rette deine Seele‘ zur ‚salus animae‘ des einzelnen verengt. Mehrere Autoren verstehen unter Recht *nur* inter-personale Beziehungen; nur wenige werden seiner gemeinschaftschaffenden und gemeinschaftsgestaltenden Funktion gerecht; hier zeichnet sich, wie es nicht anders sein kann, Navarrete durch vorbildliche Klarheit aus (340). – Die beiden englischen Beitr. zu lesen ist ein Genuß. *Gallagher* schildert das wissenschaftliche Lebenswerk des ‚letzten Dekretalisten‘ F. X. Wernz (169–184); der ausgezeichnete Überblick von *Orsy* über den ‚due process‘ (347–356) würde jedem wissenschaftlichen Nachschlagewerk zur Zierde gereichen. – Von den französischen Beitr. beginnt der erste von *Beyer*, „Eglise universelle et Eglises particulières“ (57–73), mit einer Fußnote, die erschrecken läßt. Der Verf. glaubt, vor der Gefahr oder Gefährlichkeit des Subsidiaritätsprinzips warnen zu müssen, das auf bürgerliche Gesellschaften zugeschnitten sei, aber nur mit Vorbehalt auf die Kirche angewandt werden dürfe. Er erkennt, daß es sich um ein formales, aber ebenso universales Prinzip handelt, das richtig verstanden und richtig angewandt den besten, ja strenggenommen den einzigen Schutz bietet gegen die von ihm signalisierten Gefahren – gerade auch für die Kirche! Der andere Beitrag von *Lefebvre* „Les principes généraux du Droit canonique en matière matrimoniale et contractuelle“ (253–271), verweist ständig auf dessen frühere Veröffentlichungen; ohne deren Kenntnis vermag ich nicht zu ersehen, wohin dieser Beitrag zielt; bei einem Kanonisten ist die Einteilung in matière matrimoniale und matière contractuelle befremdlich, da die Ehe *ihm* doch gerade in ihrer Eigenschaft als contractus angeht. – Von den 4 spanischen Beitr. muß ich bekennen, weil für mich sprachlich zu mühsam, nur zwei, darunter den oben gerühmten von *Urrutia*, gelesen zu haben. – Ganz außerhalb des theologisch-kanonistischen Themenkreises dieses Bandes steht der sehr lesenswerte Beitr. von *Fahnberger*, „Amtspriester und Meßopfer auf dem Konzil von Trient“ (143–167); der Verf. selbst hat es gespürt und verrät es dem Leser, indem er gleich im ersten Satz versichert, in einer Festschrift wie dieser bedürfe dieses Thema ‚keiner rechtfertigenden Einführung‘, auf die er dann eine ganze Seite verwendet. – Selbstverständlich gibt es Meinungsverschiedenheiten unter den Autoren. So stellt bspw. *Arza* fest, das Konzil habe geflissentlich die Bezeichnung der Kirche als ‚societas perfecta‘ vermieden (33); *Sebott* dagegen läßt nach wie vor Staat und Kirche einander „als ‚societates perfectae‘ gegenüber“ stehen (408), könnte sich allerdings darauf berufen, daß diese Bezeichnung der Kirche sich in das Motu Proprio über die Nuntiatoren und anderen Vertretungen des Hl. Stuhles (AAS 61 [1969] 476) wieder eingeschlichen hat. – Bemerkenswert ist, wie unbehindert römische Autoren die bisher noch vertraulich zu behandelnden Entwürfe

der Kommission für die Neubearbeitung des CJC zitieren und diskutieren. Wenn das unmittelbar unter den Augen vatican. Dienststellen geschieht, darf man sich wohl auch anderswo ähnliche Freiheit nehmen. — Die Aufmachung des Bandes ist im allgemeinen gut; einige Corrigenda seien angemerkt: S. 86, Fußnote 58, Z. 3 v. u. lies „nos“ statt „non“; S. 202, Ziff. 45 lies „1790“ statt 1970; S. 434 II. 1 c) lies ‚eidem‘ statt ‚eadem‘ (wenn ich den Text richtig verstehe); S. 509, Fußnote 6 lies „1830“ statt 1930. O. v. Nell-Breuning, S. J.