

## 1. Exegese. Biblische Geschichte. Patristik

Cazelles, Henri, *A la Recherche de Moïse* (Coll. Etudes annexes de la Bible de Jérusalem). 8° (184 p.) Paris 1979, du Cerf. – C. bezeichnet es als sein Ziel, „la trace d'un Moïse authentique“ wiederzufinden (11). Man müsse sich hüten, sich einseitig für eines der vielen Bilder des Mose, die die Bibel schon nebeneinander enthält, zu entscheiden. Ebensowenig müsse man sich für einen der sehr verschiedenen Mose-Entwürfe der modernen historischen Kritik entscheiden. All dies könne man überspringen durch eine „étude patiente des textes, verset par verset, mot par mot“ (9). Dabei seien die verschiedenen Pentateuchquellen durchaus voneinander abzuheben. Praktisch folgt C. nacherzählend dem Faden der biblischen Darstellung. Ihre Aussagen bereichert er noch durch Früchte seiner immensen Erudition, die aus den Forschungen der Ägyptologen, Archäologen und Geographen, aus der Lektüre altorientalischer Texte, frühchristlicher Pilger- und moderner Reiseberichte und vieler anderer Quellen schöpft. Am Ende wird auch noch das Weiterwachsen der Mosestraditionen bis zu den Kirchenvätern hin verfolgt. Und doch wird im ganzen oft so ungebrochen erzählt, daß man den Eindruck gewinnt, es gehe bei allem einfach und naiv um einen uns wohlbekannten historischen Mose. Fußnoten und Indices vermitteln den Eindruck wissenschaftlicher Gründlichkeit. Der Rezensent steht etwas ratlos vor dieser literarischen Gattung. Der Name des Verfassers bürgt dafür, daß das Buch nicht zu jenen Erzeugnissen gehört, für die ohne jede methodische Reflexion die moderne Wissenschaft die Bibel zu „bestätigen“ pflegt. Und doch kommt die Diktion dem Stil dieser Gattung oft bedenklich nahe. Wissen wir wirklich all das, was das Buch insinuiert, über Mose? Sollte man all das, was die Bibel an der Gestalt Moses expliziert, nicht auf eine Weise zur Sprache bringen, die es nicht nötig hat, zu insinuieren, daß wir es mit dem historischen Mose selbst zu tun haben? Hat man sich mit dieser Schwierigkeit des Büchleins einmal auseinandergesetzt, dann bekommt man in einer zweiten Phase der Benutzung durchaus Spaß an ihm. Denn man findet zu vielen einzelnen Punkten eine wahre Fülle gelehrter Information, vor allem archäologisch-orientalistischer Art, die man woanders vergebens sucht.

N. Lohfink, S. J.

Crusemann, Frank, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiken Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT, 49). 8° (VI u. 257 S.) Neukirchen-Vluyn 1978, Neukirchener Verlag. – In einer forschungsgeschichtlichen Einleitung zeigt C., daß der königsfeindliche Urbestand in 1 Sam 8 (und 12), die Jothambabel (Ri 9, 8–15) und der Gideonspruch (Ri 8, 22 f.) bisher, ob man diese Texte nun sehr spät oder sehr früh ansetzte, noch nicht befriedigend erklärt worden sind (1–17). Denn hier wird nicht etwa ein bestimmter König, und sei es David, sondern das Königtum überhaupt und damit die damalige Form des Staats „als sinnlos und widergöttlich, als gegen die menschliche Gemeinschaft und göttlichen Willen gerichtet“ abgelehnt (1). Das Apriori, welches ein Verständnis dieser Texte verhinderte, ist die nie ernsthaft hinterfragte Meinung, daß nicht-staatlich konstruierte Gesellschaften eigentlich nicht denkbar seien, und daß, was als solches erscheint, entweder evolutive Vorform oder degenerierende Verfallsform von Staat sein müsse. Unter einer solchen Voraussetzung ist natürlich gar nicht zu vermuten, daß es gesellschaftliche Gruppen geben haben könne, die die Bildung eines funktionierenden Staats im Namen eines echten und möglichen gesellschaftlichen Gegenmodells ablehnten. Seitdem vor allem die britische *social anthropology* in breiter Feldforschung in Afrika und anderen Teilen der dritten Welt und deren theoretischer Aufarbeitung eindeutig die Existenz

und das Funktionieren „akephaler“, „segmentärer“, wenn man will „anarchischer“ Gesellschaften von hoher Komplexität nachgewiesen und auch deren Übergänge in staatlich verfaßte Gesellschaften am lebenden Objekt untersucht hat, muß dieses Apriori aufgegeben werden. Damit ergeben sich für die Analyse der genannten Texte, für ihre traditionsgeschichtliche und geschichtliche Einordnung und für die Rekonstruktion der Frühgeschichte Israels und der Vorgänge unter Saul, David und Salomo bis hin zur Reichsteilung ganz neue Deutmöglichkeiten. Um sie bemüht sich C. in dem Buch, das seine überarbeitete Heidelberger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1975 darstellt.

In einem ersten Teil „Die literarische Überlieferung“ (19–84) untersucht er mit den üblichen Methoden die obengenannten staatsfeindlichen Texte neu. Es zeigt sich jedesmal ihre grundsätzliche Staatsfeindlichkeit. Für die Entstehungszeit ergibt sich, daß sie weder aus vorstaatlicher Zeit noch aus exilisch-nachexilischer Zeit stammen können, sondern in der Königszeit, und da mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit möglichst früh anzusetzen sind (Zusammenfassung: 85–87). Aus dem zweiten Teil, „Der historische Ort“ (85–127), ergibt sich, daß es einen mit diesen Texten zu verbindenden grundsätzlichen Widerstand gegen den Staat und die mit ihm gekommenen massiven ökonomischen und gesellschaftlichen Veränderungen nur in einer Periode gegeben haben kann: unter David und Salomo, bis hin zur Reichsteilung. Er konzentrierte sich im nördlichen Reichsteil und äußerte sich in den durchaus miteinander in Kontinuität stehenden verschiedenen Erhebungen. Es muß damit gerechnet werden, „daß hier eine starke und politisch relevante Bewegung am Werk war, deren Ziel die grundsätzliche Beseitigung des Königtums überhaupt war“ (123), wenn sie ihren Erfolg auch nur dadurch erzielte, daß sie sich mit größeren Kräften verband, die nur Reformen des eingeführten Systems wünschten, und wenn sie auch letztendes ihre Ziele doch nicht erreichte. In einem dritten Teil „Gegenposition und Anfänge der Vermittlung“ (128–193) wird die reiche literarische Produktion der frühen Königszeit (Aufstiegsgeschichte, Josefsgeschichte, Richter 17–21, Jahwist, Thronfolgeschichte) daraufhin analysiert, ob und wie sie in diese grundsätzlichen Auseinandersetzungen um den Staat verwickelt ist, wo Gegenpartei ergriffen oder vermittelnde Position eingenommen wird. Dieser Teil wirft völlig neue Lichter auf das genannte Schrifttum und bestätigt zweifellos die aufgestellte These. Der letzte Teil, „Der soziale Vorgang“ (194–222), versucht die in Sicht gekommenen Verhältnisse und Auseinandersetzungen vor allem unter Rückgriff auf die *social anthropology* sozialgeschichtlich verständlich zu machen. Die Ausführungen dieses Teils sind der Lektüre aller Alttestamentler dringend zu empfehlen, da derartige Betrachtungen in unserer Disziplin noch Seltenheitswert haben und wesentlich zur Erhellung der Vorgänge am Beginn der Monarchie beitragen können. Nicht minder wird hier ein Beitrag in der seit Jahren währenden Diskussion um die These von der vorstaatlichen „Amphiktyonie“ geliefert. Das Problem ist ja, daß man zwar die Hypothese von M. Noth als nicht verifizierbar ablehnen konnte, daß man aber für seine eigentliche Frage, nämlich die nach dem gesellschaftlichen und institutionellen Funktionieren eines vorstaatlichen Israel, keine rechte Gegenantwort anzubieten hatte. Genau sie liegt mit der Einführung des Begriffs akephaler, segmentärer Gesellschaften vor, und es wäre wichtig, daß die hier sich anbietende Hypothese über das Israel der Richterzeit im Lichte der *social anthropology* einmal im einzelnen durchgespielt würde. Daher muß man dieses Buch von C., selbst wenn man mit Einzelheiten, etwa seiner Behandlung von Ri 17–21, nicht einverstanden ist, als einen bedeutenden Beitrag zur alttestamentlichen Wissenschaft bezeichnen.

N. Lohfink, S. J.

Coppens, Joseph, Le relève apocalyptique du messianisme royal. I. La royauté – le règne – le royaume de dieu, cadre de la relève apocalyptique (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium L). Gr. 8° (330 S.) Leuven 1979, Uitgeverij Peeters/University Press. – Coppens ist für das Thema „Messianismus“ zweifellos der produktivste lebende Autor (vgl. die Bibliographie 11–13). Von Zeit zu Zeit verarbeitet er seine vielen Einzelbeiträge zu beachtlichen Büchern. So hatte er 1968 „Le messianisme royal“ und 1974 „Le Messianisme et sa Relève prophétique“ veröffentlicht. Mit dem vorliegenden Buch beginnt er eine Trilogie

zum „Messianismus“ der Apokalyptik. Dieser erste Band, der die eigentliche Apokalyptik nur am Rande berührt, soll den geistigen Rahmen erstellen. Er behandelt nach einer knappen Einführung in die Apokalyptik und Bibliographien zur Apokalyptik (40–66) und zu „Königtum Gottes“ (67–76), die beide nach Erscheinungsjahren geordnet sind, im wesentlichen das Thema „Königtum/Königsherrschaft/Königreich Gottes“. Mit der bei C. gewohnten Gründlichkeit und Belesenheit werden alle relevanten Texte nacheinander durchgearbeitet: zunächst die Texte aus den Psalmen (89–214), dann die anderen alttestamentlichen Texte (215 bis 264; die zwischentestamentarische Literatur wird entgegen den Erwartungen, die der Kapiteltitle 215 weckt, auf den S. 259–261 gerade nur gestreift). Ein synthetisches Kapitel versucht, Ursprung und Entwicklung des Themas nachzuzeichnen, wobei die Anfänge aber eigentlich im Dunkel unserer Unwissenheit gelassen werden (265–274). – Ein Abschlußkapitel behandelt die Reinterpretation des alttestamentlichen Themas im Neuen Testament (275–302). Am Ende wird der zweite Band der Trilogie angekündigt. Er wird über den „Menschensohn“ im Alten Testament handeln. Das Buch ist eine Art Handbuch zum Stichwort „Reich Gottes“ geworden. Man wird es immer mit Nutzen zu Rate ziehen können. Es imponiert durch Gelehrsamkeit und nüchternes Urteil.

N. Lohfink, S. J.

Gunneweg, Antonius H. J., Geschichte Israels bis Bar Kochba (Theologische Wissenschaft 2., 3. neu bearbeitete Auflage). 8° (210 S.) Stuttgart 1979, Kohlhammer. – Unter den derzeit im Handel befindlichen Darstellungen der Geschichte Israels ist die vorliegende, die 1972 in 1. Auflage erschien, zweifellos, berücksichtigt man alle hier zu beachtenden Gesichtspunkte, auch die der Darstellung, Stoffauswahl und Didaktik, das für den deutschsprachigen Studenten der Theologie empfehlenswerteste Lehrbuch. Allerdings liegt inhaltlich ihre Stärke eher in den späteren Epochen. Die Behandlung der frühen Epochen ist in den Kritiken zu den ersten beiden Auflagen auch mehrfach in Frage gestellt worden. Hier hat nun G., nachdem er in der 2. Auflage vor allem die Literaturhinweise erweitert hatte, in der vorliegenden 3. Auflage ganze Passagen neu geschrieben, vor allem im Teil IV, 1 über die altisraelitische „Amphiktyonie“. In der 1. Auflage hatte er trotz Kenntnisnahme erster Kritiken mehr oder weniger die Nothschen Thesen übernommen. Jetzt hat er sich mit der neueren, meist kritischen Literatur bis zu De Geus (1976) und Bächli (1977) auseinandergesetzt. Er gibt im Endeffekt den Terminus „Amphiktyonie“ nicht auf, obwohl das, was er dann konkret annimmt, den Gebrauch dieses Wortes im Sinne von Noth eigentlich kaum noch rechtfertigt. Im Grunde sympathisiert er noch mehr als in den ersten Auflagen mit der These Mendenhalls von einer Revolution der ansässigen Bauernbevölkerung gegen die städtischen Feudalherren. Doch gibt er dabei der Hinkehr zur Jahweverehrung (als Ideologie der Befreiung) nicht jene entscheidende Funktion, die Mendenhall ihr verleiht. Der eigentliche Ort der „Amphiktyonie“ ist nach ihm die „kanaanäische“ Vorstufe des alttestamentlichen Israel, noch vor dem Eindringen der Jahweverehrung. Der Jahwismus wurde dann erst allmählich hineingebracht, vollständig vielleicht erst in der Königszeit. Damit entzieht er dem Ansatz Mendenhalls den Saft. Sicher zitiert er mit Recht Bächli: Die Kritik an der Amphiktyoniehypothese sei erst dann durchschlagend, wenn es ihr gelänge, eine bessere Alternative anzubieten (47). Nun ist ja das einzige, was er selbst ernsthaft als durch die Amphiktyoniehypothese zu erklären vorlegt, das genealogische Stämmsystem. Doch dieses fordert, selbst wenn man mit Recht verlangt, daß es nicht eine reine Idee in den Köpfen der einzelnen Leute, sondern etwas gesellschaftlich Verankertes gewesen sein müsse, keineswegs notwendigerweise eine Zentralinstanz, erst recht nicht eine kultische. Inzwischen sind in Afrika vor allem durch angelsächsische Feldforschung genügend auf patrilinearen Verwandtschaftssystemen aufgebaute segmentäre Gesellschaften nachgewiesen, die akephal, d. h. ohne jede Zentralinstanz funktionieren und in mehrerem durchaus mit dem Israel der vorköniglichen Zeit vergleichbar sind. So etwas gibt es also, und die geforderte Alternative zur Amphiktyoniehypothese kann nicht mehr als nicht vorhanden bezeichnet werden. Es wäre, auch zur Vermeidung von Verwirrung bei den Studenten, doch wohl besser, in einer kommenden Auflage das Wort fallen zu lassen bzw. als Terminus für eine inzwi-

schen überholte, zu ihrer Zeit aber durchaus wichtige und ehrenwerte Theoriebildung zu reservieren. Im übrigen würde es dann frei für Sachverhalte, denen es vielleicht mit größerem Recht zugeordnet werden könnte. Segmentäre Gesellschaften schließen als Nebenphänomene lokaler Art nämlich kleinere Amphiktyonien keineswegs aus, wobei die Zahl der Amphiktyonien auch nicht immer 6 oder 12 betragen muß. So könnte es regional auch im vorköniglichen Israel durchaus kleinere Amphiktyonien gegeben haben, etwa in Gilgal, und bei solchen nun nicht mehr mit dem Zwölfstammesystem als solchem identischen Amphiktyonien läßt sich auch manches ansetzen, was bisher mit der Nothschen Amphiktyonie verbunden wurde, etwa die Anfänge des späteren Bundesrechts oder bestimmte richterliche Funktionen. Doch dies zu diskutieren ist hier nicht der Ort. N. Lohfink, S. J.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider. Bd. I: Lfg. 1 (Sp. 1–128; 64 S.); Lfg. 2 (Sp. 129–256, 64 S.); Lfg. 3/4 (Sp. 257–512, 128 S.); Lfg. 5/6 (Sp. 513–768; 128 S.). Je Gr. 8°, Stuttgart 1978/1978/1979/1979, Kohlhammer. – Das schon seit einiger Zeit erwartete EWNT versucht in etwas abgewandelter Form noch einmal ähnliches wie das ThWNT, bevor dieses aus den Fugen geriet und sich in ein beinahe uferloses Forschungsunternehmen verwandelte. Wie dieses hat es durchaus Interesse an der exegetisch-theologischen Aufschlüsselung der griechischen Wörter des NT. Aber es geht darüber hinaus. Es erschließt den gesamten Wortschatz, auch die Orts- und Personennamen. Methodisch genauer und vorsichtiger als sein Vorgänger versucht es stets die Bedeutungsbestimmung vom Kontext aus. Dabei hält es sich an einen von den Herausgebern offenbar rigoros erzwungenen engen Umfang, so daß nach 6 Lieferungen schon διδάσκω erreicht ist. Die Literaturangaben sind ausgewählt, und zwar im allgemeinen gut. Die einzelnen Artikel gehen die neutestamentlichen Schriften in ihrer vermutlichen historischen Reihenfolge entlang. Das außer-neutestamentliche Vergleichsmaterial wird an den Stellen herangezogen, wo es sich von der Sache her ergibt, nicht in einem eigenen Teil des Artikels. Für Benutzer, die die Ursprachen nicht kennen, werden Umschriften beigegeben. Am Ende jeder Lieferung findet sich auf dem Schutzumschlag eine alphabetische Liste deutscher Stichwörter, die am Ende wohl in eine Gesamtliste eingehen soll. Die Mitarbeiterschaft ist nach dem Vorwort zur ersten Lieferung international. In den bisher vorliegenden Lieferungen habe ich jedoch fast nur Mitarbeiter aus dem deutschsprachigen Raum entdecken können. Dagegen trifft die Angabe, das Werk sei interkonfessionell, voll zu. Der erste praktische Umgang mit dem Werk erwies es als recht brauchbar. Es bietet exakte erste Informationen und jene Hinweise, die genügen, um sich dann im Text des NT und in der Sekundärliteratur selber seinen eigenen Weg zu suchen. Daß dann, wenn zu einem Wort ein Artikel im ThWNT vorhanden war, auch dieser stets angeführt wird, ist sachgemäß. Denn bei allem Fortschritt und allen Akzentverschiebungen (die ja gerade bei den ersten Buchstaben des Alphabets am angebrachten sind) steht dieses Werk doch deutlich auf den Schultern des mächtigen Vorgängers. Sein Vorteil ihm gegenüber ist einerseits die Kürze, andererseits die Aufarbeitung der neueren Forschung. Genau das wird gebraucht. So sei die Hoffnung ausgesprochen, daß es Herausgeber und Mitarbeitern gelingen möge, das Werk in überschaubarer Zeit und ohne eine Änderung seiner Eigenart herauszubringen. N. Lohfink, S. J.

Kirche und Bibel. Festgabe für Bischof Eduard Schick. Hrsg. von den Professoren der Phil.-Theol. Hochschule Fulda. Gr. 8° (502 S.) Paderborn 1979, Schöningh. – Um ihren früheren Kollegen und gegenwärtigen Großkanzler, Bischof E. Schick, anlässlich des 50. Jahrestages seiner Priesterweihe zu ehren, hat der Lehrkörper der Phil.-Theol. Hochschule Fulda aus eigenen und auswärtigen Beiträgen einen bunten Strauß zusammengestellt. Die Artikel sind alphabetisch nach den Autoren geordnet und behandeln Themen aus den verschiedensten theologischen Disziplinen.

Otto Böcher, Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21 (19–32), verweist in einem kurzen ersten Teil auf die Bedeutung von Motiven der Johannesapokalypse für die

Architektur, Skulptur und Malerei seit der frühchristlichen Zeit; im zweiten Teil geht er dann der praktischen und symbolischen Verwendung von Edelsteinen in der ältesten und jüd. Literatur, im NT und insbesondere in Offb 21 nach. Er kann sie dort als „symbolkräftige Illustration judenchristlicher Ekklesiologie und Eschatologie“ verständlich machen. – *Heinrich Döring*, Das entscheidende Kriterium der kirchlichen Einheit (33–64), beschreibt zunächst in einem interessanten Überblick verschiedene Modelle, die sich im ökumenischen Gespräch als denkbare Wege zur kirchlichen Einheit der Christen ergeben haben. Als Schwierigkeiten dabei verweist er zwar auf die Besonderheiten der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht nur in „Lehre, Glaubensverständnis und Kirchenstruktur, sondern auch (in) Mentalitäten, Plausibilitäten, Liturgie, Spiritualität, Gewohnheiten...“ In den folgenden Ausführungen jedoch, die an eine Formulierung der Vollversammlung des Ökumenischen Rates (Amsterdam 1948) zur ‚katholischen‘ und ‚protestantischen‘ Grundhaltung anknüpfen, geht D. nur noch dogmatisch vor und argumentiert, besonders in Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann, von einem sakramentalen Verständnis der Kirche und ihrer Einheit her. So richtig und notwendig diese auch wissenssoziologische Beobachtungen aufnehmenden kontroverstheologischen Überlegungen gewiß sind – ohne nüchterne Einbeziehung der anfangs genannten ‚Schwierigkeiten‘ auf der historisch-tatsächlichen Ebene (und das nicht nur prinzipiell-theoretisch) dürfte eher die Erfahrung der Trennung vertieft als bereits mögliche Einigung verwirklicht werden. –

*Balthasar Gareis*, Kirche und das Problem der Angst. Teleotheorie der Angst (65–96). Die psychologischen Ausführungen (zu Begriff, Funktionen, Theorien über Zustandekommen und Ziel, Verarbeitungsweisen und -möglichkeiten, altersspezifische Ausprägungen, Mißbrauch der Angst als Instrument), denen das Hauptgewicht des Artikels zukommt, sind hochinteressant zu lesen und vermitteln eine Fülle von Anregungen. Diese würden auch dann für den Theologen unter mehrfacher Rücksicht relevant bleiben, wenn in den Darlegungen nicht an einigen Stellen der unvermittelte Sprung in Glaubensaussagen unternommen würde. – *Salvatore Garofalo*, „Sette monti, su cui siede la donna“ (Apoc 17, 9) (97–104), übernimmt von R. Gelsomino (1975) die These, die „Sieben Hügel“ als fester topographischer Begriff seien von M. Terentius Varro (107–27 v. Chr.) eingeführt worden, dann seit Vergil (79 v.–19 n. Chr.) besonders verbreitet und Properz, Tibull, den Sibyllinischen Orakeln und Horaz geläufig. Ein Münzbild aus der Zeit Vespasians „Rom auf 7 Hügeln“ (Amazone auf 7 Hügeln liegend mit Tiber, Wölfen und Zwillingen) könne vielleicht inspirierendes Motiv für Apok 17 gewesen sein. Die Verbreitung des Motivs erweist auch eine in *Hesperia* 1974 publizierte Statuenbasis aus Korinth, in der wie bei Varro und Livius 5 montes und 2 colles (Viminalis, Quirinalis) genannt werden. Das Hauptangriffsziel der Apokalypse, der Kaiserkult, war auch historisch mit dem Kult der dea Roma verbunden (belegt schon 195 v. Chr. in Smyrna; später auch in den 6 andern Adressatenstädten der Briefe in Apk 2–3). – *Heinrich Groß*, Der Universalitätsanspruch des Reiches Gottes nach dem Alten Testament (105–119), stellt bibeltheologisch Aussagen und Bilder des AT zu diesem Thema zusammen. –

*Hubert Hack*, Überlegungen zur Reform der Eehindernisse und Trauungsverbote des Codex Iuris Canonici (121–143), entwirft nach einer Erörterung der Schwierigkeiten der bisher gültigen Gesetzgebung und Rechtspraxis einen Vorschlag für eine Neuordnung der Eehindernisse und Trauungsverbote im künftigen Kirchenrecht. – *Ferdinand Hahn*, Zum Aufbau der Johannesoffenbarung (145–154), weist mit Recht die Bezeichnung einiger Textabschnitte (z. B. Apk 10–13 u. a.) als „Zwischenstücke“ oder „Unterbrechungen“ zurück und erkennt Aufbau und Abfolge der Apokalypse als konsequente Komposition. Verwunderlich ist, daß Hahn die Arbeit von Ugo Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971, nicht zu kennen scheint: dort finden sich noch eine Fülle von Beobachtungen, die die Ausführungen von H. beträchtlich ergänzen und sichern. – *Peter Inhoffen*, Biblische Normen oder gemeindliches Ethos? Zur Erneuerung der Moraltheologie aus der Schrift (155–172). – *Otto Knoch*, Einheit auch im Wortlaut. Ökumenische Erfahrungen auf dem Weg zur Einheitsübersetzung des NT (173–192), beschreibt „Motive und Umstände, die zu einer ökumenischen Teil-Zusammenarbeit führten“. – *Josef Leinweber*, Bibel und biblische Frömmigkeit im Gebiet der Fürststabe bzw.

des Fürstbistums Fulda im Zeitalter der Katholischen Erneuerung, des Barock und der Aufklärung. Der Fuldaer Fronleichnamsspiegel (193–224). –

*Eduard Lohse*, Episkopos in den Pastoralbriefen (225–231), erläutert die Anmerkungen zu 1 Tim 3, 1 und Tit 1, 6 f. in der Einheitsübersetzung („Bischof“ bezeichne in den Past noch nicht einen Amtsträger im späteren kirchlichen Verständnis, und die Grenze zwischen „Ältesten/m“ und „Bischof“ sei noch fließend) und entfaltet, „welche inhaltliche Bedeutung dem Amt eines Episkopos in den Past zukommt“. – *Siegfried Marx*, Geschichte des katholischen Kirchenvermögensverwaltungsrechts in Hessen nach 1945 (233–259). – *Gerhard Matern*, Die erste große Herausforderung. Dualismus und Soteriologie der Gnosis bedrohen die junge Kirche in ihrer Substanz (261–290), versucht, einen Überblick zu geben über eine der bedeutendsten geistigen und religiösen Bewegungen, mit der die Kirche sich in der neutestamentlichen Zeit und besonders im darauf folgenden Jahrhundert auseinandersetzen hatte, und über die Auswirkungen dieses Ringens. – *Heinz Reinelt*, Wesentliche Aufgaben des Priesters nach der Aussage der Hl. Schrift (291–299), enthält den Text eines Vortrages zur Semestereröffnung 1977/78 in Fulda. – *Raphael von Rhein*, Die eine und einzige katholische Kirche Jesu Christi. Zum Dekret über den Ökumenismus (301–318). Die zahlreichen Zitate aus Konzilstexten und Erklärungen der römischen Glaubenskongregation sollen wohl eher innerkatholischen Verunsicherungen wehren als positive, mitreißende Erfahrungen und Ideen mitteilen. – *Lothar Ruppert*, Das Skandalon eines gekreuzigten Messias und seine Überwindung mit Hilfe der geprägten Vorstellung vom leidenden Gerechten (319–341), bringt in einer Überarbeitung von zwei Vorträgen eine auswählende Kurzfassung der früheren Arbeiten des Verf. zum Thema des „leidenden Gerechten“. In den Anmerkungen bezieht er neuere Literatur in die Diskussion mit ein. – *Philipp Schäfer*, Bibel und Kirche (343–355). – *Paul-Werner Scheele*, Die Fleischwerdung des Wortes. Biblische Explikation und theologische Implikationen (357 bis 388). Die sehr anregenden meditativ-theologischen Überlegungen werden z. T. etwas dadurch entwertet, daß sie den literarischen Charakter des herangezogenen Schriftabschnitts (Lk 1) nicht ausreichend beachten bzw. ihn als Bericht zu behandeln scheinen. Es wäre geradezu spannend, diesen Teil des Artikels nach einer Absicherung gegen ein derartiges Mißverständnis neu zu lesen. Die folgende Meditation der „theologischen Implikationen“ gibt Impulse zu christlichen Konsequenzen. –

*Karl-Hermann Schelke*, Auferstehung Jesu. Geschichte und Deutung (389–396). Dieser Vortrag im Kirchenfunk zielt eher darauf, den Hörern die Auferstehungstexte positiv zu erschließen als neue Fragen in die exegetische Diskussion einzubringen. – *Johannes Schildenberger OSB*, Die Vertauschung der Aussagen über Zeichen und Bezeichnetes. Eine hermeneutisch bedeutsame biblische Redeweise (397–408). – *Heinz Schürmann*, Neutestamentliche Marginalien zur Frage nach der Institutionalität, Unauflöslichkeit und Sakramentalität der Ehe (409–430). Trotz der bescheidenen Selbstbezeichnung als „Marginalien“ ragt dieser ausgezeichnet informierte und umsichtig argumentierende Artikel nach dem Eindruck des Rez. unter den Beiträgen der Festschrift heraus. – *Georg Siegmund*, Die Frage nach dem „Stammvater“ des Menschengeschlechtes (431–441), versucht, u. a. mit Berufung auf A. E. Wilder Smith, die Monogenismus-Theorie (vgl. *Humani generis*) als „nicht veraltet“ darzustellen. – *P. Tarcisio Stramare OSI*, Il libro dell'Ecclesiastico nella Neo-Vulgata (443–448), gibt einen knappen wissenschaftlichen Bericht über die Vorstadien und die Entscheidungen, die die Textwahl der Neo-Vulgata beim Buch Jesus Sirach bestimmt haben. – *Albert Strobel OMI*, Jeremia 2, 34 im Rahmen des Gedichtes 2, 29–37 (449–458), unternimmt innerhalb des als „Gerichtsklage“ bestimmten Textes Jer 2, 29–37 für Jer 2, 34 einen Korrekturversuch durch Textumstellung (v. 34 a-b-d-c). – *Johannes Tenzler*, Das theologische Denken im Spannungsfeld der Geistespoliarität von Erkenntnispathos und Willensdynamik (459 bis 480). – *Alois Winter*, „Ecclesia per se ipsa“. Zu einer Übersetzungsunsicherheit (481 bis 497). In einer sorgfältigen entstehungsgeschichtlichen Studie erarbeitet W. die Bedeutung eines Textabschnitts aus der dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des 1. Vatikanums (DS 3013). – Von den leider zahlreichen Druckfehlern des Buches ist Winters Artikel am auffälligsten betroffen: neben anderem ist 8mal in der Seitenüberschrift von „Übersetzungssicherheit“ die Rede.

Den Beiträgen der Festgabe geht eine Widmung (neben dem Foto von Bischof E. Schick) und eine Tabula Gratulatoria (10–18) voraus. Am Schluß des Bandes sind biographische Daten (499 f.) und ein Schriftenverzeichnis des Jubilars (501 f.) angefügt.  
H. Engel, S. J.

Vian, Giovanni Maria, Testi inediti dal commento al salmi di Atanasio (Studia Ephemeridis „Augustinianum“ 14). Gr. 8° (85 S) Rom 1978, Institutum patristicum „Augustinianum“. – Athanasius von Alexandrien ist bekanntlich nicht nur der Verfasser der in ihrer Art einzigartigen Epistula ad Marcellinum (PG 27, 12–46) über das Meditieren, Rezitieren und Singen des Psalters (vgl. hierzu unseren Artikel in ds. Zschr. 48 [1973] 157–173), er hat auch selber einen Kommentar zum Psalter geschrieben. Die im Druck vorliegende Fassung dieses Kommentars (PG 27, 60–545) ist jedoch nicht nur unzuverlässig wie manche andere ausschließlich in Katenen überlieferten Kommentare, sie ist schlechterdings unbrauchbar, denn es fehlt hier einerseits ein großer Teil des echten Kommentars, andererseits enthält der Druck zahlreiche Stücke, die in Wirklichkeit anderen Autoren zugehören. Man weiß dies seit den bahnbrechenden Publikationen G. Mercatis über den Vaticanus Graecus 754. Die Katene dieser Handschrift stellt nämlich einen Sonderfall dar, sie überliefert die Athanasiusfragmente in einer Weise, die eine falsche Attribution ausschließt. Dies wird übrigens durch syrische, koptische und arabische Übersetzungen, die ebenfalls erhalten sind, bestätigt, außerdem durch Textbezeugungen in sonstigen alten Werken. Vian, der an der Edition des Psalterkommentars des Athanasius auf der Basis genannter Handschrift arbeitet, stellt in vorliegender Veröffentlichung ein Hilfsmittel zur Verfügung, das schon jetzt vor Erscheinen der in Vorbereitung befindlichen Edition die Benutzung des Psalterkommentars des Athanasius ermöglicht. In einem ersten Teil sind 158 Fragmente in der Reihenfolge des Psalters abgedruckt, die in PG 27, 60–545 fehlen (S. 19–52); der zweite Teil enthält ein Verzeichnis der dort Athanasius fälschlicherweise zugeschriebenen Textstücke weitgehend mit Angabe des tatsächlichen Autors (S. 61–84). Der Psalterkommentar des Athanasius ist also mit Hilfe beider Teile vorliegender Veröffentlichung prinzipiell rekonstruierbar, bequem lesbar wird er jedoch erst sein, wenn die geplante Edition vorliegt. Man erwartet dieselbe deswegen mit Spannung, zumal der Kommentar des Athanasius, wie auch die hier vorgelegten inedita bestätigen (vgl. z. B. Nr. 34, 157 usw.), nicht wenige inhaltlich interessante Aussagen enthält.  
H.-J. Sieben, S. J.

Klein, Richard, Constantius II. und die christliche Kirche (Impulse der Forschung 26). Gr. 8° (XVII u. 321 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Vorliegende Studie setzt sich die Rehabilitierung Konstantius II. (337 bis 361), des langjährigen kaiserlichen Gegenspielers also von Männern wie Athanasius von Alexandrien, Hilarius von Poitiers usw. zum Ziel. Unkritisch hat nach Auffassung des Verf.s selbst die moderne Wissenschaft das aus Haß gezeichnete Feindbild des Athanasius und Hilarius übernommen. In drei Hauptschlagworten kristallisiert sich nach Meinung des Verf.s die Konstantius-„Legende“: der Kaiser ist ein Arianer, er ist politisch von seinen Ratgebern abhängig und ein religiös schwankender Charakter, schließlich: er ist ein Despot. Wesentliche Maßnahmen der kaiserlichen Außenpolitik hatten ihrerseits nach dem Urteil einiger Forscher die Förderung des Arianismus zum Ziel, so die Absetzung des armenischen Katholikos Nerses, die Mission des Theophilus in Persien, das Vorgehen gegen Frumentius und die Sendung des Gotenbischofs Ulfila. Der Verf. gliedert seinen Rehabilitierungsversuch entsprechend in zwei Bereiche: die kirchliche Innenpolitik des Kaisers (16–159) und die kirchliche Außenpolitik (160–269). Methodisch geht er so vor, daß er einzelne Ereignisse punktuell herausgreift, „die geeignet sind, die über die Religionspolitik dieses Herrschers noch immer vorhandenen Klischeevorstellungen aufzudecken und sie durch eine realistische Beurteilung zu ersetzen“ (XIV). Das erste Klischee, der vorgebliche Arianismus des Kaisers, versucht K. durch ein klug aufgebautes Plädoyer aufzudecken. Entscheidend für die Frage, ob der Kaiser Arianer war oder nicht, ist natürlich die Vorfrage, was als Arianismus zu gelten hat. Als Arianismus könne nur angesehen werden die Lehre des Arius selber, des Aetius und

Eunomius. Nie war der Kaiser Arianer im Sinne dieser drei genannten Theologen, im Gegenteil, er war mit einer einzigen Ausnahme, dem Jahre 357, wo „vorübergehend eine gewisse Hinwendung zur arianischen Lehre festzustellen“ ist (64), die sich aber aus politischen Rücksichten verstehen läßt, ihr entschiedener Gegner. Hierfür liegen nach Auffassung des Verf.s eindeutige Zeugnisse vor. Wenn der Kaiser selber kein oder kaum ein Arianer war, wie konnte er dann in diesen Ruf geraten? Das ist das Werk seiner Feinde, die ihn mit tödlichem Haß verfolgten, vor allem das Werk des Athanasius. Hier gilt es, „die politischen Hintergründe des ‚Glaubensgegensatzes‘ zwischen ‚Nicaenern‘ und ‚Arianern‘“ zu durchschauen. „Es war kein Glaubenskampf, wie es Athanasius in seinen geschickt abgefaßten Verteidigungsschriften ständig versichert, sondern ein politisches Ringen um eine der einflußreichsten Städte des Orients“ (37). Dem Gegenspieler, Athanasius, „der nach dem Urteil von Opitz von Alexandrien aus seine Kontrolle über das ganze Reich ausüben wollte“ (87), geht es nur um die Macht, nicht um Glauben. Gegen den Vorwurf der politischen Abhängigkeit von den bekannten Hofbischöfen, zunächst Eusebius von Nikomedien, dann Ursacius und Valens, bringt der Verf. die Pistusfrage, das Eingreifen des Konstantius gegen Paulus von Konstantinopel, die Ereignisse um die Rückberufung des Athanasius nach dem Konzil von Serdika zur Geltung. Hier zeigt sich nach Meinung K.s, daß der Kaiser gegen die verschiedenen Ansichten seiner ersten geistlichen Berater seinen eigenen Willen durchsetzt. Von Schwanken und Abhängigkeit könne keine Rede sein. „Der Kaiser blieb in der Verfolgung seines politischen Zieles, der formalen Einheit der Reichskirche, bis zum Ende konsequent und beharrlich“ (93). Was das dritte Schlagwort, den Despotismus des Konstantius angeht, so besteht das Hauptgegenargument des Autors darin, daß er den Gegnern Unaufrichtigkeit vorhält. „Bei genauem Zusehen wird klar, daß von ihnen das hohe Ziel der kirchlichen Freiheit fast ausschließlich nur dann ausgesprochen wurde, wenn sie bemerkten, daß der Kaiser sich nicht ihrer eigenen Sache, sondern der Gegenseite zuwandte“ (159). Die Untersuchung der kaiserlichen Außenpolitik schließlich kommt zu dem Ergebnis, daß Konstantius sich nirgends die Verbreitung des Arianismus zum Ziel setzt. Überall herrscht der „absolute Primat der politischen Notwendigkeit“ (268).

Man liest vorliegende Abhandlung bis zur letzten Seite mit Spannung – nicht wegen der neuen Einsichten, die sie vermittelt (die Fakten sind weitgehend bekannt, noch bekannter ihre Interpretation durch Eduard Schwartz), sondern weil man bis zum Schluß damit rechnet, daß der Autor doch noch eine Karte aus dem Ärmel zieht, die wirklich sticht, d. h. die wenigstens an einem Punkt überzeugend zeigt, daß die bisherige Forschung den Kaiser falsch beurteilt hat. Aber über eine solche Karte verfügt er nicht! Gerade wer unter dem massiven Eindruck der Schriften der genannten Kirchenväter Athanasius, Hilarius, usw. eine Rehabilitierung des Kaisers einfach aus Fairneßgründen für notwendig und möglich hält, legt dieses Buch enttäuscht zur Seite. Denn so geht es sicher nicht. Kritische Wissenschaft kann nicht darin bestehen, daß man zur „Rehabilitierung“ eines Verleumdeten nun im Gegenschlag die „Verleumder“ gnadenlos und ungehört verurteilt. Athanasius wird bei der hier vorgelegten Rehabilitierung des Konstantius zu einem Monstrum, dessen historische Wirkung zu einem absoluten Rätsel wird. Über die verschiedenen Motive der kaiserlichen Außenpolitik läßt sich natürlich diskutieren, desgleichen wird man dem Verf. zustimmen, wenn er den Nicaenern grundsätzliches Eintreten für Kirchenfreiheit bestreitet und insofern den Vorwurf des Despotismus an die Adresse des Kaisers für unberechtigt hält, denn Konstantius ist nicht despotischer als es sein Vater war und seine Nachfolger, vor allem Theodosius „der Große“, sein werden. Auch darüber kann man streiten, wie geradlinig und selbständig die kaiserliche Kirchenpolitik nun gewesen ist – m. E. beweisen die hier analysierten Begebenheiten nicht viel zugunsten des Konstantius –, aber gegen die Behandlung des Athanasius kann man nur schärfstens protestieren. Entscheidend für seine und der übrigen Nicaener Beurteilung ist die Frage, ob es in dieser Auseinandersetzung auch um den Glauben geht oder nur um Macht. Geht es auch um den Glauben, dann erscheint die Gestalt des Athanasius in einem völlig anderen Licht. Aus der Tatsache, daß Athanasius in Tyros nicht wegen Glaubens- sondern Disziplinarfragen verurteilt wird, kann man doch nicht einfach folgern, daß es in Wirklichkeit nicht um Glaubensfragen ging. Hat man denn noch nie etwas von Schauprozessen

gehört? Nirgends stellt sich K. dieser alles entscheidenden Frage; unbesehen und unkritisch übernimmt er die These der Athanasiusgegner. Kein Versuch wird unternommen, etwas Licht in die Tatsachenfrage zu bringen, wie es nun denn wirklich um die „Verbrechen“ steht, die Athanasius von seinen Gegnern angelastet werden. Daß Athanasius „Hochverräter“ ist, wird ohne ersten Versuch eines Beweises einfach unterstellt. Welch unrealistische Alternative: Glaube oder Machtstreben? Als ob sich diese unbedingt gegenseitig ausschließen! Als ob Athanasius nicht nach Macht und Einfluß gesucht haben könnte, weil es ihm um die Durchsetzung eines bestimmten, nämlich des nicaenischen Glaubens ging! Nur wenn er beides war, ein Kirchenpolitiker mit ausgeprägtem Sinn für Macht und ein Theologe, der einen bestimmten Glauben für wahr hält, gewinnt seine Gestalt und das Verhalten der Menschen seiner Zeit ihm gegenüber historische Plausibilität. Wir übergehen zahlreiche weitere Einzelausstellungen vorliegender Untersuchung und verweisen für eine nuancierte, kritisch gesicherte Beurteilung des Athanasius vor allem auf die verschiedenen Arbeiten von W. Schneemelcher und neuerdings von M. Tetz (Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien, in: ZKG 90 [1979] 158–192, Art. Athanasius von Alexandrien, in: TRE 4 [1979] 333–349).

H. - J. Sieben, S. J.

Person, Ralph E., *The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils. An inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus* (Theol. Diss., hrg. von Bo Reicke, Bd. 14). 8° (245 masch.geschr. S.) Basel 1978, F. Reinhardt. – Die der Basler theologischen Fakultät vorgelegte Dissertation des amerikanischen Presbyterianers P. ist ein schönes Beispiel dafür, wie sehr der ökumenische Dialog durch das Studium der Väter gefördert wird. Dem, was der Verf. hier als Ergebnis seiner sorgfältigen und methodisch überzeugend aufgebauten Quellenstudien zur Frage von Schrift und Tradition, zumal ihres Verhältnisses zueinander im Zusammenhang des ersten Nicaenums und des Ephesinums vorlegt, kann man als römisch-katholischer Theologe nur voll zustimmen. Über dieses ökumenische Anliegen hinaus füllt die Arbeit eine bisher bestehende Lücke aus. Das Thema Schrift und Tradition wurde für die für die weitere konziliare Dogmenentwicklung als Grundlage und Modell dienenden Konzilien Nicaea I und Ephesus bisher nicht in dieser Ausführlichkeit behandelt. – Die Studie setzt ein mit zwei Kapiteln, die den größeren Rahmen der eigentlichen Fragestellung abstecken: eine kritische Bestandsaufnahme unserer Kenntnisse über die arianischen Streitigkeiten vor dem Konzil von Nicaea (K. I: The immediate Background of Nicaea. Arius and Alexander, 14–43) und auf dem Konzil (K. II: The Arian Controversy and the Council of Nicaea, 44–128). P. erweist sich in diesen beiden vielleicht etwas zu lang geratenen Kapiteln als guter Kenner der betr. Quellentexte und vor allem der deutschsprachigen Sekundärliteratur. Sein eigenes Urteil über Fragen wie Verlauf des Konzils, Rolle des Kaisers, Herkunft und Bedeutung des Homoousios (vgl. hierzu neuerdings die kühne Hypothese von W. A. Bienert, Das vornicaenische  $\delta\mu\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  als Ausdruck der Rechtgläubigkeit, in: ZKG 90 [1979] 5–29), eigentliche Intention der Bischöfe, Selbstverständnis des Konzils, ist nuanciert und immer gut begründet. Die beiden folgenden Kapitel stellen entschieden den Schwerpunkt der Dissertation dar. Kap. III (The Arians and their opponents' theological criteria: an attempt to ask the „scripture and tradition“ question, 129–165) fragt, ob und wie sich die Kontrahenten der Kontroverse vor dem Konzil auf Schrift und Tradition berufen haben. Kap. IV stellt die gleiche Frage für den Verlauf des Konzils selber (The function of scripture and tradition at the council of Nicaea, 166–186). Der Verf. kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Weder die Arianer noch ihre Gegner legen eine formelle Lehre über das Verhältnis beider Größen zueinander vor. Aber im Vollzug der Auseinandersetzung spielen beide Größen, Schrift und Tradition, eine Rolle. Beide Seiten berufen sich nicht nur auf die Schrift, sondern darüber hinaus auf zwar verschieden benannte (frühere Lehrer, Vorfahren, geistliche Männer, Väter usw.), jedenfalls aber von der Schrift verschiedene Autoritäten. Von Bedeutung ist für beide Parteien auch die Stimme der zeitgenössischen Kirche, wie sie z. B. in Synoden zum Ausdruck kommt.

In welchem Verhältnis aber stehen beide, Schrift und Tradition, zueinander? Hier liegt die kontrovers theologisch oder ökumenisch bedeutsame Pointe der Fragestellung vorliegender Untersuchung. Deutlicher als in seiner Bilanz zu Nicaea kommt P. hierauf im Anschluß an seine Untersuchung der betr. Quellentexte zum Ephesinum (The Council of Ephesus, 187–214) zu sprechen: Die patristische Formel *scriptura et traditio* besagt nicht, daß Schrift und Tradition in paralleler Weise nebeneinander im Sinne einer doppelten Quelle Autorität sind. Das „et“ dieser Formel bezeichnet vielmehr die notwendige funktionale Beziehung beider Größen zueinander. Sowohl für Nestorius als auch für Cyrill stellt die Schrift die letzte Autorität dar. Die Tradition kommt entscheidend zum Zuge, insofern sie dazu anhält, tiefer noch die Schrift zu befragen. „Tradition functions as a signal to look again at the Scriptures. Scripture functions then in reinterpreting the tradition in the light of new questions and problems... By taking tradition seriously the fathers avoided a shallow biblicism and by taking scripture seriously they were able to correct and reinterpret tradition“ (208–209).

Das abschließende Kapitel zieht „einige theologische und ökumenische Konsequenzen aus der historischen Untersuchung“ (215–228). Hier versucht der Verf. vor allem genauer zu bestimmen, wie Schrift und Tradition *dialogisch* zueinander funktionieren und findet zur Bezeichnung dieses Verhältnisses einige griffige Formeln. Hinsichtlich der untersuchten Quellen hat sich P. bewußt auf die mit dem Konzil von Nicaea unmittelbar zusammenhängenden vorkonziliaren Texte und auf das Konzil selber beschränkt. Eine erheblich breitere Textbasis hätte seine Untersuchung natürlich durch Einbeziehung nachkonziliarer Quellentexte gehabt. Bei der Masse der hier zu untersuchenden Texte hätte sich freilich das Problem der Auswahl gestellt und dem ist P. durch seine Beschränkung auf die vorkonziliaren Quellentexte klug ausgewichen. Aber seine Option hat auch einen gewissen Nachteil: weil die nachnicaenische Entwicklung ausgeklammert ist, wirken seine Ausführungen über das Ephesinum irgendwie angehängt, appendixhaft, wengleich man auch hier dem wesentlichen Ergebnis zustimmen muß. – Die Literaturliste weist einige Lücken auf – so fehlt u. a. H. du Manoir, *Le symbole de Nicée au concile d'Éphèse*, in: Gr. 12 (1931) 104–137 –, die den Wert dieser gelungenen Studie jedoch kaum vermindern.

H. - J. Sieben, S. J.

Borobio, Dionisio, *La doctrina penitencial en el liber orationum psalmographus* („Teología Deusto“ 10). Gr. 8° (546 S.) Bilbao 1977, Universidad de Deusto. – Vorliegende Untersuchung behandelt die Bußlehre des *Liber orationum Psalmographus*. Der hier genannte Quellentext kann nicht als allgemein bekannt vorausgesetzt werden, deswegen ist er zunächst kurz vorzustellen. Der Psalmographus stellt eine Sammlung von mehreren hundert Orationen (Kollekten) dar, die bei der Psalterrezitation des Kathedralgottesdienstes im Spanien des 6. Jahrhunderts verwendet wurden. Sie haben im Gefüge des Gottesdienstes die Aufgabe, nicht nur eine Pause zwischen den einzelnen Psalmen zu schaffen und diese mit Gebet auszufüllen, sondern jeweils auch den Inhalt des betr. vorausgehenden Psalms zu aktualisieren und auf die christliche Gemeinde hin zu konkretisieren. Der Psalmographus ist also vor dem Hintergrund der großen Psalmenfrömmigkeit der Alten Kirche zu sehen. Er ist übrigens nicht die einzige Orationsammlung dieser Art, ihm verwandt sind z. B. die Sammlungen „*Visita nos*“ und „*Effice nos*“, die schon seit längerem in der Forschung bekannt sind. Der Psalmographus, dessen Autor möglicherweise Leander von Sevilla ist, wurde 1972 von dem spanischen Benediktiner und Liturgiespezialisten J. Pinell ediert. Da eine Handschrift, die alle Kollekten enthält, bisher nicht gefunden werden konnte, basiert die Edition auf einer Mehrzahl von liturgischen Quellentexten. Die Gebete sind inhaltlich/theologisch von solchem Interesse, daß inzwischen schon mehrere Studien zum Psalmographus vorliegen (Näheres hierzu bei A. M. Triacca, *Liber orationum Psalmographus*, in: Eph. lit. 87 (1973) 284–300). Hierhin gehört also auch vorliegende Untersuchung, die es sich zur Aufgabe macht, zusammenzustellen und zu analysieren, was die Psalterkollekten über die Buße sagen. B. hat die außerordentliche Masse der diesbez. Aussagen des Psalmographus in 9 Abschnitte gegliedert, wobei diese Gliederung wiederum der inneren Struktur der Orationen

selber entnommen ist: 1. Die Situation der betenden Gemeinde, 2. der barmherzige Gott, 3. Christus als Mittler des Heils und der Vergebung, 4. die Sünde und ihre Dimensionen, 5. der Kampf gegen die Sünde und ihre Ursachen, 6. die Umkehr als Mittel, die Sünde zu überwinden und die Bedingung der Vergebung, 7. die Vergebung der Sünde, die Versöhnung mit Gott, 8. die kirchliche Dimension der Buße, 9. die eschatologische Dimension der Buße und der Vergebung. – Es geht dem Autor nicht nur darum, zusammenzutragen, auszubreiten und zu analysieren, was der Psalmographus zu den genannten Aspekten der Buße sagt, er sucht auch jeweils zu zeigen, wo die Wurzeln, die Quellen des spirituellen, theologischen und – das sei besonders betont – des sprachlichen Reichtums dieser Gebete liegen. Es sind dies vor allem die Psalmen selber, an die sich die Orationen jeweils anschließen, in zweiter Linie sind patristische Psalmenkommentare zu nennen, vor allem die Enarrationes in Psalmos des Augustinus und andere alte Quellen. Hier sei zur Veranschaulichung der theologischen und sprachlichen Qualität dieser Orationen nur ein Beispiel genannt, die Kollekte zu Psalm 128: *Ecce Domine, supra ecclesiae tuae dorsum iniquitas onerosa peccantium fabricata est superborum, cum incorrigibilibus moribus membra tua atrociter premunt; da ergo quaesumus nobis ita tolerantiae virtute fulciri, ut eos qui in dorso animae nostrae sanandae portamus, salubriter nobiscum ad caeleste stabulum reportemus; quo uno ac singulari denario accepto et nos de praedicatione mereamur percipere lucrum et ipsi de obediencia capiant nobiscum praemium sempiternum.* Man vergleiche hiermit die gedankliche und sprachliche Banalität so mancher unserer Orationen, sowohl des Meß- als auch des Stundenbuchs! Der Verf. zieht in seiner Untersuchung keine Verbindungslinie zur modernen Problematik der Bußandacht, aber die Frage stellt sich, ob die hier behandelten und nach ihrer Bußlehre befragten Orationen nicht wesentlicher Bestandteil einer Liturgie sind, die man irgendwie als Vorläufer der modernen Bußandacht betrachten kann.

H.-J. Sieben, S. J.

*Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt* edidit *Marcellus Richard* †, Appendicem suppeditante *Michaele Aubineau* (Corpus Christianorum, Series Graeca 1). 8° (LVIII u. 168 S.) Turnhout–Leuven 1977, Brepols/University Press. – Mit diesem Band, dessen Erscheinen der um die griechische Patristik hochverdiente Autor nicht mehr erlebte, beginnt die griechische Reihe des CC, die sich anschließt an das Corpus Berlinense, die „Griechischen christlichen Schriftsteller“. In die neue Reihe sollen vor allem bisher ganz oder teilweise unedierte Texte aufgenommen werden, oder auch schon edierte, aber an verschiedenen Orten oder in diversen Sammlungen publizierte Schriften ein und desselben Autors. Johannes von Caesarea, Priester und Grammatiker, war bis in die neueste Zeit nur bekannt aus zwei Hinweisen des Anastasius Sinaita, durch Fragmente aus dem Traktat des Severus von Antiochien *Contra impium Grammaticum*. Letztere waren durch die Edition des syrischen Textes des Severus und der lateinischen Übersetzung von J. Lebon im CSCO zugänglich geworden. Kurz vor 518 hatte Johannes eine „Apologie des Konzils von Chalcedon“ verfaßt, worin er sich als einen Vertreter des sog. Neu-Chalcedonismus erwies, einer Christologie, deren Eigenart erst in neuerer Zeit durch die Forschungen von J. Lebon, Ch. Moeller und v. a. M. Richard dogmengeschichtlich erfaßt und in ihrer Bedeutung erkannt worden ist. Es handelt sich um eine Vermittlungstheologie zwischen den strengen Anhängern der Formeln von Chalcedon und deren Gegnern, den Severianern, d. h. den Vertretern der vor-chalcedonisch-cyrrillisch-alexandrinischen Tradition. M. Richard ist es gelungen, in Hss und schon edierten Texten noch weiteres Eigentum des Johannes Grammaticus auszumachen. Ohne schon Vollständigkeit beanspruchen zu wollen, hat er die *Opera quae supersunt* in einem Band vereinigt, der für die dogmengeschichtliche und patristische Forschung ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument darstellt. Folgende Titel sind darin vereinigt: I. Apologie des Konzils von Chalcedon, mit (1.) der lateinischen Übersetzung der nur syrisch überlieferten, von J. Lebon edierten und in Latein übersetzten Fragmente, die Severus zitiert hat (6–46); mit (2.) griechisch erhaltenen Exzerpten (47–58); II. *Capitula XVII contra Monophysitas* (griech. Text) (59–66); III. *Adversus Aphthartodocetas* (mit *Florilegium*) (67–78); IV. Zwei Excerpte aus einem

Kommentar zum Johannesevangelium (79–81); V. Zwei griechisch erhaltene Homilien gegen die Manichäer (83–105); VI. Disputatio cum Manichaeo, edita a M. Aubineau (107–133) (griech.), wofür A. Mai die editio princeps nach dem schwer leserlichen, an den Editor große Ansprüche stellenden Cod. Vat. gr. 1838, ff. 267v–272r (vgl. PG 96, 1320–1336) gemacht hatte. Inzwischen sind drei weitere Mss dazugekommen, die es Aub. erlaubten, den Text Mais an mehr als 60 Stellen zu verbessern und gegenüber dem Migne-Text auf 137 Seiten Modifikationen anzubringen. Aub. bespricht auch ausführlich die Frage der Autorschaft, wofür in der Überlieferung Johannes Damascenus, Maximus Confessor, Theodor Abuqurra und eben Joh. Grammaticus benannt werden (so in Cod. Athous Vato-pedi 236, entdeckt von P. Jos. Paramelle S. J.). Aub. distanziert sich aber in etwa von der Zuteilung an den Grammaticus (p. 116) und überläßt die Verantwortung dafür M. Richard. Die Indices hat nach dessen während der Drucklegung eingetretenen Tod das Institut „Hellenisme en Kristendom“ der Kath. Universität Leuven übernommen (137–167).  
A. Grillmeier, S. J.

## 2. Kunst-, Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte

Beutler, Christian, Die Entstehung des Altaraufsatzes. Studien zum Grab Willibrords in Echternach. 8° (107 S. mit 109 Abbildungen und 5 Zeichnungen) München 1978, Prestel. – Das Staatsmuseum in Luxemburg besitzt ein 134 x 54 cm großes, roh gearbeitetes Steinrelief, das in fünf Nischen die Heiligen Petrus und Paulus, Willibrord und Bonifatius um die Madonna in der Mitte gruppiert. B. hat in einer sehr gründlichen Untersuchung nachgewiesen, daß dieses Relief nicht, wie man bisher annahm, aus dem 12. sondern aus dem späteren 8. Jh. stammt und auf dem Altar, über der Grablege des hl. Willibrord in Echternach stand. Der Sarkophag war dem Altar an der Rückseite teilweise inkorporiert. Ein Antependium, der übliche Altarschmuck, hätte die Sicht auf das Grab verdeckt. Es ist der Beginn der großartigen Geschichte des Altaraufsatzes, die P. Braun S. I., der beste Kenner dieser Geschichte, erst im 12. Jh. beginnen ließ. Sie ist schon deshalb wichtig, weil spätestens mit dem Aufkommen des Retabels die Zelebration der Messe versus populum unmöglich wurde. B. möchte nun nachweisen, daß das Retabel schon in der 2. Hälfte des 8. Jh. „als selbständiger Gegenstand bestand und im Frankenreich verbreitet war“ (83). Diese Folgerung läßt sich aus den drei weiteren Beispielen, die er anführt, nicht ziehen. Daß das Taufrelief in Münstair ein Retabel war, ist eine 1964 von B. aufgestellte These, die durch den Nachweis des älteren Retabels in Echternach „an Wahrscheinlichkeit gewinnt“ (77). In Solnhofen legte – wie in Echternach – die Verbindung von Altar und Grablege es nahe, an der Wand über dem Grab das Brustbild des hl. Sola anzubringen. Es ist kein Retabel im strengen Sinn. So bleibt als Hauptbeispiel Centula, die von Angilbert, dem Schwiegersohn Karls des Gr., prachtvoll ausgestattete Kirche des hl. Richarius. Der Abt Anscher hat um 1100 in der Vita Angilberti die Altäre beschrieben: „Jedem Altar ist eine Tafel vorgestellt (coram posita), die mit Gold und Silber, sowie wertvollen Edelsteinen geschmückt ist. In der Mitte der Kirche ist die heilige Passion, im südlichen Teil die Himmelfahrt, im nördlichen die Auferstehung und in der Vorhalle zwischen den Türen die heilige Geburt bewundernswert aus Stuck gebildet und mit Gold, Mosaik und anderen kostbaren Farben aufs schönste dargestellt“. B. schließt aus diesem Text auf zwei Tafeln für jeden Altar, ein bildloses Antependium und ein Retabel mit biblischen Darstellungen. Aber höchst wahrscheinlich handelt es sich jedesmal um eine einzige Tafel, ein Antependium. Der erste Satz gibt den Gesamteindruck der Tafel wieder, die mit kostbarem Rahmenwerk die Bildszenen umschließt, der zweite nennt Themen und Machart der Bilder. So bleibt es wohl dabei, daß Altaraufsätze vor dem 12. Jh. nur ganz selten vorkommen und aus einer besonderen Situation zu erklären sind.  
E. Syndicus, S. J.

Härdelin, Alf, Vägledning. Kristen spiritualitet under tusen år (200–1200) (Kristna klassiker 3). 8° (192 S.) Uppsala 1978, Katolska Bokförlaget Stockholm/Uppsala. – Das vorliegende Werk schließt an eine bereits früher (ThPh 52 [1977]

608 f.) besprochene Sammlung frühkirchlicher und mittelalterlicher Texte über „Kirche, Liturgie, Sakramente“ an; während dort die institutionelle Seite der Kirche im Vordergrund stand, geht es in dieser Auswahl um Wegweisung für die persönliche geistliche Existenz des Einzelnen in der Kirche. In einer ausgezeichneten, sehr klaren Übersetzung werden jeweils zwei bis vier Seiten lange Texte geistlicher Lehrer vom 3. bis 12. Jh., diesmal allerdings nur aus dem Raum der lateinischen Kirche, geboten. Neben den großen Kirchenvätern finden sich die Namen bekannter und weniger bekannter mittelalterlicher geistlicher Autoren wie Smaragdus v. St-Mihiel († um 825), Johannes v. Fécamp († 1078) und, aus dem 12. Jh., Guericus v. Igny, Aelred v. Rievaulx, Gottfried v. Admont, Isaak v. Stella, Gerhoch v. Reichersberg, Guigo II. v. d. Grande Chartreuse und Balduin v. Canterbury. Die 43 Texte sind nach fünf Hauptthemen einer „Spiritualität des Weges“ geordnet: die Kirche des Weges, der Weg der Nachfolge, der Weg der Tugenden, der Weg des Gebets, der Weg zur Kontemplation. An die einzelnen Texte schließen sich kurze Angaben über den Verfasser sowie Literaturhinweise und ein knapper, auf die Zeilenzählung bezogener Kommentar an. Bei allen Texten fällt auf, wie sehr sie von biblischer Sprache geprägt sind, was auch das abschließende mehrseitige Schriftstellenregister bestätigt. Gemeinsam ist allen Texten die Überzeugung, daß das christliche Leben in der glaubensmäßigen und sakramentalen Bindung an Christus gründet und sich jedenfalls nicht auf die bloße Erfüllung moralischer Normen zurückführen läßt. Besonders hat den Rez. ein Abschnitt aus den „Meditationes“ von Guigo, „Durch das Fleisch zum Geist“ (Text 9, S. 50–53), angesprochen; dort wird am Geheimnis von Menschwerdung und Eucharistie der Sinn von Meditation erläutert. Weil alle diese Texte aus der Zeit vor der abendländischen Kirchenspaltung stammen, sind sie eigentlich gemeinsames Erbe der heute getrennten Kirchen und könnten – gerade in Schweden – große Bedeutung für das ökumenische Gespräch gewinnen. Man wünschte sich solche Bücher auch in deutscher Sprache.

P. Knauer, S. J.

Zimmermann, Gerd, Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters. I. Teil: *Darstellung*; II. Teil: *Texte und Erläuterungen* (= Beitr. z. Gesch. des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, H. 32). Gr. 8° (XVI und 577 S.) Münster 1977, Aschendorff. – Die in diesem stattlichen Band veröffentlichte Studie zum Thema „Ordensleben und Lebensstandard“ wurde im Jahre 1960 als Habilitationsschrift von der Würzburger Universität angenommen. Die bis zur Veröffentlichung verstrichenen 11 Jahre konnten nach Ausweis des Literaturverzeichnisses nicht zur Einarbeitung neuerer Publikationen benutzt werden. Der Leser wird sich also durch das Erscheinungsjahr nicht irritieren lassen dürfen. Z. nennt im Vorwort vor allem vier Namen von Männern, die das Entstehen des mit geradezu „benediktinischem“ Fleiß erstellten Werkes mit ihrem Rat begleitet haben: der Bamberger Historiker O. Meyer, der Frankfurter Mediziner W. Artelt, der Würzburger Historiker M. Seidlmayer und der Benediktiner-Historiker K. Hallinger. Die Mitarbeit dieser angesehenen Fachleute sichert dem Buch von vornherein einen hohen wissenschaftlichen Rang. Das Thema der Studie mag bei manchem Leser zunächst Verwunderung wecken. Schließlich ging das Sinnen und Trachten der Mönche zu allen Zeiten doch einzig auf die „himmlischen Dinge“. Sie wollten – nach einem bekannten Wort des P. de Ribadeneira, des ersten Biographen des hl. Ignatius von Loyola – Menschen sein, „die der Welt gestorben sind und für die die Welt tot ist“. Die Sorge für den Leib, seine Bedürfnisse und Annehmlichkeiten sollte da doch völlig zurücktreten. Gleichwohl blieben diese um das „engelgleiche Leben“ bemühten Männer und Frauen Wesen von Fleisch und Blut. Von allem Anfang an mußte die monastische Gesetzgebung auch die „cura corporis“ mit einbeziehen, um einen sicheren Weg zwischen den Extremen von unerträglicher Askese und weichlicher Verzärtelung des Leibes zu finden. Z. beschränkt sich auf eine freilich besonders aufschlußreiche Phase des abendländischen Mönchtums, nämlich auf die Zeit zwischen 1050–1150, die zurecht den Namen „das monastische Jahrhundert“ trägt. Das mittelalterliche Mönchswesen, das sich auf der Grundlage der Benediktusregel entwickelt hatte, geriet nach der Jahrtausendwende erneut in Bewegung; deutlicher gesagt: es wurde in jenen umfassenden Wandlungsprozeß hineingezogen, der sich in

vielfachen Vorgängen (Ringens zwischen Papsttum und Kaisertum, Aufkommen der Scholastik, Kreuzzüge u. ä. m.) niederschlug. An diesem Prozeß war das Mönchtum ebenso sehr passiv wie schöpferisch-aktiv beteiligt. „So nahe am Drehpunkte des Rades der Geschichte wie zwischen 1050 und 1150 erlebte sich das Mönchtum nie vorher und nie nachher“ (4). Hatten seit dem frühen 9. Jh. mannigfache Reformbewegungen sich darum bemüht, das Mönchtum aus seinem Verfall herauszuführen, so erlebte man im 11./12. Jh. etwas ganz Neues: Aus der Nostalgie nach der Frühzeit des Mönchtums im Osten blühten in Italien die Eremitenkreise auf und kam es in Frankreich zur Gründung von Cîteaux. Es dauerte nicht lange, bis das neue Element mit dem alten in Streit geriet. Das Ringen zwischen Cluny und Cîteaux begann. „Dieser Streit war das Thema der monastischen Welt bis über die Mitte des 12. Jahrhunderts“. Es kam zu mancherlei Neugründungen. „Das Bedürfnis nach Verschiedenheit und Individualismus kleinerer Gemeinschaften ergriff im 12. Jahrhundert den Mönchsstand und führte eine Vielzahl großer und kleiner Orden herauf“ (5). Bei diesen Auseinandersetzungen mußte naturgemäß auch die Frage nach der Sorge, die die Mönche den leiblichen Bedürfnissen zuwenden dürfen oder müssen, eine Rolle spielen. Thema der vorliegenden Untersuchung ist es, den Niederschlag dieser Bemühungen in den Satzungen und in den Consuetudinarien der Orden und Klöster zu beschreiben. Es geht also nicht um die Schilderung der geschichtlichen Wirklichkeit, sondern um die Zusammenstellung der oft sehr ins Einzelne gehenden Normen über Nahrung, Kleidung, Hygiene, Erholung, Schlaf usw. Auf diese Weise läßt sich ein Bild des in den Klöstern gepflegten Lebensstandards erheben, indirekt erhalten wir natürlich auch Einblick in die Lebensweise der damaligen Gesellschaft. An Vorarbeiten für diese Darstellung fehlt es nicht, wohl aber hat „die Forschung das Thema der ‚cura corporis‘ im mittelalterlichen Mönchtum noch nicht unmittelbar und eingehend in Angriff genommen“ (6). Die vorliegende Studie schließt somit eine wirkliche Lücke. – Das Buch behandelt im I. Teil zunächst „die verschiedenen Bereiche der Cura corporis“ (37–195); daran schließt sich eine mehr synthetische Darstellung des Themas an (196–240); der II. Teil (241–555) bietet – meist in Form von Regesten – die Belege aus den Quellen. Orts-, Personen- und Sachregister ermöglichen eine rasche und zuverlässige Erschließung des Quellenmaterials.

Ein erster Bereich, in welchem die „cura corporis“ aktuell wird, ist die Ernährung (37–87). Bereits in der Benediktsregel handeln drei Kap. als Ganze über dies Thema (cap. 39–41), daneben gibt es noch viele einschlägige Bemerkungen in anderen Kapiteln. Benedikt gibt einerseits ganz entschiedene Weisungen, wann und wieviel gegessen werden sollte, desgleichen über den Genuß von Brot, Wein, Fleisch usw. Gleichzeitig läßt er den Obern noch einen Entscheidungsspielraum. So konnte es nicht ausbleiben, daß im Mittelalter mancherlei Abänderungen in die Konstitutionen und Consuetudinarien sich einnisteten. Schließlich können Lebensgewohnheiten nicht unabhängig von den klimatischen Bedingungen bleiben. Das gilt z. B. von der Vorschrift, an allen Fasttagen nur einmal am Tag zu essen. Sobald sich aber Erleichterungen von dieser Vorschrift durchsetzten, erhob sich von seiten der „Reformer“ Widerspruch. Ein Streitpunkt wurde sehr bald der Brauch, an Festtagen – die sich im Lauf der Zeit beträchtlich mehrten – zwei Mahlzeiten zu halten. Eine andere Erleichterung war, daß die Mönche außerhalb der Tischzeit im Refektor ein Gläschen Wein erhielten, die sog. „Caritas“, die bei den Cluniazensern üblich, von den Zisterziensern aber heftig bekämpft wurde. Stein des Anstoßes war die in manchen Klöstern sich mehrende Zahl von Gerichten beim Mittag- und Abendessen. Für diese Zusatzgerichte hatte man besondere Namen: sie hießen „pitantia“ (wohl von „pietas“ [?]) bzw. „generale“ (47): „Das Generale wird jedem einzelnen, die Pitanz immer zweien zusammen serviert“ (48). Vor allem um die Art der Speisen wurde viel diskutiert: Durfte man Geflügel essen, wenn schon das Fleisch von Vierbeinern nicht gestattet war? Die alltägliche Kost waren Hülsenfrüchte (legumina), über deren entönige Wiederkehr sich die Cluniazenser beklagten. Suppen waren wenig gebräuchlich. Meinungsverschiedenheit bestand über den Genuß von Eiern und Milchspeisen, weil sie tierische Produkte waren. Bei den strengeren Orden war der Genuß von Gewürzen, zumal der vom Ausland importierten (condimenta, salsamenta, species, pigmenta), verpönt. Seit Benedikt, wenn auch widerstrebend, den Weingenuß freigegeben hatte, war die

Festlegung des Quantums ein beliebter Streitgegenstand. Die Erwähnung der mannigfachen Nahrungsmittel und der Zusammensetzung der Mahlzeiten gibt uns ein anschauliches Bild von den Küchengepflogenheiten jener Zeit, mit dem Unterschied, daß sich in Cluny die Lebensgewohnheiten der vornehmeren Volksschichten spiegeln, bei den Karthäusern und Zisterziensern dagegen diejenigen des einfachen Volkes. In ähnlicher Weise wird von der Bekleidung (88–116), von der Hygiene (117–132), von Schlaf und Erholung (113–154), Krankheit und Schwäche (155–195) gehandelt.

Die Arbeit hätte vermutlich an Gewicht gewonnen, wenn der Verf. die Rückblende bis zu den Anfängen des östlichen Mönchtums hätte zurückgehen lassen. Dann hätte er festgestellt, daß viele der als spezifisch benediktinisch vorgestellten Elemente – vor allem die „discretio“ und „sobrietas“ – schon längst bei Pachomius entwickelt waren. Auch viele Einzelzüge würden von dort Licht erhalten. Ein Beispiel: wenn S. 133 das Psalmensingen beim Rasieren als Zeichen der liturgischen Ausrichtung der cluniazenser Spiritualität gewertet wird, dann wird aus der Pachomiusregel deutlich, daß im Leben der Mönche alles, was sie für sich oder gemeinsam tun, entweder unter Stillschweigen oder „meditierend“, d. h. unter Hersagen von frommen Texten, geschehen soll.

H. Bacht, S. J.

Wrede, Gösta, *Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Upsaliensia 14). 8° (294 S.). Uppsala 1974, Almqvist & Wiksell. – ‚Unio mystica‘ lautet der Haupttitel des Werkes, und man erwartet spontan eine Untersuchung über das Wesen des Zentralgeheimnisses christlicher Mystik. Von ‚Problemen der Erfahrung‘ spricht der Untertitel, und man denkt – im Bereich katholischer Theologie – an die Psychologie der Mystik bei Tauler. Der Verf., lutherischer Theologe in Schweden, entspricht diesen spontanen Erwartungen nur teilweise. Er setzt seine Akzente auf der Basis bestimmter methodologischer Optionen anders. Es ist sein Ziel, die Begrifflichkeit Taulers mit sprachwissenschaftlichen Methoden zu analysieren und mit ihrer Hilfe das schwer faßbare innere Gotteserlebnis des Mystikers zu beschreiben. Der Verf. geht vom Begriff ‚Unio mystica‘, der in der Taulerforschung häufig verwendet wird, aus (37, 12) und untersucht mit Hilfe des kritisch gesicherten Textmaterials (vgl. Einl. 22 ff. und 26 ff.) die verschiedenen Dimensionen der menschlichen Erfahrung. – W. sucht seine Aufgabe in vier Schritten zu lösen: 1. ordnet er Taulers Mystik ideengeschichtlich ein; 2. erschließt er Taulers Mystik personengeschichtlich; 3. deutet er sie in Kategorien der Anthropologie, 4. weist er die Erfahrungsgründe von Taulers Mystik auf (34 ff.). Er gliedert die Studie in drei Teile, denen er jeweils ein typisches Zitat aus Taulers Werk vorangestellt hat. Im *ersten* Teil, der sich mit Gott befaßt, untersucht W. grundlegende Begriffe wie „Sein und Liebe“, istigkeit, minne, „Nichts und Sein“ (Finsternis, Licht, Tiefe, Abgrund, Höhe, Weisheit). Er entfaltet hier außerdem die „erfahrungsbestimmte Gottesauffassung und -anschauung in Scholastik und Neuplatonismus“. Vor allem aber geht er auf die „Eigenart der Gotteserfahrung bei Tauler“ ein (47–92). – Im *zweiten* Teil, der dem Thema Mensch gewidmet ist, bearbeitet der Verf. den Inhalt der Begriffe „Natur“, „Mensch und Vernunft“, „Mensch und Wille – Liebe“, „Mensch und Grund“ (93–202). – Im *dritten* Teil, der die ‚Unio mystica‘ zum Gegenstand hat, beschreibt W. die „Vereinigung des Menschen mit Gott“, das „Einswerden des Menschen mit Gott“, „ethische Aspekte der Unio mystica“ und schließlich die „Bedeutung der Erfahrung in der Unio mystica“ (203–271).

Der Verf. geht vom Begriff und Wort aus. Er folgt dabei mit seiner Grundeinstellung Kant, Schleiermacher, James u. a. Er orientiert sich darüber hinaus an der Methodologie moderner schwedischer Theologen, z. B. Anders Nygren (1890–1978) (38 ff.), der die Theologie nur noch als eine historische Wissenschaft versteht, die religiöse Phänomene und Aussagen zur Kenntnis nimmt, dabei aber von ihrer Wahrheit absieht. (Vgl. dazu *Wilhelm Köster*, Über die theologische Methodologie von Lund, in: *MThZ* 27. Jg. (1976) 166–176). Von seinem Theologie- und Wissenschaftsverständnis her kann W. lediglich Begriffsanalysen bieten (272, 33 ff.). Deren Wirklichkeitsgehalt aber kann seiner Meinung nach nicht erfahren und behauptet werden. Die Begriffsanalysen, die der Verf. bietet, beziehen sich auf Texte

von Proklus, Augustinus, Dionysius und Tauler (274–278). Der Begriff „Vereinigung“, der so zu Gesicht kommt, ist als „Zustand, in dem alles von der Gotteserfahrung beherrscht wird“, zu beschreiben. „Gott“ wird darin als „lauter, rein und einfach“ aufgefaßt. „Der Mensch geht im Sein Gottes auf“ (279, 23 ff.). Als Muster der Erfahrung zeigt sich bei Tauler „wünschen, suchen, erstreben“, aber auch „empfinden, haben, besitzen“. Der Mensch „wünscht, sucht, erstrebt“ die Gotteserfahrung immerzu; er „empfindet, hat, besitzt“ sie jedoch nur momentan, wenn sie sich überhaupt einstellt (280 f.). W. weist auch darauf hin, daß das ethische Handeln nach Tauler sowohl Voraussetzung als auch Folge der *Unio mystica* ist (281, 14 ff.).

An der Kritik, die der Verf. an der bisherigen Forschung übt, wird manches berechtigt sein. Sein eigenes Gesamtergebnis erscheint uns jedoch im ganzen keinen wesentlichen Fortschritt zu bringen. Dies dürfte an seinem Vorverständnis von Theologie und an den von daher geprägten Methoden liegen. – W. stellt eine psychologische Frage (er fragt nach der menschlichen Erfahrung Taulers); er forscht als Sprachwissenschaftler (d. h. aufgrund des Wortmaterials) und erhält folglich auch nur eine psychologische Antwort und ein sprachwissenschaftliches Ergebnis. Zur Beantwortung seiner Frage hält W. Erfahrung im Bereich der Mystik nicht für erforderlich und meint, gerade die Unkenntnis ermögliche eine aus der Distanz besser gesicherte Sachlichkeit der Untersuchung (43, 36 ff.). Dies mag für den Bereich sprachwissenschaftlicher Forschung gelten, nicht jedoch, wenn es um Inhalt und Wortsinn geht. Leider wirkt schon die Unschärfe in der Behandlung der Termini des theologischen Denkens im Hochmittelalter störend. Man vergleiche 157, 18–32 und 183, 1–3: Was versteht W. hier unter „Substanz“, und wie fassen Thomas und Tauler Begriff und Sache? Und weiter 73, 24–74, 7: Was versteht W. unter Trinitätslehre?

Leider behindert eine Unzahl von Unklarheiten in der Wortwahl die Lektüre: Wir nennen hier „Geringigkeit“ (62, 24; 279, 35), „Prioritierung“ (93, 18), „ordinär“ (182, 24), „Willküren der Erkenntnis“ als Beispiele. Auch mit Druckfehlern ist nicht gespart. Es muß heißen: Selbstgeißelung (21, 9), scholastisch (33, 19), Seligkeit (33, 12), St. Bernhard (145, 27) und verwenden (150, 13). – Die Arbeit W.s verdient Anerkennung als Versuch eines schwedischen Theologen von heute, in die vorlutherische Epoche christlicher Theologie vorzudringen. Sie verrät, wie schwer diese Aufgabe ist.

C. Becker, S. J.

Andrés Martín, Melquiades, *La teología Española en el siglo XVI*. Vol. I–II (Biblioteca de autores cristianos, BAC-Maior, Bd. 13–14). Gr. 8° (XIII/426; VI/469 pp.) Madrid 1976/1977, La Editorial Católica. – Der Verf. ist Leiter des Seminario Francisco Suárez der Fundación Universitaria Española und in Burgos, Salamanca und Madrid Professor der Theologiegeschichte. Mit einiger Spannung nimmt man also die beiden Bände zu Spaniens Theologiegeschichte in die Hand. Sie umfassen die Grundlegung und den Aufstieg der spanischen Reformtheologie von 1470–1570. Die volle Entfaltung der Theologie ist nicht mehr berücksichtigt. Die Darlegungen zwingen zu aufmerksamer Konzentration. Man steht vor einer schier unübersichtlichen Fülle von Einzelheiten. Verf. systematisiert in zwei Hauptteilen: Zentren der theologischen Reform (I. Tl.) und Theologen, Schulen und Strömungen (II. Tl.). – Tl. I ist ein Nachdruck der „Historia de la teología en España 1470–1570, I. Instituciones teológicas“, die Verf. 1962 in Rom veröffentlicht hatte. In ihm geht es um die theologischen Fakultäten Spaniens, um ihre Struktur und ihre geistige Ausstrahlung. Die Studienreform der Franziskaner, der Dominikaner und der reformierten Augustiner wird dargelegt, ebenso die theologischen Lehrstätten der Karmeliter, Hieronymiten und Benediktiner, die theologische Ausbildung in der neu entstandenen Gesellschaft Jesu, nicht zuletzt auch die Probleme des spanischen Weltklerus hinsichtlich der theologischen Bildung. Der Vorausblick auf die nachkonziliaren Seminarien (Trient 1545–1563) und auf die Zentralisierung bzw. Zusammenlegung theologischer Fakultäten bis hin zu deren endgültiger Unterdrückung im Jahr 1868 hält sich im Rahmen eines sachbezogenen Exkurses. Eine 1/219 in das Kapitel „Algunas conclusiones“ eingefügte chronologische Tabelle der Gründungen von Universitäten, theologischen

Fakultäten und sonstigen Studienzentren (Franziskaner, Dominikaner, Augustiner, Weltklerus, Karmeliter, Hieronymiten und Jesuiten) verdeutlicht diese Ausführungen. – Tl. II ist vom Verf. in drei Epochen aufgliedert: Die Epoche der katholischen Könige von 1470–1500, in diejenige Cisneros von 1500–1530 und schließlich die des Kaisers und des Konzils von 1530–1570. Die erste ist im Bd. I untergebracht, die beiden anderen im zweiten. Am Beginn jeder Epoche steht eine allgemeine Charakteristik: 1470–1500 Observanten, Buchdruck, Thomismus, dreifache Theologie (Araber, Juden, Christen), Neuchristen und Grundlegung der Reformtheologie; 1500–1530 Alcalá, Humanismus, Europa-America, Paris; 1530 bis 1570 Tradition und Erneuerung, Protestantismus, Trient, Sentenzenkommentare und Summa theologica, um nur das Wichtigste hervorzuheben. Der für die drei Epochen dann im einzelnen zu behandelnde Stoff ist nach einem sich jeweils nur geringfügig ändernden Schema erfaßt: Institutionen, Persönlichkeiten, Bibelwissenschaft, Dogmatik, Moraltheologie, Spiritualität und Polemik. In der Epoche 1500 bis 1530 (hier bei Dogmatik die „tres viae“: Thomismus, Skotismus, Nominalismus) findet sich ein weiteres Kapitel über Humanismus und Theologie (II, 42–62). In diejenige von 1530–1570 sind zusätzlich Ausführungen über die theologische Methodenlehre (II, 386–424), weitere über die erste Begegnung der Reformtheologie mit dem Protestantismus (Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten; II, 424–441) und über den Index verbotener Bücher von 1559 (II, 612–629) eingefügt. – Die Bibliographie am Schluß von Bd. II nennt nur solche Veröffentlichungen, die einschlägige Quellen- und Literaturverzeichnisse enthalten. Die sorgfältig gearbeiteten, sehr zahlreichen Literaturverweisungen in den Fußnoten des Werkes hätten zweifellos eine vollständige bibliographische Zusammenfassung verdient. So aber kann man den Zitationen nur anhand der Autorennamen im Namenverzeichnis oder auch unter sachlicher Rücksicht im Sachregister nachspüren. Alvaro Huerga würdigte im *Angelicum* 40, 1963, 421–424 den 1962 herausgegebenen Tl. I der vorliegenden Veröffentlichung. Seiner in der *Revista Española de Teología* 38, 1977, 211–214 enthaltenen Besprechung des ganzen Werkes ist Wesentliches kaum nachzutragen. Man möchte wünschen, daß dieser Theologiegeschichte ähnliche Veröffentlichungen folgen und sie ergänzen. Eine planvolle Weiterführung der Arbeit des Verf. für die gesamte Periode der Theologiegeschichte von der Mitte des XIV. bis zur Mitte des XVII. Jh. (Nominalismus und Konziliarismus, Renaissance und Humanismus, Verweltlichung der Kirche und die Reformation auf der einen Seite und andererseits die Reformkonzilien von Konstanz, Basel–Ferrara–Florenz–Lateran, Lateran V und Trient sowie die großen Heiligen und Theologen insbesondere in Spanien) dürfte dankbar begrüßt werden.

F. O. Busch, S. J.

Maurer, Wilhelm, *Historischer Kommentar zur Confessio Augustana*, Bd. I: Einleitung und Ordnungsfragen. 8° (256 S.); Bd. II: Theologische Probleme. 8° (228 S.), Gütersloh 1976 u. 1978, Mohn. – Dieser „historische“ Kommentar zur CA, dessen Manuskript bereits 1974 abgeschlossen war, will das Zeugnis von Augsburg in dem Sinn, „wie es ursprünglich gemeint war“ (15), zum Klingen bringen. Er sucht den vorliegenden Text der CA aus seiner Entwicklung zu begreifen. Dieser Text hat Vorstufen gehabt, die für den ersten Teil (CA 1–21) selbständige Bekenntnisse darstellten; hier wäre besonders zu nennen der dritte Teil von Luthers Schrift „Vom abendmal Christi. Bekenndnis“ (1528; WA 26; 499–509). Vorstufen des zweiten Teils sind in den von Melanchthon verfaßten Torgauer Artikeln zu finden. Der Kommentar will sodann aufweisen, welche Rolle Melanchthon bei der Abfassung der CA zukam. Der Verf. tendiert dazu, Melanchthons Beitrag eher als Verkürzung des lutherischen Anliegens anzusehen. Das Hauptanliegen des Kommentars ist jedoch eine Einführung und Einübung in genuin reformatorische Theologie. Es soll gezeigt werden, daß Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben auch die Begründung für alle Aussagen der CA über Kultus und Kirchenrecht bildet und daß die Rechtfertigungslehre ihrerseits ganz und gar auf Luthers trinitarischem Gottesverständnis aufbaut. So ist auch „die altkirchliche Christologie in der lutherischen Bekenntnisbildung nicht [...] ein archaisches Überlieferungsstück und aus bloßem Traditionalismus übernommen“, sondern sie ist als „unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis von

Sünde und Gnade – das Zentralthema des Bekenntnisses –“ anzusehen (45). Angesichts der bei manchen katholischen Forschern noch immer anzutreffenden Bestreitung dieser These erscheint mir der überzeugend gelungene Nachweis als ein besonderer Verdienst des vorliegenden Kommentars. Die CA argumentiert letztlich mit den altkirchlichen Dogmen. „Die Bekenner von Augsburg benutzen die altkirchlichen Verwerfungen nicht in plumper Direktheit als Waffen gegen ihre Gesprächspartner. Aber sie fragen sie, wieweit die altkirchlichen Bekenntnisse in ihrem gegenwärtigen kirchlichen Handeln noch faktische Geltung behalten haben, und ob auf der Grundlage des Väterglaubens eine gegenseitige Verständigung noch möglich sei.“ (68) Nach der Einleitung ist der übrige Teil des 1. Bandes (71–256) „Ordnungsfragen“ gewidmet, womit die Lehre von den zwei Regimenten und vom kirchlichen und weltlichen Amt gemeint ist. Der 2. Band behandelt als „theologische Probleme“: das altkirchliche Dogma, Sünde und freier Wille, Glaube und gute Werke, die Kirche und ihre Sakramente.

CA 28 bietet in den lutherischen Bekenntnisschriften die fundamentalen Aussagen über die Lehre von den beiden Regimenten. Der Verf. sieht in Melancthons Parallelisierung der beiden Regimenter mit Leib und Geist eine „Schrumpfung des lutherischen Ansatzes“ (81). Einen anschaulichen Kommentar zu dem von Luther eigentlich Gemeinten bietet die „Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten soll“ (1530; WA 30, 2; 517–588). Nach M.s Auffassung ist CA 28 „nicht nur der geheime Motor der Augsburger Verhandlungen, sondern auch der Geschichte des Protestantismus geworden“ (96). Die „grundsätzliche Trennung [müßte es nicht richtiger ‚Unterscheidung‘ heißen? Rez.] von Kirchengemeinde und politischer Gemeinde, rechtlich in Deutschland erst im 19. Jh. erreicht“ ist für Luther „die selbstverständliche Folge der beiden Regimenter“ (90). Zu der Luther gewöhnlich zugeschriebenen totalen Verwerfung des Papsttums weist M. auf einen wichtigen Text hin, wonach in Luthers Denken durchaus Raum bleibt für eine episkopale Gliederung der Kirche, ja sogar für ein reformiertes Papsttum (248): „Ecclesia vero est numerus seu collectio baptizatorum & credentium sub uno pastore, sive sit unius civitatis sive totius provinciae sive totius orbis“ (WA 30, 2; 421, 19–21). Ausgeschlossen werden soll nur, daß neben dem Glauben Menschengesetzungen absolute Verbindlichkeit erlangen.

Luthers Auffassung von der Bedeutung kirchlicher Ordnungen ist in seinem theologischen Verständnis begründet, auf das der 2. Band genauer eingeht. Grund- und Eckstein aller reformatorischen Theologie ist, „daß alles inner- und außertrinitarische Geschehen ausgerichtet ist auf das Heil der Welt“ (12). Die Trinitätslehre entfaltet für Luther keine abstrakte Doktrin, sondern beschreibt das Offenbarungsgeschehen (20). In der Tat läßt sich ja ein Angesprochenwerden des Menschen durch Gott und seine Gemeinschaft mit Gott nur als sein Hineingemommenwerden in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, beschreiben. Christus muß deshalb wahrer Gott sein, weil kein bloßes Geschöpf aus sich ewiges Leben mitteilen könnte (26). In Luthers Sicht sind alle theologischen Aussagen an der christologischen Struktur der Zwei-Naturen-Lehre („unvermischt“ und „ungeschieden“) zu messen. So gehören z. B. Glaube und Werke in ähnlicher Weise zueinander wie die beiden Naturen in Christus: der Glaube entspricht der Gottheit, die Werke des Glaubens dem Menschsein Jesu (29).

Das Thema „freier Wille“ wird vor allem in CA 2; 18; 19 angegangen. Hier sieht der Verf. wieder Melancthon gegenüber Luther verkürzend am Werk; er sieht die Bezeichnung des Zustandes des erbsündlichen Menschen als „ohne Forcht und Vertrauen zu Gott, voller Begierd etc.“ als psychologisierung an (49). Melancthons Einordnung des gerechtfertigten Christen in die bürgerliche Ordnung sei weit entfernt von der lutherischen Freiheit des Christenmenschen (51). Überhaupt habe der Willensstreit dann auch in der lutherischen Kirche keine gebührende Beachtung mehr gefunden (53). Von der Rechtfertigungslehre handeln vor allem CA 4–6, wiewohl sie die ganze CA bestimmt. „Gratis in gratiam recipi“: die Zusammengehörigkeit beider Wendungen, der antithetischen und der thetischen, kennzeichnet die Gnadenlehre der CA. „Gratis“ bezieht sich auf die Wertlosigkeit und Vergänglichkeit der menschlichen Werke für sich allein genommen; „in gratiam recipi“ meint die Wertfülle und Beständigkeit des göttlichen Gnadenhandelns (82). Damit ist keine bloß forensische Rechtfertigungslehre gemeint (85), sondern die Tatsache, daß Gott

wirklich den Menschen liebt und ihm zugewandt ist, aber mit einer Liebe, die gerade nicht am Menschen ihr Maß hat, sondern die Liebe des Vaters zu seinem Sohn ist. Hierin unterscheidet sich Luthers Verständnis des „propter Christum“ fundamental von dem Anselms (94). Bei Luther handelt es sich um einen „fröhlichen Wechsel“, einen realen Austausch zwischen dem Menschen und Christus. Der „trinitarische Ansatz macht es Luther möglich, mit der objektiven Seite der Heilsgeschichte zugleich die persönliche Heilserfahrung zu verbinden. Subjektive und objektive Momente des Glaubensvorgangs, die seit Pietismus und Aufklärung immer mehr den Zusammenhang miteinander verloren haben, sind bei dem Reformator durch die trinitarische Beziehung des Glaubens innig miteinander verknüpft.“ (103) – Von der Kirche handeln CA 7–8, von den Sakramenten CA 9–13. CA 7–8 sind wiederum nur Auszüge aus dem eingangs erwähnten Abendmahlsbekenntnis von 1528. Fundament des evangelischen Kirchenbegriffs sind die drei Grundsätze: Universalität, Gebundenheit an Christus, Gebundenheit an Wort und Sakrament. Obwohl Luther in Anlehnung an Jesu Wort, daß Petrus ein Satan sei, wo er sich zum Sprecher von Menschengedanken mache, den Mißbrauch des päpstlichen Amtes aufs schärfste bekämpft, sagt er zugleich (1528): „das unter dem Papst die rechte Christenheit sei, ia der rechte ausbund der Christenheit und viel frumer grosser heiligen“ (WA 26; 147, 24–27); „Wir bekennen aber, das unter dem Bapstum viel Christliches gutes, ia alles Christlich gut sei“ (ebd., 13–14) (173). Für Luthers Sakramentenlehre ist der Grundsatz bezeichnend: „Glaub sol sich grunden auff gots wort, non econtra verbum dei auff fidem“ (WA 27; 44, 8–9) (185). Deshalb begründet die Taufe den Glauben und nicht umgekehrt. In bezug auf die Eucharistie formuliert Luther 1525 als Glaubensaussage: „corpus et sanguinem Christi exhiberi in pane et vino substantialiter [!] et vere sumentibus (item spiritum dei)“ (WA 17, 1; 174, 15–16) (190). Dabei gilt aber, daß bereits die Predigt denselben Inhalt hat wie das dargereichte Sakrament (192). Selbst der Opfergedanke findet sich bei Luther, aber eben korrigiert im Sinn eines „Dankopfers“ (WA 30, 2; 609, 27). M. E. erweist sich Luthers Sakramentsbegriff als in Wirklichkeit zutiefst katholisch: „dan yn den Sacramenten handelt, redt, wirckt durch den priester Deyn gott Christus selbs mit dyr, und geschehen da nit menschen werck oder wort“ (WA 2; 692, 27–29) (203). – Ich halte das vorliegende Werk für eine ausgezeichnete Einführung in genuin reformatorische Theologie. Man findet darin viele Ansätze zur Verständigung unter den Kirchen.

P. Knauer, S. J.

Die *Confutatio* der *Confessio Augustana* vom 3. August 1530, bearbeitet von *Herbert Immenkötter* (*Corpus Catholicorum*, Bd. 33). Gr. 8° (XXVIII u. 232 S.) Münster 1979, Ashendorf. – Eine kritische Edition der bisher nur mangelhaft im *Corpus Reformatorum* vorliegenden *Confutatio* war seit langem ein Desiderat der Reformationsforschung. Diese Neuausgabe kommt Historikern und Theologen, die sich im Hinblick auf die nahe 450-Jahr-Feier mit dem Augsburger Reichstag von 1530 befassen, sehr gelegen. In einer ausführlichen Einleitung wird zunächst die politisch-religiöse Lage im Reich bis 1530 sowie die Geschichte des Reichstags selbst von seiner Einberufung bis zur Verlesung der *Confessio Augustana* dargestellt. Katholiken und Lutheraner wurden auf dem Reichstag als miteinander gleichberechtigte Verhandlungspartner des Kaisers behandelt. Die Einleitung untersucht dann weiter die Geschichte der Entstehung der *Confutatio* (15–50). Die katholischen Stände lehnten aus verschiedenen Gründen die Vorlage eines eigenen Bekenntnisses ab; sie empfahlen statt dessen, das lutherische Bekenntnis „etlichen hochgelehrten, verständigen, redlichen, schiedlichen und nicht gehässigen Personen“ zu übergeben und die Vereinbarkeit der dort angezeigten Lehren „mit dem Evangelium, Gottes Wort und der heiligen christlichen Kirche“ überprüfen und etwaige Abweichungen „mit wahren Grund des Evangeliums und der Heiligen Schrift und Lehrer“ widerlegen zu lassen (zit. 25). Es wurde also eine Theologenkommission mit etwa 20 Mitgliedern eingesetzt, von denen allerdings – nach der kaiserlichen Honorarabrechnung zu urteilen – Fabri, Eck und Cochlaeus die Hauptarbeitslast getragen zu haben scheinen. Die Artikel der CA wurden zunächst an die einzelnen Theologen zur Widerlegung aufgeteilt. Der dabei entstehende Text der *Responso Theologorum* geriet jedoch so weitschweifig, daß sich das

Unternehmen in dieser Form bald als nicht durchführbar erwies. Man versuchte daraufhin, eine gemeinsame Stellungnahme zu den Aussagen der CA zu erarbeiten. Deren Text wurde als *Catholica Responso* am 3. 7. dem Kaiser überreicht. Über weite Passagen war den Theologen der Wortlaut der CA „nur Vorwand und willkommener Anlaß, um vor dem Forum des Reichstages den Gegnern Häresie, Sektierertum, Unaufrichtigkeit, Böswilligkeit, widerrechtliche Anmaßung u. a. m. vorzuwerfen“ (38). Von der Ständemehrheit und vom Kaiser wurde dieser Text deshalb zurückgewiesen. Der Fürstenrat beklagte, daß „in derselben Antwort etliche hitzigen Worte, die mehr Unwillen denn Friede machen möchten, befunden, auch etliche andere weitläufige Punkte, die zur Ablehnung des Gegenteils Opinion nicht dienstlich“ (zit. 38). Im Namen des Kaisers selbst sollte nunmehr eine neue Widerlegungsschrift ohne gehässige und überflüssige Passagen erstellt werden. Für die Theologen bedeutete diese Anweisung einen völligen Neubeginn der Arbeiten. Man hielt sich jetzt streng an den Text der CA und übergibt sonstige, vielleicht anderslautende Lehräußerungen der Lutheraner. Die Gegner werden eher ermahnt und zur Umkehr gebeten als bekämpft und verdammt. Die so entstehende *Confutatio* wendet sich an die lutherischen Fürsten und verzichtet weitgehend auf Polemik gegen die evangelischen Prediger. Gleichzeitig mit dem lateinischen Text wird eine deutsche Übersetzung angefertigt, die zur Verlesung im Reichsrat bestimmt ist; letzte Zusätze zu dieser sind nicht mehr vollständig in den lateinischen Text nachgetragen worden. Nach der Verlesung wird jedoch die Übergabe einer Abschrift an die protestantischen Stände verweigert. Melancthon sah den Hauptgrund für diese Verweigerung einer Abschrift in der geringen Überzeugungskraft der *Confutatio*. Dennoch erscheint heute die Auseinandersetzung zwischen der CA, der *Confutatio* und der Apologie der CA als „die wichtigste interkonfessionelle Diskussion der Reformationszeit“ (H. Bornkamm, zit. 50). Jedenfalls handelt es sich um eine Schrift, die in ihrem versöhnlichen Ton der CA nicht nachsteht.

In der Einleitung folgt sodann eine Druckgeschichte der *Confutatio* und eine Darstellung der vorliegenden Edition. Der lateinische Text ist erstmalig 1559, der deutsche erst 1827 publiziert worden. Die Form der Textdarbietung Immenkötters will „zwei Zielen dienen: außer dem deutschen Original und der dieser Textform am meisten entsprechenden lateinischen Version soll die Edition auch die überlieferten Textformen der älteren Redaktionen der *Confutatio* für die Reformationsforschung bereitstellen“ (68). In dem beigegebenen Kommentar wurden alle erreichbaren Arbeiten katholischer Reformationsgegner aus den Jahren 1518–1530 herangezogen, um den Nachweis zu erbringen, daß die *Confutatio* im Grunde von der katholischen Kontroverstheologie der Zeit insgesamt getragen wurde und keineswegs Eck allein für Form, Ton, Tendenz und Inhalt der Widerlegung verantwortlich gemacht werden kann; darüber hinaus soll die Verifizierung des ohne Quellen angeführten Beweismaterials gesichert werden. – Im Text der *Confutatio* selbst begegnet man manchen eigenartigen Aussagen: Es sei „ain irrig ding, so gesagt wirdt, das die menschengesetzung [!], so aufgesetzt sein zu verurteilung Gottes und gnuethung fur die sund, streben wider das evangelium“ (114, 1–3); die Ablehnung von Speiseunterschieden sei zurückzuweisen (176 ff.); der priesterliche Zölibat wird mit dem Erfordernis kultischer Reinheit begründet (142 ff.). Auf der anderen Seite geht die *Confutatio* auf manche evangelische Anliegen so positiv ein, wie es in der katholischen Theologie erst heute wieder der Fall zu sein beginnt, etwa „das der Heilig Gaist gegeben werde durch die wort und sacrament als durch instrument, wirdet billich zugelassen“ (86, 25 f.). Die Evangelischen werden „auch billich in dem gelobt, das sy bekennen, das der unterschied der kirchenordnung oder -haltung nit soll zertrennen ainikeit des glaubens“ (96, 9–11). – Die editorische Arbeit Immenkötters verdient höchste Bewunderung. Er hat der Reformationsforschung einen unschätzbaren Dienst geleistet.

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

Bosshard, Stefan Niklaus, Zwingli – Erasmus – Cajetan. Die Eucharistie als Zeichen der Einheit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 89). Gr. 8° (XV/176 S.) Wiesbaden 1978, Steiner. – Liest man den Buchtitel, wird man zu kritischer Aufmerksamkeit veranlaßt. Im Untertitel heißt es: „Die Eucharistie als Zeichen der Einheit“, obwohl der Haupttitel

eine Personentrias nennt, deren Verschiedenheit dem Zeichen der Einheit zu widersprechen scheint. Zwingli, der Reformator, widersetzte er sich auf dem Marburger Religionsgespräch (1529) nicht Luther in der Abendmahlslehre; setzte er nicht in der Schlacht bei Kappel gegen die katholischen Eidgenossen sein Leben sogar aufs Spiel? Erasmus von Rotterdam, der große Humanist, gesteht er in seinem letzten Brief aus Basel nicht: „...ob dogmatum dissensionem malim alibi finire vitam. Utinam Brabantia esset vicinior“? (Allen, 3130) – Schließlich Cajetan! Er war Dominikanergeneral und als hervorragender Theologe Berater des Papstes und Kardinal! So ruft der Buchtitel unwillkürlich gespannte Erwartungen wach. Wie löst B. in seinen Ausführungen die Dissonanz auf, wie bewältigt er die vielschichtige Thematik?

Seiner vorliegenden Monographie setzt er das Ziel, die bislang bestehenden Ansätze im ökumenischen Gespräch bezüglich der Abendmahlslehre Huldrych Zwinglis (1484–1531) auszuweiten. Eingangs zählt er in einer „Ausgewählten Bibliographie“ Quellen und wichtigste Literatur auf. Dann hebt er im Sinn methodisch-hermeneutischer Textkritik sein Thema aus dem Bereich historisch unfruchtbarer Polemik heraus und untersucht zunächst Z.s Auffassungen in ihrer historischen Entwicklung. Im ersten Abschnitt geht er auf die vorsymbolische, im zweiten auf die symbolische und im dritten auf die gemäßigt symbolische Periode der Abendmahlslehre ein. B. stellt dabei den Lehrsätzen Z.s die von Erasmus von Rotterdam (1469–1536) ausgehenden Impulse gegenüber, wobei er Übereinstimmung, Widerspruch und insbesondere Abhängigkeiten prüft. Im Licht der neueren und neuesten Forschungsergebnisse wird der Gehalt der Quellenzitate hermeneutisch ausgewertet. Erst im vierten Abschnitt stellt B. der Abendmahlslehre des Reformators die eucharistischen Lehraussagen Cajetans (1469–1534), wie sie sich in dessen biblischen, scholastischen und apologetischen Schriften finden, gegenüber.

Der Verf. vermerkt bei den Ergebnissen der Untersuchung aus der vorsymbolischen Periode (Problematik frühester Äußerungen; Brief an Thomas Wytenbach; Ußlegen und gründ der Schlußreden), daß Z. damals schon Vorbehalte gegenüber der katholischen Eucharistielehre hatte. Er greife ein Anliegen des Rotterdamer Humanisten auf, der selbst umakzentuierend in seiner Interpretation des Abendmahlsgeschehens allerdings nicht so weit ging, die katholische Lehre zu leugnen. Z. sei aufgrund seiner Vorliebe zur platonisierenden profanen und christlichen Antike zur dualistischen Wertung des Menschen gelangt, und in dieser seiner Anthropologie sei die Absage an die Sinne Ziel des religiösen Bemühens: der Überbewertung des Geistigen entspreche die Hochschätzung des Glaubens zugleich mit der Auffassung, daß durch ihn allein der Mensch gerechtfertigt werde; von Leib und Blut beim Abendmahl zu sprechen, halte Z. für katachretisch, so daß auch nicht *vere et proprie* an die Anwesenheit Christi unter den eucharistischen Gestalten geglaubt werden könne.

Hinsichtlich der Abendmahlslehre Z.s in der symbolischen Periode (*De vera et falsa religione commentarius*; *Subsidium sive coronis de eucharistia*) sieht B. seine Untersuchungsergebnisse insofern als neu an, als er darin die Kontinuität der Abendmahlslehre von der frühen vorsymbolischen zur symbolischen Periode feststellen konnte. Es liege zwar nicht begrifflich aber trotzdem sachlich bereits in der Zeit vor der ersten Erwähnung des Symbolismus im Brief an Alber ein Verständnis des Altarsakramentes vor, das Z. später habe ungezwungen als symbolisch bezeichnen können. Dieser sei sich zudem seiner kontinuierlichen Entwicklung bewußt gewesen. Von den ursprünglich in seinem Abendmahlverständnis vorhandenen Elementen habe er Überflüssiges abgestreift und die verbleibenden Kernsätze zu einem geschlossenen symbolischen Lehrmodell zusammengefaßt. – Schließlich stellt B. für die gemäßigt symbolische Periode Z.s (*Fidei ratio*; *De conviciis Ecdkii*; *Fidei expositio*) fest, daß dieser in seiner Abendmahlslehre den Glauben nun radikal als *memoria crucis* auffasse, so daß er die geistig-subjektive Gegenwart Christi endgültig als durchgetragene Symbollehre annehme. Die Analyse der wichtigsten Spätschriften zeige alle Merkmale spekulativer Vertiefung des Symbolismus. Z.s Auffassung von der absoluten Ungeschuldetheit der Gnade wie auch diejenige von der dualistischen Gespaltenheit des Menschen hätten ihm nicht erlaubt anzunehmen, daß dem Menschen durch sakramentale Zeichen Gnade vermittelt werde. Gnade und Rechtfertigung verwirklichten sich nur im glaubenden Aufblick zum Ge-

kreuzigten und im Hören auf den Ruf zur Nachfolge. Wie zuvor weise Z. die substantielle Realpräsenz zurück. Als der leibhaftig zur Rechten des Vaters Sitzende könne Christus gar nicht gegenwärtig sein. B. sagt, in der Spätperiode werde die *contemplatio fidei* als *memoria crucis* zum Schlüsselwort für Z.s Abendmahlsverständnis. Doch auch in dieser Periode stellt Verf. die Kontinuität der Abendmahlslehre fest. Die eucharistische Gegenwart, wie Z. sie in der vorsymbolischen Entwicklungsphase lehrte, halte sich in dem Sinn durch, daß die Sinne durch die Radikalisierung der *memoria crucis* wieder ins Spiel kommen. Tilge man aus der symbolischen Periode das polemische Moment, dann eröffne sich der Weg zur naher eintretenden Vertiefung. Am Ende komme Z. so wieder bei einer erfahrbaren Manifestation an, die in der Dynamik des immer wiederkehrenden Begriffs der Anamnese gründe. – Im Symbolismus glaubt B. bei Z., skotistische Parallelen zu finden, die auf den augustinischen Einschlag der Humanisten zurückgeführt werden können.

Der vierte Hauptabschnitt gilt Cajetan (Scholastische Schriften; Biblische Schriften; Apologetische Schriften). Sein theologisches Denken ist vor allem thomistisch. Er hat Stellung bezogen zu wesentlichen Fragen der scholastischen und der reformatorischen Theologie und war mit den zeitgenössischen Kontroversen der reformatorischen Strömungen vertraut. Wie verhält sich seine Eucharistielehre zur Abendmahlslehre des Reformators und derjenigen des Humanisten? Der Schrift und dem Glauben gemäß hielt er an der Transsubstantiation und der Realpräsenz fest. Allerdings bleibe die Gegenwart Christi im Sakrament für den menschlichen Verstand im Dunkeln. Für ihn ist der Priester als Stellvertreter Christi das Werkzeug Gottes und die Sakramente Werkzeug der Gnade Gottes. Kraft seiner Vollmacht, zweitsächliche Wirklichkeit zu setzen, werde durch das Wort des Priesters unter den Gestalten die Gegenwart Christi zum Geschehen. C. lehre auch einen spirituellen Empfang der Gnade. – B. sieht keine Übereinstimmung zwischen Z. und C. hinsichtlich des Verständnisses der sakramentalen Wirkweise und dem Verständnis der Einsetzungsberichte. In anderen Zusammenhängen seien solche jedoch erkennbar. C. schätze die Hl. Schrift sehr hoch, er bejahе den geistigen Empfang der eucharistischen Speisen, die Wichtigkeit der Liebeseinheit als Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie, ihren Opfercharakter und die Bedeutung des Empfangs in der Gemeinschaft. Zudem nahmen sowohl Z. als auch C. Stellung gegen Mißbräuche der Zeitgenossen, beide erstrebten deren Überwindung durch verinnerlichte Frömmigkeit. Im Verständnis von Joh. 6 und 1 Kor. 10 seien sie nicht allzu weit voneinander entfernt. Jener weise jede sakramentale Interpretierung dieser Texte zurück, dieser könne einer solchen nur wenig Verständnis entgegenbringen. Ersterer erkläre die Väterstellen symbolisch, letzterer werde ihnen gerechter, weil er sie metonymisch ausdeute. – „Der Versuch einer Grenzziehung zwischen der Eucharistielehre Cajetans und derjenigen Zwinglis stieß immer wieder auf der Eucharistielehre vorgelagerte Probleme, die sinnvoll anzugehen, den Rahmen dieser Arbeit sprengte“ bemerkt B. am Schluß seines Buches. Diese Feststellung des Verf. gibt Anlaß, noch einmal auf die Dissonanz im Buchtitel zurückzukommen. Um bei C. zu beginnen: die Eucharistie ist für ihn zweifellos das Sakrament der Einheit, Zeichen der Einheit. Ihm gilt die Untersuchung des vierten Abschnitts. Die drei ersten Abschnitte des Buchtextes gehören zweifellos methodisch, inhaltlich und darstellerisch so zusammen, daß sie eine thematische Einheit bilden. Der ihnen angefügte letzte Abschnitt nimmt in gewisser Weise eine Sonderstellung ein, die – soll die wertvolle Arbeit dieser Untersuchung nicht als doppelschichtig verdächtigt werden – als eigenständige Untersuchung zu Zwingli und Cajetan thematisch hätte behandelt werden können. Die oben erwähnte „Dissonanz“ ist in dieser „Disputa“ der vortridentinischen Gelehrtentrias nicht völlig aufgelöst. Es bleibt der Wunsch, B. möchte nach diesem ersten Schritt die von ihm zurückgestellten Fragen zur Eucharistielehre in den ersten Jahrzehnten des XVI. Jahrhunderts, dem Titel der vorliegenden Veröffentlichung entsprechend, jedoch in umfassenderen Zusammenhängen untersuchen, damit zugleich aber auch weitere Voraussetzungen schaffen „ad unitatem christianorum fovendam“.

F. O. Busch, S. J.

Greschat, Martin (Hrsg.), Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert, I (UTb 284). 8° (216 S.); II (UTb 285). 8° (217–452 S.) Stuttgart–

Berlin-Köln-Mainz 1978, Kohlhammer. – Vielleicht läßt sich keine aufregendere und spannungsreichere geistesgeschichtliche Entwicklung im 19. und 20. Jh. denken als die Geschichte der protestantischen Theologie in Deutschland. Wer das erhebliche geistige Potential betrachtet, das aufgeboten wurde, um die Herausforderung der christlichen Tradition durch die neuzeitliche Aufklärung zu bewältigen, kann nur den Atem anhalten. Der Verlust traditioneller Metaphysik und der tendenzielle Duktus zum Immanentismus von Geschichte, Gesellschaft und Natur, der sich anfangs noch in der idealistischen Selbstsetzung des endlichen Subjekts transzendentalistisch dialektisch mit sich selbst vermittelte, erschütterten den „Supranaturalismus“, d. h. die gegenständliche Vorstellung einer übernatürlichen Wirklichkeit, wie er die „Orthodoxie“ als nachreformatorische Gestalt des Protestantismus formte. Verbalinspierte Schrift, Dogma, kirchliche Autorität waren der Subjektivität des frommen Erlebnisses im Pietismus ebenso preisgegeben wie der rationalistischen und historischen Kritik der aufgeklärten Vernunft. Dies war also die Frage, wie sich die Offenbarungsreligion in ihrer geschichtlich gewordenen Gestalt gegenüber dem anthropozentrischen Weltbild der sich verabsolutierenden endlichen Vernunft behaupten bzw. vermitteln ließ. Im Banne einer „Vermittlung“ des Christentums mit dem modernen Kulturbewußtsein von einer idealistischen Religionsphilosophie her stehen programmatisch intendiert oder negiert all die Unternehmen, die in den bekannten Klassifizierungen angegeben seien: liberale, apologetische, Vermittlungs-Erweckungstheologie, religionsgeschichtliche Schule, Kulturprotestantismus und dialektische Theologie. Überall schlägt auch die spezifische Dialektik des protestantischen Denkens durch: Wort-Glaube, Objekt-Subjekt, Theozentrik-Anthropozentrik, in den verschiedenen Vermittlungsformen und -stufen, so daß hier auch kritisch nach dem Selbstverständnis protestantischer Theologie zu fragen ist, ob sie sich als Wissenschaft vom Glauben oder als Wissenschaft von Gott versteht. Das besondere Problem erweist sich darin, daß die Theologie, die sich nur als Wissenschaft vom Glauben versteht, unter der Wucht eines anthropozentrischen Absolutismus ihren Gegenstand in die religionshistorische und religionspsychologische Forschung einreißt und somit das „Außen“ von Offenbarung preisgibt, so daß Offenbarung allenfalls als unabschließbarer Prozeß unendlicher Objektsetzung im Endlichen durch das transzendente Subjekt begriffen wird.

In diese tiefe Problematik soll durch vorliegende Bändchen eingeführt werden. Dabei ist jedoch keine evangelische Theologiegeschichte ins Auge gefaßt oder eine problemgeschichtliche Betrachtung der geistigen Entwicklungslinien und Zusammenhänge. Vielmehr soll der Anspruch der unvergleichlichen Aufgabe durch das Prisma der Biographie und der Theologie bedeutender protestantischer Denker repräsentativ vorgestellt werden. Die Galerie klingender Namen und erlesener Köpfe will allerdings keine theologische Walhalla sein, um einem naiv-staunenden Publikum zu imponieren. Aber gerade in der lebens- und denkgeschichtlichen Verschmelzung und in der Betroffenheit persönlichen Ringens zeigt sich die bedrängende Aktualität des Wagnisses, wenn Christen in selbstverantwortlichem Suchen und Fragen die Begegnung mit der modernen Kultur wagen, bei der es um Sein und Nichtsein des Christentums geht. Bei aller z. T. widersprüchlichen Vielfalt „bietet das vorliegende Werk einen repräsentativen Querschnitt durch Leben, Werk und Wirkungsgeschichte der bedeutendsten protestantischen Theologen jener Zeit, deren Fragen und Entwürfe für Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft wegweisend waren und sind.“ (8). So entstand ein ebenso spannendes wie informatives „Lese- und Arbeitsbuch“ (8). Kompetente Autoren stellen die herausragenden Theologen vor, indem durchweg der biographische Hintergrund ausführlich dargelegt wird, um von hier aus und hier hindurch deren grundlegende Themen, Thesen und Zentralessagen herauszuarbeiten. Geistige Perspektiven, Verbindungslinien, Abhängigkeiten und Zusammenhänge werden sichtbar und verschaffen Durchblicke. Fraglos muß Schleiermacher als „Kirchenvater des 19. Jahrhunderts“ am Anfang stehen. Hegel als theologischer Philosoph kann wegen seines ungeheuren geistigen Einflusses nicht fehlen. Es folgen 22 Darstellungen bekannter Vertreter der alt- und neutestamentlichen Kritik, der historischen Kritik in Kirchen-, Dogmen- und Religionsgeschichte (de Wette, Baur, Wellhausen, Gunkel, Harnack, Holl, Troeltsch), die im Dilemma zwischen Treue zur Substanz des Christentums und wissenschaftlicher Redlichkeit zu großen Entwürfen von systematischem Anspruch gelangen (Hof-

mann, Rothe, Kähler, Herrmann, Ritschl, Heim, Schlatter), und die es zur Distanzierung vom Christentum kommen lassen (Strauß, Overbeck). Der Einschnitt ist gegeben, als Kulturprotestantismus und liberale Theologie aus dem Erlebnis des 1. Weltkriegs heraus vor allem durch die dialektische Theologie überwunden wurden, gleichwohl oft im Rahmen der früheren Problemstellung (Barth, Brunner, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Gogarten) mit neuen Ansätzen bei der zeitgenössischen Philosophie und bei gesellschaftlichen Entwicklungen (Säkularisierung, Gott-ist-tot-Erfahrung, Entmythologisierung, Mündigkeit, religionsloses Christentum). –

Ein zusätzliches Werkverzeichnis und einführende Literatur machen die beiden Bändchen zu einem lesenswerten Begleiter des Studiums und zu einer geistesgeschichtlichen Einführung in die für das europäische Christentum weithin federführende protestantische Theologie und zu einer hilfreichen Hinführung zu den einzelnen Theologen. Grenzen in dem Unternehmen einer Vermittlung von Christentum und Neuzeit werden darin sichtbar, daß das meist im professoralen Milieu der modernen Welt begegnende Christentum allein auf der wissenschaftlichen Ebene die Probleme nicht umgreifend lösen kann, so daß es – um bezeichnend gerade mit Dietrich Bonhoeffer zu sprechen – nicht (nur) „der Begriffe, sondern des Vorbildes bedarf“ (Widerstand und Ergebung. Neuausgabe, 416). G. L. Müller

Clauss, Manfred, Die Beziehungen des Vatikans zu Polen während des Zweiten Weltkrieges (Bonner Beitr. z. Kirchengesch. 11). Gr. 8<sup>o</sup> (XXIV u. 207 S. mit Reg.) Köln–Wien 1979, Böhlau. – Ein sehr wichtiger, jedoch bisher noch nicht behandelter Aspekt innerhalb der Gesamtkomplexe „Vatikan und Nationalsozialismus“ und „Vatikan und 2. Weltkrieg“ ist das Verhältnis zu Polen. Die 1976 von der Bonner katholisch-theologischen Fakultät angenommene, unter der Leitung von Prof. Stasiewski entstandene Dissertation von Clauss füllt diese Lücke. Der Verf. konnte dazu vor allem den 3. Band der „Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale“ auswerten; leider war es ihm weder im Vatikan noch in Polen möglich, an unveröffentlichte Quellen aus dieser Zeit heranzukommen. –

Nach einer Darstellung der Bemühungen des Vatikans zur Verhinderung des 2. Weltkrieges (4–21) folgt die Schilderung der kirchenpolitischen Situation in den einzelnen Teilen des besetzten Polens (22–73). Während im Warthegau der brutale Vernichtungskampf gegen katholische Kirche und polnische Geistlichkeit integrierender Bestandteil der dortigen Entnationalisierungspolitik war, bestand für das Generalgouvernement eine andere Konzeption: es war nicht als „Mustergau“, sondern als Kehrichthaufen für „Juden, Polacken und Gesindel“ gedacht (51). In diesem Rahmen ist die (im Vergleich zu anderen Teilen Polens) relative Schonung der Kirche im Generalgouvernement zu sehen: Generalgouverneur Frank betrachtete sie als nützliches Opium zur Korrumpierung und Unterdrückung der polnischen Bevölkerung (56, 61 f.). Noch schlimmer wütete die Verfolgung im sowjetischen Polen, wo freilich beim deutschen Einmarsch, ebenso in der ersten Zeit der erneuten sowjetischen Besetzung eine gewisse Besserung eintrat. Insgesamt fielen der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung etwa 2 000 polnische Priester zum Opfer (157). – Den vielfältigen diplomatischen Demarchen und Hilfsmaßnahmen des Vatikans für die Polen war nur ein sehr begrenzter Erfolg beschieden. Da der Vatikan vor international anerkannten Friedensregelungen weder in Polen noch anderswo Gebietsveränderungen anerkennen wollte und vor allem sich weigerte, die im Reichskonkordat vorgesehene „politische Klausel“ bei Bischofsnennungen über die Grenzen von 1937 hinaus zuzugestehen, schloß er sich in den Augen der Reichsregierung von jeder Zuständigkeit für die seitdem annektierten Gebiete aus; alle kirchenpolitischen Demarchen, besonders für den Warthegau, wurden dementsprechend wegen Unzuständigkeit zurückgewiesen. Eine nicht immer glückliche Rolle spielte außerdem der Berliner Nuntius Orsenigo, der manchmal im Widerstreit zu den Weisungen des Staatssekretariats eine zu große Vertrauensseligkeit gegenüber der Reichsregierung bekundete (93 Anm. 119, 98). Ein Problem war auch, daß kirchliche Stellen manchmal nationalistischen Trends allzu leicht nachgaben. Dies betraf vor allem die leidige Sprachenfrage. Extremstes Beispiel ist Bischof Splett v. Danzig, dessen zusätzliche Ernennung zum Apostolischen Ad-

ministrator v. Kulm bereits ein arger Mißgriff war, aus dem freilich die Kurie für die Zukunft lernte (145 f., 154). Er verbot – freilich nicht von sich aus, sondern dem Druck der Gestapo nachgebend, welche weitere Verhaftungen von Priestern androhte – den Gebrauch des Polnischen nicht nur für die öffentlichen kirchlichen Funktionen, sondern sogar für die Beichte. Seltsam ist, daß der Vatikan zwar zunächst dieses Verbot als Verletzung des Naturrechts schärfstens mißbilligte (163), Pius XII. dann jedoch sich mit der Erklärung Spletts (Druck der Gestapo) zufriedengab, vielleicht auch deshalb – wie der Autor meint – weil der Vatikan vor Kriegsausbruch auch zu entsprechenden nationalistischen Sprachenverordnungen polnischer kirchlicher Stellen geschwiegen hatte (165).

Zu dem umfassenderen Thema des angeblichen „Schweigens“ Pius' XII. gegenüber den Nazi-Verbrechen gehört auch das Fehlen eines öffentlichen Protestes, sei es gegenüber dem nationalsozialistischen Überfall auf Polen, sei es gegenüber der folgenden nationalen und wirtschaftlichen Unterdrückungspolitik, sei es gegenüber der Kirchenverfolgung insbesondere. Schon seit Anfang des Krieges, in verstärktem Maße seit 1951, erregte dieses Schweigen in vielen Kreisen Befremden; man sprach von einer ernsthaften Krise der päpstlichen Autorität im polnischen Volk, welcher nur durch eine öffentliche und klare Parteinahme Roms begegnet werden könnte. In diesem Sinne äußerten sich vor allem Kardinal Hlond (178 f.) und der im Exil weilende Bischof Radoński (180 f.). Dem Autor gelingt es jedoch, das (relative) „Schweigen“ Roms überzeugend zu rechtfertigen. Wenn der Vatikan gegenüber den deutschen Behörden mehr als einmal mit einem spektakulären Protest drohte, ohne daß hinterher etwas geschah (39 f., 82), so war es nichts anderes als die Furcht vor noch schlimmeren Repressalien in Polen und vor der Zunichtemachung der noch bestehenden bescheidenen karitativen Hilfsmöglichkeiten, was den Vatikan zur Zurückhaltung bestimmte (176, 180; vgl. vorher 83 die Drohung Ribbentrops und besonders 89 Anm. 94 die Aufzeichnung Tardini's). Noch entscheidender ist jedoch, daß nicht nur der Vatikan so dachte, sondern daß sein Standpunkt auch von den im Lande gebliebenen polnischen Bischöfen geteilt und verstanden wurde, während die Kritik meist von Exilpolen und Exilbischöfen kam (182 f.). Die polnischen Bischöfe selbst verhielten sich im Grunde ähnlich oder noch vorsichtiger als der Papst. Erzbischof Sapieha v. Krakau wagte ein Ermutigungsschreiben des Papstes nicht zu veröffentlichen, um nicht Anlaß zu neuen Repressionen zu geben (182); und andere Bischöfe reagierten in ähnlicher Weise. Dies zeigt, daß die sanfteren Töne Roms, die im übrigen keinen Zweifel an der Sympathie des Papstes für die Sache des polnischen Volkes ließen und sogar von der „Wiederherstellung“ der polnischen Nation in Gerechtigkeit und Frieden sprachen (so in der Enzyklika „Summi Pontificatus“ vom 20. 10. 1939), sehr wohl verstanden wurden. Niemand anderer als der spätere Paul VI. hatte damals im „Osservatore Romano“ diese zurückhaltendere Sprache gerechtfertigt (173 f.). So wird man wohl sagen dürfen, daß dieses „Schweigen“ des Papstes nicht nur aus integren Beweggründen resultiert, sondern sich auch als sachlich richtig erwiesen hat – es sei denn, man ist der Ansicht, daß ein Papst grundsätzlich ohne jede Rücksicht auf welche Folgen auch immer, gerade auch für die Leidtragenden selbst, gegen Unrecht (dann aber auch nach allen Seiten hin!) öffentlich zu protestieren habe. Pius XII. jedoch stand, wie der Verf. richtig abschließend bemerkt, „vor der Wahl, der Welt die Wahrheit zu sagen, dabei aber verstärkte Repressalien gegen die Kirche heraufzubeschwören, oder den Weg der tätigen Hilfe zu wählen, ohne dabei jedoch die Wahrheit zu verschleiern“ (188).

Ein tabellarischer Überblick über die Verwaltung der polnischen Diözesen während des Krieges und zwei Kartenbeilagen über die Diözesaneinteilung im geteilten Polen (1940 und 1942) ergänzen die wertvolle Arbeit, der unter dem jetzigen Pontifikat wohl noch besondere Bedeutung zukommen dürfte. K. I. S c h a t z, S. J.

### 3. Moderne Theologen. Fundamentaltheologie usw.

Apfelbacher, Karl-Ernst, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. v. Heinrich Fries, Bd. 18). 8° (285 S.) München-Paderborn-Wien 1978,

Schöningh. – Präzise text- und literarkritische Arbeit, auch entlang z. T. noch unveröffentlichter Quellen, eröffnet zum einen den Blick für die Kontinuität und den inneren Zusammenhang der Probleme im Werke Troeltschs, zum anderen liefert sie die Argumente, um wesentliche Positionen der Kritiker, Diskussionspartner und Interpreten Troeltschs (u. a. J. Kaftan, W. Herrmann, W. Bodenstein, W. Pannenberg) zu kritisieren. Troeltschs Werk ist um die Grundfrage entstanden, wie sich die religiöse christliche Überzeugung mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften verträglich, wie „christliche Gläubigkeit und ein ‚ehrlicher, wissenschaftlicher Wahrheitswille‘ einander finden können“ (57). A.s Dissertation erfüllt die selbstgestellten Aufgaben, diese Grundfrage sowohl als Bindeglied für das weitverzweigte Lebenswerk T.s herauszustellen, als auch deren Implikate in ihrer Aktualität für heutiges theologisches Reflektieren anzudeuten. – In einem *I. Teil* stellt A. „Troeltschs Weg in die Theologie“ dar (39–78). Zweifelsohne aktuell sind die drei Anforderungen, die T. an Theologie stellt: 1. Analyse der religiösen Lage, in der geglaubt wird und Theologie getrieben wird; 2. wissenschaftliche Grundlegung von Theologie im differenzierten Einklang mit anderen Wissenschaften; 3. Inspiration und Reflexion einer neuen christlichen Religiosität, die es vermag, die von den Umwälzungen unseres Weltbildes ausgehenden, charakteristischen religiösen Stimmungen in den christlichen Gottesglauben einzuschmelzen (71–78). – Der *II. Teil* behandelt das Thema „Religionsphilosophie als wissenschaftliche Grundlegung der Theologie“ (79–159). Hierin ist insbesondere der Aufbau der Religionsphilosophie entlang von vier Problemfeldern von Interesse: 1. psychologische Analyse der Religion; 2. Erkenntnistheorie der Religion – das religiöse apriori; 3. Geschichtsphilosophie der Religion; 4. Metaphysik der Religion (vgl. 129–156). – Im *III. Teil* geht A. auf „Theologische, kirchliche und politische Auseinandersetzungen“ vor allem biographisch ein (161–281). Da das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, von Natur und Übernatur ein theologisches Dauerproblem abgibt, ist die Darstellung von T.s „antisupranaturalistischer Theologie“ in diesem Teil von Wichtigkeit (179–209). Ebenso gibt die Diskussion dreier Schriften T.s aktuellen Zündstoff, was allein die Titel derselben eröffnen: 1. „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“; 2. „Absolutheit des Christentums“; 3. „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ (209–238). – Insgesamt zeigt die Studie A.s, daß T. theologische Kernfragen und Dauerprobleme in der Sprache des 20. Jahrhunderts formuliert, an denen man sich auch heute nicht vorbeidrücken darf. T.s Lösungsvorschläge basieren allerdings auf methodischen Voraussetzungen, die heute in Phänomenologie, Reflexionstheorie sowie in Handlungs- und Systemtheorie denkgeschichtlich weiterentwickelt und aufgehoben sind. Überdies gibt es vor allem in P. Tillichs und K. Rahners Theologie längst konkrete Erfüllungen der von T. gestellten Aufgaben und systematische Antworten auf seine Anfragen. Bis auf wenige, allzu knappe Bemerkungen übergeht A.s Versuch, T. umfassend aktuell erscheinen zu lassen, dies. Es wäre nun nötig, daß die Implikate der Theologie T.s auf aktuelle theologische Fragen ausdrücklich und vergleichend bezogen würden; z. B. könnte angesichts der Tatsache, daß das Problem der Transzendenz- und Gotteserfahrung immer gewichtiger wird, T.s religiös-mystische, auf Erfahrung ausgerichtete Denk- und Lebensposition verglichen werden mit K. Rahners „mystagogischem“ Ansatz, insbesondere, da beide keine quietistische oder individualistische Mystik meinen, sondern eine, die zu „Kampf und Arbeit“ sowie zur „Gemeinschaft“ führt (158). F. - T. Gottwald

Gunton, Colin E., *Becoming and Being. The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* (Oxford Theological Monographs). 8° (X u. 236 S.) Oxford 1978, University Press. – Der Untertitel des Werkes gibt seinen Inhalt an; es ist der Vergleich der Lehre von Gott bei Charles Hartshorne und Karl Barth; der Haupttitel zeigt den Gesichtspunkt an, unter dem der Vergleich vorgenommen wird: Sein und Werden. Darstellung und Vergleich der beiden Lehren werden auf dem Hintergrund des „klassischen“ Gottesbegriffs, für den der Name von Thomas von Aquin zitiert wird, und im Hinblick auf die (angeblichen) Gründe seines Niedergangs verglichen. Die Schwächen des klassischen Gottesbegriffs werden im „Supernaturalismus“ des negativen Weges, in der zeitlosen Ewigkeit Gottes und in der

stufenförmigen Wirklichkeitsordnung gesehen. Ein solcher Gottesbegriff bringe akute logische Schwierigkeiten mit sich, meint G. Dies verbindet G. sowohl mit H. wie mit B. (4). Beide lehnen den klassischen Gottesbegriff ab, wenn auch aus verschiedenen Gründen, der eine vom Standpunkt der Ratio, der andere von der Autonomie der Bibel her. Beide ziehen es vor, von Gott in der Sprache des Werdens statt des Seins zu sprechen. Beide gehen auch von einem Akt des Glaubens aus: B. vom biblischen Glauben, H. vom Glauben an die kohärente Beschreibung der Gesamtwirklichkeit als eines panpsychischen Prozesses. Da jedoch die neuklassische Metaphysik H.s manches ausschließe, was vom Evangelium gelehrt wird, müsse man zwischen diesen beiden Glaubenssichten wählen (217). Diese Wahl geschehe letztlich aus vorrationalen Gründen (219). – Obwohl G. auch an K. Barth gelegentlich Kritik übt, steht er Barth näher als Hartshorne. Dessen Lehre lehnt er ab. Nach H.s System nehme das Werden des Alls ständig den Weg zum Besseren und werde so in das Gedächtnis Gottes wie in einen unendlichen Schwamm aufgesogen. Darin sieht G. eine Passivität Gottes, die nicht dazu berechtigt, von ihm als Liebe zu sprechen: es fehlt die für die Liebe und Gnade nötige freie, persönliche Initiative (220). Auch das sogenannte „Leiden“ Gottes mit dieser Welt ist unter den Voraussetzungen H.s nicht frei und willentlich, sondern eine notwendige Folge kosmischer Kräfte. Gott „geschieht“ nur in dem Maße, als er das schon Geschehene wahrnimmt. Die Prozeßtheologie ist nach G. eine mythologische Projektion menschlicher Erfahrung und Wahrnehmung in eine zeitlose Wahrheit, also ein Rückfall in die klassische Gotteslehre, und eine abergläubische Form von Götzendienst, da hier nicht Gott die Welt, sondern die Welt sich und Gott erschafft. – Was die ganze Schrift G.s sowohl in der Darstellung und Gegenüberstellung der beiden Lehren als auch insbesondere bei deren Beurteilung unzulänglich macht, ist die ohne jedes innere Verständnis vorgebrachte Darstellung der sog. „klassischen“ Gotteslehre, auf deren Hintergrund jedoch beides vorgenommen wird. Daran ändert auch nichts die gelegentliche Stellenangabe von Thomastexten aus der Summa theologiae.

W. Brugger, S. J.

Weger, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. 8° (176 S.) (Herderbücherei, Bd. 680). Freiburg–Basel–Wien 1978, Herder. – Die beste Einführung in die Theologie Karl Rahners hat Karl Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens“ (Freiburg 1976) selbst vorgelegt. Zusammen mit „Rechenschaft des Glaubens“ (hrsg. v. K. Lehmann u. A. Raffelt), einem Lesebuch zu den entscheidenden Texten seiner Theologie (Zürich/Freiburg 1979), ist der doppelt gesicherte Zugang für denjenigen eröffnet, der sich mit Rahner auseinandersetzen will. Doch bleibt die Klage derer nicht unberechtigt, denen im „Grundkurs“ schon zu viel an wissenschaftlicher Terminologie, theologischer Sachkenntnis und theologiegeschichtlichem Hintergrund vorausgesetzt wird. Karl-Heinz Weger – von der epochalen Wirkung des Denkens K. Rahners überzeugt und mit seiner Theologie vertraut – kommt dem Anfänger oder sporadischen Rahner-Leser zu Hilfe. Er versteht es ausgezeichnet, aus dem immensen Umfang des Werkes, aus der Vielzahl von Themen, Thesen, Anregungen und Kritiken die entscheidenden Linien herauszuarbeiten, gewissermaßen den Wald zwischen den vielen Bäumen aufzuzeigen.

In 7 Kap. entfaltet er übersichtlich, klar und konzentriert die Grundzüge. Nachdem zuerst die Ursprünge im Versuch eines Neudurchdenkens der Tradition und besonders der sog. Schultheologie ausgewiesen werden und das begriffliche Instrumentarium („transzendental-kategorial“) geklärt ist, zeigt Weger aus dem anthropologischen Ansatz die transzendental-anthropologische Methode als formales Strukturprinzip auf. Das 2. Kap. beschreibt den Menschen als ein Wesen der transzendentalen Verwiesenheit auf das unendliche Geheimnis. Von daher kann dann von der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit des Menschen und der Welt gesprochen werden. Herzstück der Theologie Rahners sind seine Gedanken zur Gnadentheologie („übernatürliches Existential“, „Natur und Gnade“). So lassen sich die umstrittenen Begriffe wie etwa „anonymes Christentum“ erhellend von der universalen Offenbarung her und der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen, wobei jedoch die Einheit der transzendentalen und der kategorialen Offenbarung unerlässlich bleibt. Jesus Christus erscheint als der Erfüller

der transzendentalen Christus-Idee, wiewohl die Offenbarung Gottes in Christus frei, unableitbar und kontingent ist. Zum Schluß behandelt W. die für Rahner notwendige Kirchlichkeit des Glaubens. Einige Literaturverweise können dem Anfänger dienlich sein. (Eine ausführliche Bibliographie der Sekundärliteratur findet man in „Wagnis der Theologie“, hrg. v. H. Vorgrimler, Freiburg 1979, 598 bis 622). – Diese Einführung, die sich an zentralen Begriffen orientiert (Mensch, Gott, Gnade, Offenbarung, Jesus Christus, Kirche) in gewisser Analogie zum Aufbau des „Grundkurses“, ist eine gelungene, leicht verständliche, jedoch nicht verkürzende Hinführung zur Theologie Karl Rahners. Wer sich in seine Theologie hineinlesen und -arbeiten will, sollte mit diesem Bändchen beginnen. G. L. Müller

Volk, Hermann, Gesammelte Schriften, Band III. Gr. 8° (336 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Zur Feier seines 75. Geburtstages erschien der 3. Band der gesammelten Schriften des Mainzer Kardinals Hermann Volk. Darin sind glücklicherweise lange vergriffene Arbeiten wieder zugänglich gemacht, die seinerzeit den Gang des theologischen Denkens bis zum Konzil in Deutschland mitprägten, wie schon aus den gewählten Themen hervorgeht: „Zur Theologie des Wortes Gottes“ (1962), „Glaube als Gläubigkeit“ (1963), „Sonntäglicher Gottesdienst“ (1956), „Gott lebt und gibt Leben“ (1953), „Das christliche Verständnis des Todes“ (1957), „Das neue Mariendogma“ (1951), „Das Sakrament der Ehe“ (1956). Eine Bibliographie seiner bisher erschienenen Schriften schließt den Band ab. In einem ausführlichen Vorwort (9–18) leitet der Verf. jede einzelne Schrift vom nachkonziliaren Stand der theologischen Bewußtseinsbildung her ein und begründet die Wiederveröffentlichung damit, daß ihm Altes nicht schon als veraltet gilt und daß bei aller Ergänzungsfähigkeit der Wahrheit, insofern sie vom geschichtlichen Menschen erkannt wird, stets – wenn auch verborgen – die Aktualität der bedachten Offenbarung Gottes in Wort und Werk zum Vorschein kommt. Der Leser dieser älteren Arbeiten Volks wird immer neu überrascht sein über die gedankliche Prägnanz und die sprachliche Dichte, in der hier theologische Probleme aus einer Kohärenz des Denkens behandelt werden. Der spekulativen Höhe v.s kann jedoch nur der folgen, der zur logischen und systematischen Strenge des Denkens in der Theologie als Wissenschaft ja sagt. Durch alle Themen scheint die für V. typische Form auf, indem er fünf Bestimmtheiten von Person und Welt kennt, durch die der Mensch umgreifend und durchgehend auf den dreieinigen Gott bezogen ist: Schöpfung, Gnade, Sünde, Erlösung, Endvollendung. Dabei weiß der Theologe um die Grenzen der geschöpflichen Vernunft, die das Geheimnis Gottes nicht ausloten und adäquat systematisieren kann. Insofern jedoch Gott sich selbst offenbart, kann der Mensch tatsächlich göttliche Wirklichkeit in Schöpfung und Erlösung erkennen, besonders wenn sie zu seinem Heil notwendig ist. Im Wissen um die Grenzen und die Möglichkeiten der theologischen Vernunft vermag der Theologe dann Entsprechungen und Zusammenhänge der Heilswirklichkeit aufzuzeigen, in der der Mensch in der Welt durch Jesus Christus auf Gott bezogen ist. V. versteht es, brillant die Tiefgründigkeit des Geheimnisses und die innere Stimmigkeit des Glaubens zur Sprache zu bringen, so daß die analogia fidei befreiend sichtbar wird. Hier kommt es auch zum Übergang, da Theologie nicht bloße Theorie ist, sondern im Vollzug als Hören und Bedenken des Wortes Gottes den Menschen als Person, die ganzheitlich vor Gott steht im Denken und Tun, anspricht zur personalen Hingabe an den sich dem Menschen gnadenhaft mitteilenden Gott zum Heilsbund in Jesus Christus in allen Bereichen seines kreatürlichen Seins. – Dieser Band gehört mit dem ersten und zweiten als Standardliteratur auf jeden theologischen Studier-tisch. G. L. Müller

Van Schijndel, Hendrikus Johannes Jozef, Religie, Geloof, Disciplina Arcani – Bonhoeffers disciplina arcani en de religie van het geloof. Gr. 8° (334 S.) Kampen 1978, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok. – In ihrem 1. Teil ist diese Promotionsarbeit bei Schillebeeckx eine sehr disziplinierte, einführende Meditation über die genaue Bedeutung von Grundworten, die Bonhoeffer gebraucht, um zwischen Religion und Glauben zu unterscheiden. „Religion“ ist für

Bonhoeffer negativ bestimmt durch Dualismus, Unmündigkeit und Abstraktion. „Glaube“ dagegen ist sein Ideal eines mündigen Christentums, bestimmt durch Einheit, Verantwortung, Konkretheit. Der Verfasser schließt in seiner induktiven Interpretationsmethode an den Stil der Entgegensetzungen an, der besonders Bonhoeffers spätere Schriften kennzeichnet. Bonhoeffers Verständnis vom Verhältnis des Glaubens zum Leben in der Welt läßt sich vielleicht am besten mit seinem Bild der Polyphonie von *cantus firmus* und Kontrapunkt (Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1970, 331 ff.) zusammenfassen, weil darin nicht nur die Unterscheidung von Glaube und Existenz in der Welt, sondern auch ihr innerer Zusammenhang zum Ausdruck kommt (65). Auf dem Hintergrund dieser allgemeinen Einführung in Bonhoeffers Glaubensverständnis behandelt der Autor sodann den Begriff und die Wirklichkeit der „Arkandisziplin“ bei Bonhoeffer. Es ist dies ein im 17. Jh. geprägter Begriff, der die in der frühen Kirche geübte Geheimhaltung des Credo, des Vaterunsers und der Sakramente vor Außenstehenden bezeichnet. Bonhoeffer gebraucht diesen Begriff nur zweimal in „Widerstand und Ergebung“; und er gab einmal im Seminar in Finkenwalde eine historische Auslegung des Begriffs. Für ihn selbst hat Arkandisziplin eine umfassendere Bedeutung: es geht um die Bewahrung der Identität des Glaubens in seinem Eingehen auf die weltliche Wirklichkeit. Wenngleich der Begriff bei ihm nur äußerst selten vorkommt, ist die gemeinte Sache in Bonhoeffers Leben sehr gut dokumentiert. Arkandisziplin besagt auf der einen Seite „Schweigen“ über den Glauben, wo das Reden nur aufdringlich sein könnte; auf der anderen Seite aber wird das so Verschwiegene doch in der Kirche „gefeiert“. Das Schweigen hat die Funktion, die Qualität des Sprechens zu wahren. Im Unterschied zum Stummsein geht das Schweigen vom Wort aus: es ist Ehrfurcht vor dem Wort. Von manchen Interpreten (der Verf. setzt sich vor allem mit Sperna Weiland auseinander) sind Bonhoeffers Gedanken über Arkandisziplin als Rückfall in die von ihm doch eigentlich abgelehnte „religiöse“ Auffassung angesehen worden, weil sie sogar wieder einen „Raum“ für den Glauben auszusparen scheint. Doch handelt es sich bei der Arkandisziplin nicht um eine Verborgenheit am Rande der Welt, sondern in ihrer Mitte. Der in der Arkandisziplin bewahrte Glaube steht nicht in Konkurrenz zum menschlichen Handeln, sondern ist der vom Handeln selbst zu unterscheidende Ursprung rechten Handelns. Das „Feiern“ dieses Glaubens bewahrt das Schweigen vor der Gefahr, in Stummheit überzugehen.

Im 2. Teil der Arbeit sollen systematische Folgerungen für ein heutiges Glaubensverständnis gezogen werden. Welcher Art ist der Zugang des Menschen zur Transzendenz? In der Sicht des Verfassers läßt bereits die Geschöpflichkeit der Welt als solche, wenn auch nicht zwingend, sondern nur für den Glauben, Gott erfahren. In der Menschwerdung werde dies aufgenommen und „begründet“ (216). Jesus Christus sei prototypisch für unsere Annahme durch Gott: „Warum er und nicht auch wir! Wir sind doch auch Menschen“, wie es in einem Kanongebet von Oosterhuis heiße (217). In der Auffassung symbolischer Wirklichkeiten, die das Transzendente dem Glauben präsent machen, folgt der Verf. vor allem der Lehre von Paul Riceur. Fragwürdig erscheint mir die vielleicht zu einfache gegenseitige Zuordnung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Gilt nicht zunächst, daß keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott positiv zu begründen? Nur unter dieser Voraussetzung kann man das Heil in Christus erfassen, das darin besteht, in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen zu werden, die an nichts Geschöpflichem ihr Maß hat und doch alles Geschöpfliche neu verstehen läßt. – Als Bonhoeffer-Interpretation verdient das sehr klar und verständlich geschriebene Werk hohes Lob.

P. Knauer, S. J.

Grom, Bernhard / Schmidt, Josef, Auf der Suche nach dem Sinn des Lebens (Herderbücherei Band 519). Kl. 8° (176 S.). Freiburg/Br. 1975, Herder. – Mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens beschäftigen sich die als Taschenbuch veröffentlichten fünf Beiträge von B. Grom und J. Schmidt. Vier der Themenkreise behandelt Grom, der als Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie in München doziert. Um eine Antwort aus religionsphilosophischer Sicht bemüht sich Schmidt, der sich auf

die Lehrtätigkeit an der gleichen Hochschule vorbereitet. – Um bewußt zu machen, auf welchem Hintergrund heute nach dem Sinn des Lebens gefragt wird, erhebt Grom im ersten Beitrag den ‚Zeitindex‘, indem er untersucht, wie naturwissenschaftlich-technische, von profitorientiertem Planen geleitete und marxistische Weltanschauungen die Sinnfrage des Menschen beantworten. Dabei wird deutlich, daß die von ihnen gebotenen Antworten letztlich unzureichend bleiben, weil sie nur Teilbereiche des Lebens erfassen, während der Mensch nach einer Antwort auf den Sinn des Ganzen sucht. – Schmidt, der im zweiten Kapitel die Grunderfahrungen, Liebe und Schuld, auf ihren Verweis auf Sinn hin untersucht, erkennt, daß absoluter Sinn „nur in der Offenheit zum Ganzen möglich und erfahbar“ (58) ist. Für ihn verweist die sittliche Forderung den Menschen auf eine letzte, radikal transzendente Instanz, die auf Grund ihrer Erhabenheit ihre Unbedingtheit legitimiert. Diese Aussagen legen es nahe, die Theologie zu Wort kommen zu lassen, um zu erfahren, welche Antwort die christliche Offenbarung auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens gibt. Obwohl der Begriff ‚Sinn‘ in der Schrift nicht begegnet, finden sich in den biblischen Texten genügend Beispiele, die es ermöglichen, die Sinnfrage zu beantworten. – Die philosophisch-theologischen Argumente ergänzt der vierte Beitrag, der sich mit dem Problem Sinn und Sinnlosigkeit in psychologischer Sicht befaßt, indem er mit Erkenntnissen moderner Persönlichkeits-theorien sowie Ergebnissen der Verhaltens- und der Humanistischen Psychologie vertraut macht. In diesem Abschnitt konkretisieren Beispiele und persönliche Zeugnisse die Anschauungen der vorgestellten psychologischen Richtungen und veranschaulichen, wie wichtig es für den Menschen ist, eine glaubwürdige Antwort auf die Sinnfrage zu haben. Am Schluß des Kapitels kommt Grom zu dem Ergebnis, „daß die religiös gefüllte und ausgerichtete ‚endlose Motivation‘ die psychische Seite von dem ist, was philosophisch und theologisch als Verwiesenheit des Erkennens und Liebens auf die Transzendenz und auf das ‚absolute Geheimnis‘ (K. Rahner) bezeichnet wird“ (106). – Die im letzten Beitrag gebotenen Meditationsanregungen und Tests möchten helfen, eine realistische Einsicht in die persönliche Lebens-situation zu gewinnen, um so eine ehrliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens zu ermöglichen. – Deutet schon diese knappe Inhaltsangabe an, wie vielschichtig und schwierig die in den Beiträgen aufgeworfenen Fragen sind, so kann man nicht erwarten, daß sie in einem Taschenbuch in jeder Beziehung ausführlich und erschöpfend erörtert werden. Dies ist auch nicht die Absicht der Autoren. Sie möchten in die Sinnproblematik einführen und zeigen, wie man heute eine überzeugende und glaubwürdige Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlichen Lebens geben kann. Indem sie ihre Ausführungen übersichtlich ordnen, sich um klare und verständliche Ausdruckweise bemühen, auftauchende Fragen aufgreifen und nach begründeten Antworten suchen, rufen sie vertraute philosophisch-theologische Einsichten und psychologische Erkenntnisse in Erinnerung, machen auf neuere Strömungen aufmerksam und bieten auf diese Weise eine lesenswerte Einleitung in die Sinnproblematik. – Als besonders anregend und nützlich erweist sich vor allem das letzte Kapitel, weil es zum persönlichen Nachdenken ermuntert, zur Meditation auffordert und so wertvolle Handreichungen auch für das geistliche Leben bietet. Deswegen legt es sich nahe, sich mit Grom und Schmidt auf die Suche nach dem Sinn des Lebens zu machen.

J. Oswald, S. J.

Bürkle, Horst, Einführung in die Theologie der Religionen. 8° (X u. 191 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Die Theologie der Religionen entstand als ein Zweig theologischer Wissenschaft im Zusammenhang mit dem zwischenreligiösen Dialog während der 60er Jahre. Die christliche Theologie nahm erstmalig das Thema Weltreligionen in ihren Forschungsbereich hinein. Sie hatte viel nachzuholen, um die erforderliche lange Zeit hindurch arg vernachlässigte Kenntnis der nichtchristlichen Religionen zu erlangen, und mußte Anleihen bei der bislang eher gemiedenen Religionswissenschaft machen. Auch hieß es, zuverlässige Maßstäbe zur Beurteilung der Religionen zu erarbeiten. Für beides brauchte es Zeit. – Im Einleitungskapitel seiner „Einführung in die Theologie der Religionen“ handelt B. über „die Beurteilung der Religionen in der Theologie der Gegenwart“. Er informiert über Ansätze und erste Versuche auf evangelischer und

katholischer Seite. Paul Tillich gelang es als erstem, die Barrieren, die die dialektische Theologie, insbesondere Karl Barth, gegen alle nicht in der göttlichen Offenbarung begründete Religion aufbaute, zu überwinden. Ernst Benz, der große Anreger aus der weltoffenen Marburger Schule, machte die erregende Entdeckung, daß die Religionsgeschichte auch nach Christus und bis in unsere Epoche hinein weitergeht, daß neue Religionen entstehen und mit ihren Initiativen das Christentum herausfordern. Dagegen nimmt die evangelische Missionswissenschaft den neuen religiösen Strömungen der Gegenwart gegenüber eher eine zurückhaltende Haltung ein. In der katholischen Kirche entwickelte sich die Theologie der Religionen nach Ende des 2. Vatikanischen Konzils, das sowohl die Werte der nichtchristlichen Religionen als auch das Unterscheidende des Christlichen betonte und zum zwischenreligiösen Dialog ebenso wie zur aktiven Mission aufforderte. Katholische Theologen befaßten sich mit den nichtchristlichen Religionen vorzüglich im Zusammenhang mit den Fragen nach der Heilsmöglichkeit der Heiden und dem Walten Gottes in der Menschheitsgeschichte als universaler Heilsgeschichte.

B.s Buch kommt das Verdienst zu, sich über die prinzipiellen theologischen Fragen hinaus mit den konkreten Inhalten der Weltreligionen zu befassen. An drei Modellen erörtert B. die ihm vor allem wichtigen Fragen. Allerdings kommen die drei ausgewählten komplexen Religionsgebilde des Hinduismus, des Buddhismus und der Stammesreligionen Afrikas im Rahmen der als Einführung kurz gehaltenen Studie nicht zur vollen Entfaltung. Die Beschränkung der Seitenzahl auf je 20–30 Seiten für jede der behandelten Religionsgruppen bringt es mit sich, daß so weitläufige Gebilde wie Hinduismus und Buddhismus nicht allseitig dargestellt werden. Der Religionswissenschaftler vermißt ungerne charakteristische Wesenszüge. Eine breite religionsgeschichtliche Grundlage ist für den Aufbau der Theologie der Religionen ebenso wie für das zwischenreligiöse Gespräch unabdingbar. – In prägnanter Kürze vermittelt das abschließende Kapitel wichtige Einsichten, die sich aus der neuen Weltlage heute ergeben. Dabei kommt die reiche Erfahrung, die der Verf. in langjährigen Überseeaufenthalten und auf vielen Reisen durch Missionsgebiete erwarb, vorteilhaft zum Tragen. Kaum eine Religion findet sich mehr in dem Zustand, in dem sie die klassischen Handbücher der Religionsgeschichte beschreiben. Die weltweite Säkularisierung hat in allen Kontinenten neue Situationen geschaffen, zu denen B. Wichtiges zu sagen hat. Ich hebe nur den ihm augenscheinlich besonders am Herzen liegenden Gesichtspunkt heraus, daß ungeachtet der vom Westen inspirierten weitgehenden Säkularisierung und Modernisierung der Weltreligionen das christliche Gespräch mit den nichtchristlichen Religionen, um Frucht zu bringen, den in allen Religionen lebendigen religiösen Kern ansprechen muß.

H. Dumoulin, S. J.

Ganoczy, Alexandre, Einführung in die katholische Sakramentenlehre. 8° (VIII u. 148 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Der Verfasser bestimmt die Sakramente als „Systeme verbaler und nonverbaler Kommunikation, durch welche zum Christusglauben berufene Menschen in die Austauschbewegung der je konkreten Gemeinde eintreten, daran teilnehmen und auf diese Weise, getragen von der Selbstmitteilung Gottes in Christus und seinem Geiste, auf dem Weg zu ihrer Selbstwerdung vorankommen“ (116). Er will also die Sakramente nicht einfach als „Selbstvollzüge“ einer „mystischen, empirisch kaum faßbaren Kirche“, sondern als interaktive Begegnungsereignisse zwischen der Gnade und dem Glauben ganz bestimmter Lebensgeschichtlich so oder anders orientierter Mitglieder einer konkreten Gemeinde verstanden wissen (ebd.). – Im 1. Teil entfaltet er den Sakramentsbegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung, beginnend von den vorchristlichen Mysterien bis zur Reformation. Sodann werden die fundamentalen Fragen der traditionellen katholischen Sakramentenlehre behandelt: Wirkweise, Einsetzung, Siebenzahl, Notwendigkeit, Spender und Empfänger der Sakramente. Ein 3. Teil geht auf Schwerpunkte der Lehre in bezug auf die einzelnen Sakramente in Geschichte und Gegenwart ein; hier werden immer wieder die Neuansätze des II. Vatikanums früheren Theologien kritisch gegenübergestellt. Im 4. Teil erläutert G. seine eigene „kommunikationstheoretische“ Sicht, wie sie in der obigen Definition zum Ausdruck kommt. Sie erscheint im Anschluß vor allem

an H.-D. Bastian entwickelt. Vor jeder Anwendung der theologischen Person-Analogie soll die anthropologische Person-Analyse zur Geltung kommen. Der kommunikationstheoretische Beitrag zum Verständnis der Sakramente läßt sich insbesondere mit den Stichworten „Kreativität“ und „Interaktion“ beschreiben. Die Feier der Sakramente ist eine „Konzelebration“, in der alle Beteiligten zugleich Empfänger und Sender, Nehmende und Gebende sind. Der Kirche möchte der Verf. dabei nicht mehr eine „unbestimmte, globale ‚Sakramentalität‘“ zuschreiben: „Der ohnehin utopistische Gedanke, die Kirche könne kraft ihrer bloßen Existenz wirksames Gnadenzeichen sein, fällt ganz und gar weg. Dagegen rückt die biblisch begründete Vorstellung von einer Klein- oder Großgruppe kommunikationsfähiger und -bereiter Zeugen des verkündeten und gelebten Evangeliums in den Vordergrund.“ (114) Muß dies ein Gegensatz sein? – Das Werk bietet auf engem Raum viel Information. Ausführlicher wäre vielleicht das Verhältnis von Wort und Sakrament, die „materia – forma“-Problematik und die Frage nach der „Absicht, zu tun, was die Kirche tut“, zu behandeln gewesen. P. Knauer, S. J.

Fischer, Hermann (Hrsg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*. Beiträge von Hans-Martin Barth u. a. Gr. 8° (212 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Wer sich wie der Verfasser dieser Besprechung regelmäßig mit philosophischer Anthropologie befaßt, gelangt mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die große Zeit einer vom Tier-Mensch-Vergleich ausgehenden, evolutionistisch orientierten Anthropologie überholt ist und an deren Stelle die Wissenssoziologie tritt, was wiederum nur allzu gut verständlich ist. Um so erfreulicher ist es, daß sich das vorliegende Buch, das die Vorträge einer Fachgruppentagung in Würzburg veröffentlicht und verschiedene Beiträge unterschiedlicher Gesichtspunkte referiert, Anthropologie als Thema der Theologie behandelt. Erfreulich auch, daß gerade protestantische Autoren diese Thematik aufgreifen, weniger erfreulich freilich, daß prominente katholische Theologen (ich denke etwa an Karl Rahner) nicht erwähnt werden. Ob sich dies aus der Referentenauswahl ergab oder aus einer mir nicht verständlichen Zurückhaltung gegen die eher philosophisch orientierte katholische Theologie, vermag ich nicht zu beurteilen. Gerade heute scheinen doch die anthropologischen Grundlagen einer Theologie unerläßlich. Doch das nur als eine im ganzen gesehen unbedeutende Kritik, die dem Sammelband keinen entscheidenden Abbruch tut. – Das Buch bringt in seinen ersten Artikeln, wie es im Vorwort heißt, eine Reflexion über die erneut entfachten Diskussionen um das Erbe der Theologie Karl Barths und Rudolf Bultmanns, wobei, wie nicht anders zu erwarten, Barths Anthropologie theologischer ausgerichtet ist als die Bultmanns. Weiter werden behandelt: Anthropologie als theologische Aufgabe, das Verhältnis von Anthropologie und Ethik, weiter Anthropologie und Ethik aus sprachkritischer Sicht, Ethik und Gotteslehre und nicht zuletzt die Funktion der Realitätsauffassung in der Psychologie Sigmund Freuds, ein Beitrag, der nicht leicht zu lesen ist, dennoch aber einen wichtigen Punkt der Metapsychologie Freuds in kenntnisreicher Weise kritisch befragt. Anfang und Schluß des Sammelbandes sind die Beiträge „Tendenzen zur Verselbständigung der theologischen Anthropologie“ und „Partnerzentrierte Seelsorge als Herausforderung an die Systematische Theologie“. – Es ist hier natürlich nicht möglich, die einzelnen und unterschiedlichen Artikel entsprechend zu würdigen. Dennoch ist es der Mühe wert, das Buch zu studieren, da der Gedankenreichtum beachtenswert ist und überdies der Leser diesen oder jenen Artikel auswählen kann, der ihn besonders interessiert. Kurz: Wer sich für Anthropologie als Thema der Theologie interessiert, wird in diesem Sammelband Anregungen finden, die sich sicher für seine eigenen Arbeiten als fruchtbar erweisen. Die Namen der Autoren bürgen dafür. K.-H. Weger, S. J.

*Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich. 8° (1915 S.) Roma 1977, Edizioni Paoline. – Dieses „neue“ italienische Lexikon behandelt in einem handlichen Band die traditionelle theologische Materie unter 82 teilweise unkonventionellen Stichworten (wie z. B. „Donna nella Chiesa“, „Libro sacro“, „Progresso“ u. ä.). Ein Neutestamentler (G. Barbaglio) und ein Ekklesiologe (S. Dianich) koordinieren die Beiträge von 42 anderen Mitarbeitern,

darunter einige ohne weiteres international bekannte Theologen wie Z. Alszeghy, G. Alberigo, M. Flick, J. Galot, R. Latourelle, C. M. Martini, C. Vagaggini. Bis auf 5 Ausnahmen sind es italienische Autoren, was bei der Flut übersetzter Lexika in Italien schon beachtlich ist. Deswegen stellt dieses Werk ein ziemlich korrektes Bild des Niveaus der italienischen zeitgenössischen Theologie dar. Im allgemeinen sind die Artikel up-to-date und besitzen eine offene Einstellung zu den wichtigsten Fragen – wie die bei jedem Stichwort reichlich angegebene Bibliographie aufweist – ohne sich extreme Thesen zu eigen zu machen. Mehr als um eine Angabe technischer Details oder theologischer Daten geht es darin um eine Beschreibung des heutigen Stands der Diskussion, wobei besonders die deutschsprachige Literatur fast immer vorausgesetzt wird. Eine Einheit wird im ganzen Werk nur auf der Ebene der theologischen Methode und nicht der konkreten schulmäßigen Lösungen angestrebt, wie die Herausgeber im Vorwort ausdrücklich zugeben. Daher sind die Artikel, die methodologische Fragen erörtern, bes. der sehr interessante Beitrag von C. Vagaggini über die Theologie als solche (der breiteste überhaupt: 114 SS!), der wichtigste und wertvollste Teil des Lexikons. Wie bei jedem anderen Sammelwerk ist die Qualität der einzelnen Beiträge sonst sehr unterschiedlich und selbst die Auswahl der Stichworte bestreitbar; im allgemeinen aber bekommt der Leser den Eindruck einer ausgewogenen, kritisch-hermeneutisch fundierten Information. Nur bleibt die Frage, wer wirklich in diesem Lexikon angesprochen werden soll: es ist u. E. zu seriös und engagiert, um Laien zu erreichen; andererseits fast immer zu allgemein und descriptiv, um (italienische) Fachtheologen interessieren zu können. Es kann dagegen für deutsche Leser als Einblick in die theologische Werkstatt Italiens nützlich sein. Hier und da, auch wenn viel seltener als üblich in ähnlichen Werken, stehen grobe Fehler dem Verständnis im Wege: z. B. S. 898 b statt „cann. 120–124“ ist „cann. 1120–1124“ zu lesen und die Nr. 3 S. 1718 a soll neu formuliert werden (ungefähr: „può rendere valido ciò che è invalido, ma non invalido ciò che è valido“).

C. Marucci, S. J.

#### 4. Pastoral. Spiritualität

Reckinger, François, Kinder taufen – mit Bedacht. 8° (XXXI u. 407 S.) Kall 1979, Salvator Verlag Steinfeld. – Wenn man auch der Meinung sein darf, in der (theoretischen) Kindertaufdiskussion könne mittlerweile kaum noch wirklich Neues aufs Tapet gebracht werden – die Auseinandersetzung über die daraus zu ziehenden praktischen Schlüsse und Optionen wird vermutlich nicht so bald ausgestanden sein. Selbst wenn man dem umfänglichen Buch nur sorgfältige und kritische Information über die einschlägigen Veröffentlichungen seit Kriegsende (unter Beschränkung auf katholische Theologie und die aus dem deutschen und französischen Raum) zu danken hätte, wäre es einem dringenden Desiderat nachgekommen. Wenn dann im abschließenden Teil der Vorschlag des Verf. – er vertritt eine gemäßigte Aufschubpastoral – vorgestellt und begründet wird, kann auch nicht erst der unbefriedigende Eindruck aufkommen, den bloßes Begutachten von Sätzen nur zu leicht hervorzurufen pflegt. Obschon auch diese kritische Vorstellung durchaus verantwortlich geschieht: vorgeschaltet ist ein erster Teil (1–74) „Theologische Grundaussagen zur Kindertaufe“, der die Maßstäbe erhebt. Das unverkennbare Engagement des Verf. für die Sache „Kinder taufen“ und das dann in der von ihm vertretenen Weise „mit Bedacht“, beeinflusst die ganze Gangart des Buches viel zu vorteilhaft, als daß man ihm anrechnen wollte, wenn man gelegentlich schon gewisse Geleislegungen zu erkennen meint zugunsten der recht dezidierten Weise, wie er die Taufspendung verstehen und vertreten wird. Man wird es ihm also nicht anrechnen wollen, daß für die Kindertaufe schon die Tatsache zu Buche schlagen darf, daß sie aus der Schrift nicht zu widerlegen ist (11 f.); aber damit müßte ja nicht zusammengehen die Übervorsicht und das geringe Einfühlen(wollen) in das Anliegen, das hinter einer Qualifikation der Erwachsenentaufe als Norm- bzw. Idealfall steht (28 f.)? Auch wird man es dem Verf. nicht gut streitig machen können, wenn er bereitwilliger als vielleicht angebracht für ein trienter Anathem die höchste (Glaubens-)Relevanz vindiziert. Aber schwerer als solche geringfügigen Ausstellungen will allerdings ins

Gewicht fallen, daß die Art, etwa „Ersünde“ einzubringen, nicht alle Nuancen heutiger Diskussion einholt bzw. die Realität des heute (unter welcher Terminologie auch immer) vielberufenen „übernatürlichen Existentials“ bei der Abwägung zwischen den verschiedenen Taufweisen nicht zu ihrem vollen Stellenwert gehandelt wird. Aber immerhin: die vom Verf. für die Praxis bevorzugte Weise, Kinder zu taufen, zeigt, daß keine unvertretbaren Folgerungen gezogen worden sind. – Der Berichtsteil „Die wichtigsten derzeitigen Positionen“ (75–320) ist eine Fundgrube; 10 S. Literatur figurieren nicht nur im Verzeichnis, sondern sind verarbeitet worden. Die Zusammenfassung in Gruppen („Pastoral der progressiven Hinführung“ „Taufe in Etappen“ „Taufe im Erwachsenenalter“ u. a.) dient der Übersichtlichkeit. Die Darstellung der einzelnen Positionen ist sachlich und klar. Die jeweilige Kritik ist angenehm unbefangen und ohne Furcht vor großen Namen; auch dann nicht sparend, wenn ein Autor die in diesem Buch vertretene Position „rechts überholt“, vgl. H. Schmitz' Plädoyer für ein „Recht auf Taufe für Unmündige“ (307 ff.). Erstaunlich ist tatsächlich, als wie anfechtbar so manche „Beweisführung“ zugunsten der bevorzugten Taufpraxis hier aufgedeckt wird; bei deren Qualifizierung kommt man gelegentlich in Verlegenheit: unbedarft? oder nur schludrig? Daß die dem Buchtitel entsprechende Option für eine pastoral verantwortete Selektion sehr wohl vertreten werden kann und für manche seelsorgerliche Malaise Abhilfe verspricht, soll hier nicht weiter ausgeführt werden. – Ein sehr nützliches Buch also. Aber dann soll doch ein gewisses Unbehagen noch zu Wort kommen: es ist um einiges zu lang geworden! Passagenweise ist das auch schon rein äußerlich zu erkennen: in so manchem Kapitel des abschließenden Teils zerfließt die Darstellung merklich, bis in die sprachliche Disziplin hinein. Es ist eine Sache, in verständlichem Engagement einem „in Sakramentengeschichte . . . wenig sattelfesten Verfasser“ nachzurechnen, daß er „die alte Mär wieder aufwärmt“ (225) – es ist eine andere, Kolloquialismen der Art sich einschleichen zu lassen wie „Ist es sehr sinnvoll, daß viele Geistliche einen Großteil ihrer Zeit damit verbringen, hinter Verstorbenen einher zu marschieren, die zeitlebens prima ohne Gott und Kirche ausgekommen sind?“ (351) Nun, das mögen allenfalls Schönheitsfehler sein. Aber: es muß durchaus nicht zugunsten der vorgeschlagenen Taufpraxis ausschlagen, wenn zu ihrer weiteren Empfehlung und Abstützung so ziemlich das ganze Feld der sakramentalen Ökonomie auf Implikationen und Weiterungen hin abgeklopft wird und dann beispielsweise (375) die (Re-)Aktivierung einer Art Büsserinstitut in Vorschlag kommt oder das Desiderat von gültigen Ehen Getaufter ohne Sakramentalität (und also auch ohne die strenge Unauflöslichkeit) als eine vom Ansatz her u. U. anzupeilende Konsequenz auftaucht. Der Buchtitel verpflichtet nicht zu einer solchen tour d'horizon, und mögliches Befremden (spätestens wegen einer in diesem Rahmen unvermeidlich zu dürftig vorbereiteten Konfrontierung mit solchen Vorschlägen) könnte leicht auf den doch so akzeptablen Grundansatz zurückschlagen. Detaillierter Erfahrungsbericht (aus ausgedehnter Taufvorbereitung in Köln), durchaus; stimulierende Fragen, ja. Was darüber hinaus ist (und einen nicht geringen Einschlag von Ermessen braucht), sollte man getrost dem Weiterdenken des Lesers anheimstellen.

A. Stenzel, S. J.

Zulehner, Paul M., Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel Beichte (Beiträge z. praktischen Theologie). 8° (215 S.) Frankfurt 1979, Knecht. – Umkehr: Am Beispiel Beichte: Dieser Titel weist bereits darauf hin, daß für Z. der Begriff Umkehr umfassender ist als der des Bußsakraments. So ist auch der Verfall des Beichtinstituts nur ein Grund, warum er sein Buch schreibt. Der andere ist der, daß in einer Gesellschaft, in der der Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, Umkehr ein Prozeß sein muß, durch den die Kirche neue Christen zeugt. Z. will durch seine Arbeit nicht die Zahl der systematischen und exegetischen Werke vermehren, die in den letzten Jahren verfaßt worden sind. Deren gültige Ergebnisse voraussetzend interessieren ihn die empirisch soziologischen und psychologischen Voraussetzungen, unter denen heute Umkehr in der Gemeinde und Bekehrung zum Glauben der Kirche geschehen können. –

So stellt Z. im 1. Tl. seines Buches die Lage der Beichte dar. Als intensivste Austauschform von kirchlichem Lebenswissen zwischen Gläubigen und Kirche hat

sie u. a. deshalb an Bedeutung verloren, weil viele Christen nur noch das auswählende Gespräch mit der Kirche pflegen. Dies deshalb, weil gerade die kirchlichen Normen, Ehe, Sexualität und Besitz betreffend, die Menschen in Widerspruch zu den gesellschaftlichen Erwartungen bringen. Generell läßt sich anhand von Statistiken nachweisen, daß im Urteil vieler Menschen die Kirche mit Werten wie Lebensfreude und Selbstverwirklichung nichts zu tun hat oder sie sogar behindert. Um so dringlicher ist ihre Aufgabe, ihr Lebenswissen als echte Alternative verständlich zu machen. – Im 2. Tl. seiner Ausführungen geht es Z. um die Frage, was Sünde und Schuld heute bedeuten können. Dabei nimmt er seinen Ausgang bei der Frage, wie ein Mensch zu seiner Identitätsbildung kommt und welche Rolle dabei das Lebenswissen spielt. Die Gefahr der Kirche ist, ihr Lebenswissen nur in antiquierter und deshalb unverständlicher Sprache weiterzusagen. Was aber nicht verständlich ist, ist auch nicht lebbar! (66) Das kirchliche Lebenswissen stellt sich u. a. dar in der Rede vom alten und neuen Menschen, vom wahren Leben und von der Erbsünde. Was diese Ausdrucksweise soziologisch und psychologisch bedeuten kann, versucht Z. darzustellen, indem er über heutige, den Menschen zerstörende Lebensweisen handelt. – Der 3. Tl. des Buches ist dem Prozeß der Umkehr und der Versöhnung gewidmet. Es geht um die Bekehrung der neuen Heiden und um die Umkehr der Christen. Kirche soll für diesen Umkehrprozeß den Raum bieten. Dabei muß sie aber sehen, daß ein Mensch das, was er geworden ist, nur schwer und gegen tief verwurzelte Widerstände in ihm selbst aufgeben kann. Daher hält Z. an seiner Vermutung fest: „Es entspricht zunächst dem Menschen, sich *nicht* zu verändern. Umkehr ist der eher unwahrscheinliche Weg, den ein Mensch einschlägt“ (113). Z. kann daher den Prozeß der Umkehr von seiner Innenseite her als Trauarbeit beschreiben, durch die ein Mensch sich durch starke Verunsicherung hindurch von seinen alten Einstellungen löst. An der Außenseite des Prozesses zeigen sich vier Hauptphasen: die Phase der Mobilisierung, in der ein Mensch mit einem alternativen Lebenswissen konfrontiert wird und dabei – vielleicht zum erstenmal – spürt, wie unbefriedigend sein bisheriges Leben war. Dieser Phase folgen die der Umorientierung und Konsolidierung. Während der letztgenannten erfolgt dann auch die öffentliche Konversion. Die vierte Phase ist die der Stabilisierung, in der die endgültige Trennung von den alten Bezugspersonen erfolgt. Jeder dieser Schritte hat zahlreiche Zwischenstufen. Auch kann der Prozeß an beliebiger Stelle abbrechen und wieder von vorn beginnen. Fallbeispiele von Konversionen und eine Auslegung der Umkehr des Paulus verdeutlichen, was der Verf. abstrakt darzustellen versucht. – Im 4. Tl. seiner Ausführungen wendet sich Z. der Umkehrpraxis in der Kirche zu. Er greift in vielen Punkten auf, was er schon früher gesagt hat: Umkehr ist nicht machbar, weil es auf den Kairos des Angesprochenwerdens ankommt. Entscheidend sind beim Umkehrprozeß die signifikant anderen, die das neue Lebenswissen überzeugend vorzuleben wissen. Die Gemeinde selbst muß in ihrer Struktur so offen sein, daß Neuhinzukommende in ihr eine Bleibe finden können. Sie selbst muß auch intern eine glaubwürdige Umkehrpraxis kennen. Z. handelt kurz die bekannten Formen persönlicher und gemeinschaftlicher Buße ab und spricht über die Anforderungen an die Umkehrbegleiter, die Laien oder Priester sein können. Als kritische Frage an alle Umkehrbemühungen formuliert er: „Haben wir jeweils auf das Leben bezogene Glaubensinhalte? Können wir den Menschen, auf ihr Leben bezogen, sagen, was es konkret heißt, das Leben christlich zu deuten und zu stilisieren?“ (171).

Die Überlegungen Z.s zur Umkehr dienen dem Verständnis des Bußsakraments sicherlich in vieler Hinsicht. Indem sie zeigen, daß die Umkehr im Zusammenhang von Identitätsbildung und Übernahme von Lebenswissen steht, wird deutlich, wie weit ihr Geschehen in das alltägliche Leben der Menschen eingreift. Zugleich zeigt der Verf., daß Umkehr niemals ein Vorgang ist, bei dem es allein auf die Vermittlung neuer intellektueller Inhalte ankäme. Denn die Umkehr wird hauptsächlich ermöglicht durch das Vorleben neuen Lebenswissens in der Begegnung mit dem signifikant anderen und einer lebendigen Gemeinde. Auch gelingt es Z., die theologische Begrifflichkeit mit der Sprache empirischer Wissenschaften zu vermitteln. So wird der Weg zu einer zeitgemäßen Sprache der Verkündigung geebnet. Entscheidend an den Ausführungen Z.s ist aber, daß er den Prozeß der Umkehr von

der Bekehrung der Nichtchristen her deutet. Dies ermöglicht, Ansätze für die Mission im eigenen Lande zu finden und zugleich die Umkehr in der Gemeinde von dorthier zu verstehen. Allerdings setzt ein solches missionarisches Konzept tiefgreifende Änderungen in Struktur und Leben der Gemeinden voraus. Diesen Punkt hätte der Verf. noch stärker ausführen müssen. Da er aber bewußt verzichtet und im letzten Teil seines Buches nur Grundorientierungen für eine Umkehrpraxis in der Gemeinde geben will, erscheint dieser Abschnitt dem übrigen Buch nur locker verbunden. Es gelingt Z. nur andeutungsweise, den Zusammenhang von Umkehr als Bekehrung und als Bußpraxis der Gemeinde zu vermitteln. Zu hoffen wäre, daß bald Modelle von und für Gemeinden vorgelegt werden, die Umkehrarbeit leisten. Denn sonst bliebe auch eine so anregende Arbeit wie die besprochene wirkungslos.

W. Heyden, S. J.

Wieh, Hermann, Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht (FTS 25). Gr. 8° (VIII u. 248 S.) Frankfurt 1978, Knecht. – Dieses Buch ist nicht nur ein Kommentar zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Gemeinde, sondern zeigt uns zugleich, unter welchen Aspekten diese Theologie sich im deutschen Raum weiterentwickelt. Die gewissenhafte Studie ist ein wertvoller Beitrag sowohl zur Ekklesiologie, wie zur gegenwärtigen theologischen Diskussion um Strukturveränderungen in der Gemeindepastoral. Der erste Teil, die Geschichte des Pfarrwesens, beschreibt die Entwicklung bis zu jenem Problemstand, wie ihn die Konzilsväter vorfanden: Die jetzige Pfarrstruktur ist Frucht einer Entwicklung, die nicht immer geradlinig verlaufen ist. Dabei stellt sich die Frage, ob und in welchem Maße diese Struktur reformbedürftig ist, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Pfarrer und Bischof. Immer wieder traten in der Geschichte Bewegungen auf, die den Einfluß des Bischofs in der Pfarrei stark begrenzt sehen möchten. Wieh's geschichtliche Erörterungen sind klar und überzeugend; zugleich lassen sich auch die Grenzen seiner Arbeit erkennen. Der Verf. hat fast ausschließlich die mitteleuropäische Kirchenerfahrung vor Augen, ihn interessieren nicht so sehr die soziologischen und kulturellen, sondern fast ausschließlich die spezifisch theologischen Aspekte dieser Problematik. – Der zweite Teil, „Das Gemeindeverständnis der vorbereitenden Dokumente des Konzils“, gibt uns ein realistisches Bild der Sorgen der Theologen und Bischöfe in der vor-konziliaren Zeit. Diese gingen nicht von einer theologischen Betrachtung der Gemeinde aus, sondern vielmehr von praktischen Überlegungen über die Rolle der Pfarrei und über die Beziehungen zwischen Bischof und Pfarrer, Bischof und Ordensleuten, Pfarrer und Kaplänen, Pfarrer und Laienbewegungen, usw. Zu den Diskussionsschwerpunkten zählten die Neuschaffung personaler Pfarreien oder die Stärkung bisheriger Pfarrstrukturen. Es läßt sich unschwer beobachten, daß die Pfarrgemeindepromatik nicht das Hauptanliegen der Diskussion ist, sondern daß es den Bischöfen um Klarheit darüber geht, welche Rolle ihnen selbst innerhalb der Kirche zukommen soll. – Im dritten Teil seines Buches untersucht W. das Gemeindeverständnis in den Diskussionen und Dokumenten des Konzilsverlaufs. Er analysiert die Konstitutionen über die Kirche (LG) und die Liturgie (SC) und die Dekrete über die Bischöfe (CD), die Priester (PO), die Laien (AA) und die Missionen (AG). Er geht in seiner Untersuchung systematisch vor und die Bruchstückhaftigkeit der Ergebnisse hängt davon ab, daß die Konzilsergebnisse kein geschlossenes System bilden, sondern vielmehr eine Sammlung unterschiedlicher theologischer Ansätze, die in der nachkonziliaren Theologie weiter durchdacht und bearbeitet werden sollen. Der Verf. bemerkt, daß die Gemeinde in den Konzilsdokumenten als eine spezielle Form der „Gemeinschaft der Gläubigen“ dargestellt wird (141 u. 156), daß oft eine begriffliche Unterscheidung zwischen „Gemeinde“ und „Pfarrei“ nicht deutlich zu erkennen ist (155–156 u. 196) und daß an verschiedenen Stellen nicht nur die Pfarrei, sondern auch die Diözese und die Gesamtkirche vom Konzil als „Gemeinde“ gekennzeichnet werden (185). W. stellt die Vieldeutigkeit des Begriffes „Ortskirche“ heraus (138) und konstatiert, daß das Konzil die einzelnen Gemeinden und die Pfarreien als Kirche bezeichnet (156), aber auch von ihnen sagt, daß sie Teil der Diözesankirche und der Gesamtkirche

sind (172); ihm fällt auf, daß der in der Kirchenkonstitution betonte Eigencharakter der Gemeinde aufgrund ihrer (eucharistischen) Orthofähigkeit kaum in den anderen Dokumenten aufgegriffen oder weiterentfaltet wird (187). Beim Versuch, begriffliche Klarheit zu schaffen, übernimmt der Verf. die Terminologie von H. de Lubac. Danach wird unter „Partikular-“ oder „Einzelkirche“ eine vom Bischof geleitete Kirche verstanden; „Ortskirche“ meint eine u. a. von sozio-kulturellen Bedingungen geprägte Gruppierung von „Einzelkirchen“ (138). Diese terminologische Regelung ist nicht überzeugend, denn sie kann nur auf LG 23 einwandfrei angewandt werden; die Parallel-Texte LG 13 und UR 14 verwenden eine andere Terminologie. Außerdem steht der Lubacschen Terminologie entgegen, daß im AG 19.27.32 die Begriffe „Ortskirche“ und „Partikularkirche“ austauschbar verwendet werden und daß im Dekret über die Ortskirchen (OE) mit „Partikularkirchen“ die verschiedenen „Riten“ gemeint sind. Damit distanziert sich der Autor von einer präziseren Terminologie, wie sie beim Konzil vertreten wurde und nach der das Wort „Ortskirche“ den Gemeinden zugesprochen wird (126–127, 190 u. 138 n. 230). Die von W. vermiedene Begrifflichkeit stellt sehr viele kritische Fragen an jede einseitige Theologie des Bischofsamtes und gibt am ehesten die Möglichkeit, die Frage zu beantworten: Was ist eine christliche Gemeinde? – Darauf antwortet W. in hervorragender Weise im vierten Teil seines Buches: „Die Gemeinde ist als ‚Kirche Gottes‘ der Ort, wo unter der Leitung des Presbyters und in enger Verbindung mit dem Bischof die Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden in Verkündigung, Bruderschaft und besonders in der eucharistischen Versammlung und den übrigen liturgischen Vollzügen ereignishaft und missionarisch gelebt wird“ (211). Dabei fügt der Verf. zu recht hinzu, daß auf diese „Definition“ der Gemeinde weiter pastoral gebaut werden muß, denn die Gemeinde existiert nicht nur als theologische Theorie, sondern in vielgestaltiger Form als lebendige, täglich gelebte kirchliche Wirklichkeit (228). F. Barredo, S. J.

Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität. Pastoral-theologische Perspektiven zum Phänomen der Distanzierung von der Kirche. Hrsg. L. Bertsch und F. Schlösser (Quaest.Disp. Bd. 81). Gr. 8° (124 S.) Freiburg 1978, Herder. – Eine Studie der Kommission für pastorale Grundfragen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Religiös ohne Kirche?“ sieht die Distanziertheit von der Kirche in konzentrischen Kreisen, denen sie eine „Pastoral in konzentrischen Kreisen“ zuordnet. Dem widerspricht die Konferenz der deutschsprachlichen Pastoraltheologen vom Januar 1978 in Wien; nach ihr ist damit weder theologisch noch soziologisch das getroffen, worauf es ankommt. – Die Konferenz war gut beraten, an erster Stelle einen Soziologen sprechen zu lassen, F. X. Kaufmann, der „Zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums heute“ sprach (11–48) und nichts geringeres unternahm, als die Pastoraltheologie von ihrer „naiven Kirchenkonzentriertheit“ abzubringen (25); sie müsse „lernen, die Kirche selbst in ihrer historischen und gesellschaftlichen Dimension zu begreifen“; gerade weil „an der realen Tradierung der christlichen Tradition in die Zukunft orientiert“, müsse sie sich fragen, „auf welche Weise innerhalb der Kirchen gehandelt werden kann und soll, um die Chance einer Tradierung der christlichen Tradition in Zukunft sicherzustellen“ (ebd.). Die Sicht und der Fragestand des ZdK-Papiers sind damit, wenn nicht als verfehlt, so jedenfalls als unzulänglich gekennzeichnet. – Als breitere Grundlage legt K. Lehmann „Theologische Reflexionen zum Phänomen außerkirchlicher Religiosität“ (49–69) vor. Unmittelbar auf den Streitgegenstand beziehen sich dagegen die Ausführungen von N. Mette über „Kirchliches Handeln als ‚Kontingenzbewältigungspraxis‘? – Zur Diskussion über die kirchlich distanzierte Religiosität“ (70–84); auf eine Kurzformel gebracht: Kirche ist mehr als ein Dienstleistungsbetrieb; Religiosität bemißt sich nicht nach dem Ausmaß, in dem man ihre Dienstleistungen in Anspruch nimmt. – Die Referate von P. M. Zulehner, „Pastorale Zielperspektiven“ (88–106), und R. Zerfuß, „Pastorale Kompetenz – Konsequenzen für den Ausbildungssektor“ (107–124), beruhen auf einer Arbeitsteilung; jeder entwickelt 4 Thesen, der erstere „vorweg zur kognitiven Ebene“, letzterer zu den „emotionalen Aspekten distanzierter Kirchlichkeit“ (88); dem „konzentrischen Modell“ der Studie des ZdK stellt er sein „systemtheoreti-

ches Modell“ entgegen (116). Die „praktizierte Ökumene“ (gemeint ist die immer häufiger werdende Mischehe) „des kleinsten gemeinsamen Nenners irgendeiner verwaschenen Christlichkeit ist natürlich in keiner Weise ein Maßstab kirchlichen Lebens, aber eine Realität von außergewöhnlichem Gewicht, die durch das Modell der ‚Pastoral der konzentrischen Kreise‘ in verhängnisvoller Weise unterschlagen wird“ (117). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Friedberger, Walter, Seelsorge in der Arbeitswelt (Pastorale Handreichungen, hrsg. v. A. Fischer, Bd. 18). 8° (184 S.) Würzburg 1978, Echter. – Der Buchtitel will zu verstehen geben, daß Seelsorge am Arbeiter allein nicht genügt, es vielmehr um die Arbeitswelt im Ganzen geht, d. i. um die Welt, in der der Arbeiter lebt, die aber nicht von ihm allein geprägt wird und in der er auch nicht allein lebt. Zugrundegelegt und ausgewertet sind vor allem der Würzburger Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft“ und die von der Arbeitsgemeinschaft für Betriebsseelsorge erarbeiteten, als „Fürstenrieder Leitsätze“ bekannten „Leitsätze für katholische Betriebsgruppenarbeit“, deren vollständiger Wortlaut auf S. 89–95 wiedergegeben wird (ein längerer Abschnitt von S. 91/2 erscheint nochmals auf S. 107/8). – Entgegen dem verbreiteten Eindruck, die Pastoraltheologie wisse zur Seelsorge in der Welt der Arbeit nicht viel zu sagen, kann dieses Buch *ermutigend* wirken; mindestens für den Bereich der Betriebsseelsorge weiß es eine Menge sowohl aus der Erfahrung zu berichten als auch an erfolgversprechenden Vorschlägen zu machen. – Daß der „echte Zuwachs“ an (Real-)Einkommen der Arbeiter von 1962 bis 1974 nur „gering“ gewesen sei (18), stimmt nicht; trotz Anstieg der Soziallasten und Kaufkraftminderung war er, dessen ist sich jeder Arbeiter bewußt, sehr ansehnlich. – B. Letterhaus kam zwar von der Christl. Textilgewerkschaft zur KAB, hat aber niemals an deren „Spitze“ gestanden (41). – Der Volksverein für das kathol. Deutschland hatte keine seelsorgliche Aufgabe und war schon gar nicht „die wichtigste Einrichtung der Seelsorge in der Arbeitswelt um die Jahrhundertwende“ (45); bestimmt aber hat seine Wirksamkeit viele Arbeiter in ihrer Treue zur Kirche bestärkt. – Mit Recht befaßt sich F. eingehend mit der Arbeitslosigkeit (141–153); daß kathol. Soziallehre und Sozialbewegung in der „Ablehnung systemverändernder Maßnahmen“ übereinstimmen (147), trifft nicht zu; die kathol. Soziallehre ist für *rechtmäßig* herbeizuführende „systemverändernde Maßnahmen“ grundsätzlich offen; anders als etwa im lateinamerikanischen Raum ist die Frage für die kathol. Sozialbewegung in unserem Lande nicht aktuell.

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

Süss, Günter Paulo, Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität (Systemat. Beitr. Nr. 24). 8° (200 S.) München: Kaiser; Mainz: Grünewald 1978. – Nach langjähriger pastoraler Tätigkeit im Amazonasgebiet schrieb der Verf. die Studie „Volkskatholizismus in Brasilien“. Wie im Untertitel angedeutet, geht es dem Autor um Perspektiven für die „Authentifizierung, die Be-Glaubigung des Volkskatholizismus“ (149), die aber nicht einseitig und begrenzt als „Heimholungsstrategie“ durch und in den Großkatholizismus“ (154), sondern eher im Sinne „einer möglichen Subjektwerdung des Volkes in der Kirche“ (44) zu verstehen ist. – Im 1. Teil des Buches gibt S. u. a. einige Begriffsklärungen. Er grenzt den Volkskatholizismus einerseits gegenüber offiziellem Katholizismus – zwischen beiden besteht eine „partielle Identität“ (26) – andererseits gegenüber Volksreligiosität ab, die auch afro-amerikanische Kulte usw. umfaßt. Nach einer kurzen Erörterung der Vielschichtigkeit des Begriffs ‚populär‘ (Volks-) geht er auf die unterschiedlichen Interpretationen des Volkskatholizismus ein, die „Beurteilung des Volkskatholizismus“ als „eigentlicher Katholizismus“, zu dem sich der offizielle Katholizismus bekehren muß, als „verarmter Katholizismus“, der mit orthodoxen Wahrheiten angereichert werden muß, oder schließlich als „Synkretismus“, „der von falschen Lehren gereinigt werden muß“ (38). Hinsichtlich des weiteren methodischen Vorgehens wird für den 2. Teil ein hermeneutischer und für den 3. Teil ein strukturalistischer Ansatz angekündigt und zum Typologiebegriff auf Max Webers Idealtyp hingewiesen. –

Im 2. Teil (46–103) bietet S. eine kurze Darstellung und Kritik neuerer typologischer Arbeiten zum brasilianischen Katholizismus (u. a. A. Büntig, J. Comblin, Ribeiro de Oliveira, C. L. de Epinay, insges. 11 Autoren) und im 3. Teil entwickelt er Rückgriff auf den linguistischen Strukturalismus ein Instrumentarium, um eine eigene Typologie des brasilianischen Volkskatholizismus zu finden. Dabei gelingt es ihm m. E., durch Hinweis auf die Dialog- und Kommunikationsstruktur von Religion einen solchen methodischen Ansatz plausibel zu machen (105, 117 f.). Ein Kommunikationsmodell wird konstruiert und veranschaulicht: „In meiner Krankheit (Ausgangssituation) mache ich ein Gelübde (Input) zum heiligen Antonius (Vermittlergestalt) und werde nach erfolgter Heilung (Output) dieses einlösen (Eigenleistung)“ (123). Mit Hilfe von Überlegungen zu Syntagmen und Paradigmen sowie der Einführung der Kriterien Zeit (zeitlos/zeitbezogen) und Ort kommt der Autor zu einer Typologie des Volkskatholizismus: Er unterscheidet rituellen, festlichen, geschichtlichen (bzw. „Alltags-“) und – als „minderwertige Form“ im Sinne C. G. Jungs – synkretistischen Volkskatholizismus (130 ff.). Das Verhältnis zwischen Volkskatholizismus und offiziellem Katholizismus bestimmt er analog dem Verhältnis von Sprechen und Sprache als Spannungsverhältnis, das weniger auf der Ebene divergierender Riten usw. als am unterschiedlichen „Rollenverständnis kirchlicher Autorität“ und „des Volkes als Subjekt oder Objekt“ (141) festzumachen sei. – Im 4. Teil (149–179) benennt der Autor einige Perspektiven für die Pastoral Popular (Volkspastoral). Sie muß auf die „Konstruktion eines fünften Typs des Volkskatholizismus ... einen innerkirchlich beglaubigten, gesellschaftlich relevanten und vom Volk getragenen Katholizismus“ (158) hinarbeiten. Diese Aufgabe impliziert unter den gegebenen Umständen u. a., daß es eine authentische Evangelisierung ohne (gesellschaftskritische) Bewußtseinsbildung nicht gibt, wozu auch die „Entmythologisierung des Mythos der eigenen Macht- und Wertlosigkeit“ im Bewußtsein der Unterprivilegierten gehört. Wie sehr Theologie und Kirche in ihrer Struktur und ihrem Selbstverständnis gefordert sind, zeigt der Autor in seinen Ausführungen zu Theologietreiben im Volk und in Dialog mit dem Volk (166 ff.) und zur Frage von Eucharistie und Amt (175 f.).

Das hohe methodische und reflexive Niveau des Buches ist hervorzuheben. Allerdings besteht darin möglicherweise auch – je nach Erwartung des Lesers – eine der Schwächen des Buches: Informationen oder Darstellung des brasilianischen Volkskatholizismus bzw. seiner Typen treten hinter dem methodischen Interesse weitgehend zurück. Methodisch bleibt die Auswahl und Zusammenstellung der Paradigmen (s. Schaubild S. 129) unausgewiesen (trotz 122 ff.). Woher wird das „für eine Elementargrammatik notwendige Vokabular“ alternativ zur extensiven oder intensiven Erstellung genommen? Die im 4. Teil aufgezeigten, sehr interessanten Perspektiven zur Pastoral Popular hätte man sich etwas ausführlicher und z. T. konkreter gewünscht. Eine der Stärken des Buches liegt in einer Fülle differenzierter und erhellender Begriffsklärungen und Hinweise auf die komplexen Zusammenhänge.

H. - W. H a m m e s, S. J.

K a u f m a n n, Franz-Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. 8<sup>o</sup> (224 S.) Freiburg i. B. 1979, Herder. – Das Anliegen des Buchs ist es, speziell im Hinblick auf Mitteleuropa und unter besonderer Berücksichtigung des Katholizismus „das empirische Bild der Kirche in seiner historischen und sozialen Dimension systematischer ins innerkirchliche Bewußtsein zu bringen“ (23). Es will versuchen, „Selbstdeutungen des Christentums mit weitgehend anerkannten Theoremen und Einsichten der Soziologie sowie überprüfbareren Fakten aus Vergangenheit und Gegenwart zu einer neuartigen Perspektive zusammenzudenken“ (6). Die zentrale These ist, daß sich „die soziale Organisation der abendländischen Kirchen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung verändert, und zwar vor allem in Richtung auf einen wachsenden Grad der formalen Organisation im Sinne der neueren Organisationstheorie“ (32). Nach mehr grundsätzlichen Vorüberlegungen (11–53) wird dieser Prozeß mit den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen der Neuzeit verbunden und konfessionsvergleichend dargestellt (54–81). Es folgt eine Darstellung der gegenwärtigen Probleme und möglicher Zukunftsperspektiven speziell für die Bundesrepublik Deutschland

(82–110). Dann wird unter dem Stichwort „nicht-kirchliche Religiosität“ über die Veränderungen im Verhältnis Individuum-Institution (111–146) und unter der Überschrift „Gesellschaftliche Bedingungen der Glaubensvermittlung“ über die immer größeren Probleme der religiösen Sozialisation gehandelt (147–187). „Insoweit Kirche als ‚Organisation‘ erfahren wird, bietet sie keine Identifikationschancen mehr, wie sie als Voraussetzung einer Weitergabe ihrer Werte notwendig wären. Religiöse Motivationen können vermutlich nur in ‚gemeinschaftlichen‘, nicht in ‚gesellschaftlichen‘ Sozialbeziehungen tradiert werden. Ein zentrales Problem zukünftiger kirchlicher Organisation wird daher die Frage nach den Koexistenzmöglichkeiten kirchlicher Makrostrukturen und religiös-sozialer Mikrostrukturen sein“ (33). Da die konkrete pastorale Strategie in der BRD dieser Einsicht heute genau entgegenläuft, ist dieses aus Vorträgen entstandene Buch eines engagiert christlichen Soziologen bei Bischöfen, Ordinariaten, Kirchenrechtlern und pastoral-theologischen Mitgliedern von Kommissionen aller Beachtung wert.

N. Lohfink, S. J.

Hemmerle, Klaus, *Glauben – wie geht das? Wege zur Mitte des Evangeliums*. 8<sup>o</sup> (221 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder. – In diesem Buch sind Gedanken wiedergegeben, die H. vor Mitarbeitern des Bistums Aachen während einer Besinnungswoche 1974 vorgetragen hat. Daß es dabei nicht um einen theoretisierenden Vortrag „über“ den Glauben gehen kann, ergibt sich aus dem Thema des Glaubens selbst, so wie der Verf. ihn begreift, der nämlich nur auf einem gemeinsamen Weg zur Sprache zu bringen ist. Der Bericht dieser „Weggenossenschaft“ will einladen, den Weg des Glaubens mitzugehen. Solch an-sprechende Einladung kommt von einem Mann, der mehrfach Überzeugendes in sich vereinigt: den Bischof als Verkünder und Seelsorger, den hochkarätigen Theologen und den einfühlsamen Mitmenschen. H. vermeidet es, den Glauben als erratischen Block und festgefügt System von Lehrsätzen und eingeübten Praktiken dem modernen Menschen vorzusetzen nach dem bekannten Motto: „Vogel, friß oder stirb!“. Da er sich nicht auf den Standpunkt „Alles oder nichts“ stellt, vermag er es, den heutigen Menschen von innen her zu verstehen und mit ihm in einen allerdings anspruchsvollen Dialog zu treten. Er kennt die Verstellungen und Blockierungen, die dem Glauben als Vollzug, Einsicht und Verstehen erschwerend entgegenstehen. Er weiß, daß sich die technisch-wissenschaftliche Erfahrungswelt nicht unmittelbar als Frage aufwirft, deren Antwort leicht Jesus Christus und das zweitausendjährige Christentum sein kann. Dem glaubenswilligen Zeitgenossen, dem der Glauben als perfektes, nur noch Experten zugängliches System erscheint, möchte H. einen roten Faden zur Orientierung an die Hand geben und ihm dabei einen inneren Zugang erschließen, wobei sich Glaube und Gläubigkeit, Glauben als geistiges Orientierungsangebot und selbstüberbietende Hingabe im Vollzug der Nachfolge Jesu verbinden. Indem H. die Not des Glaubenden annimmt, holt er ihn (wie eine inzwischen gängige Formel lautet) dort ab, wo er steht und führt ihn aber zugleich auch über sich hinaus, weil er um die Unerreichbarkeit Gottes von „unten“ weiß. – Den Weg, den er zu Gott hinführen möchte, glaubt der Verf. schon überholend im Vorhinein zum Suchen bereits von Gott zum Menschen hin gebaut. Weil aber Gottes Weg zum Menschen *Jesus* heißt, darum bedeutet das Gehen dieses Weges für den Menschen zugleich in einem das Zu-sich-selbst-Kommen in die Tiefe menschlicher Selbsterfahrung, die ihn im Zu-sich-Selbst das Über-sich-Hinaus zu Gott als Ursprung und Ziel bringt.

Unter diesem christologisch gesicherten Leitfaden kann der Verf. in reicher Schriftkenntnis und spiritueller Dichte zusammen mit dem Leser die einzelnen Stationen der Wegerfahrungen gehen von der Reich-Gottes-Botschaft Jesu (21 bis 34), dem Nachfolgeruf (35–51) und der neuen Ethik Jesu (52–68) mit ihrem Zentralwort „Liebe“, um in der heilsgeschichtlichen Konzentration in Kreuz (69 bis 89), Auferstehung (90–109), Kirche (110–133) und Hl. Geist (134–150) die Tiefengründe aufscheinen zu lassen. Ein schönes Kapitel über Maria (151–165) zeigt das geglückte personale „Modell“, wie Glauben geht, wohin er führen kann und wie er zur Vollendung kommt. Wie der Glaubensweg von daher ein neues Verhältnis zur Welt gewinnt, wird im „vorletzten“ Kapitel greifbar (166–186). Die „Letzten Dinge“ (187–209) schließen den Weg ab mit großen anthropologi-

schen Hinweisen (vor allem zum Geschehen des Sterbens und der Wirklichkeit des Todes). Die Verwandlung mit Christus im Tod schließt aber den Weg des Glaubens im Abschluß letzt-endlich auf zur Teilnahme an der dreifaltigen Liebe. – Ein Buch, das zum Mitgehen und zum Mitdenken einlädt und das in der erdrückend erscheinenden Überfülle der Glaubensaussagen die Fülle des Glaubens aus dem einen abgründigen Grund deutlich zu machen versteht, in dem die menschliche Sehnsucht Erfüllung findet.

G. L. Müller

Frielingsdorf, Karl / Switek, Günter (Hrsg.), Entscheidung aus dem Glauben. Modelle für religiöse Entscheidungen und eine christliche Lebensorientierung. Gr. 8° (190 S.) Mainz 1978, Grünewald. – „Wie kommt der Mensch in seinem alltäglichen Leben und in den wesentlichen Krisensituationen seines Lebens zu der für ihn richtigen Entscheidung? Oder wie kann er – christlich gesprochen – den Willen Gottes für sich finden?“ So lautet die Ausgangsfrage dieses Sammelbandes, in dem neun Vertreter verschiedener Fachrichtungen aus ihrer Sicht das Grundthema „Entscheidung aus dem Glauben“ variieren. Ziel der Neuerscheinung ist es, Modelle für religiöse Entscheidungen vorzustellen, wobei der Exerziten- und Beratungspraxis der Schwerpunkt gewidmet ist. Die Entscheidung als zentrale Komponente des Glaubens wurde von der zeitgenössischen Theologie häufig thematisiert, da ihre Bedeutung in einer aufgeklärt-pluralen Gesellschaft, die wenig allgemein verbindliche Wertvorstellungen anbietet, und auch in einer Kirche, die ihren Mitgliedern mehr Mündigkeit zutraut, offenkundig ist. Der Einleitungsbeitrag (*L. Lies*) will dann auch in einer Untersuchung der anthropologischen und theologischen Möglichkeitsbedingungen für die Erkenntnis des göttlichen Willens dieser Situation der vermehrten Verantwortung des einzelnen gerecht werden, indem er von einer sehr innerlichen Sicht her die personale Begegnung mit Christus als „der exemplarischen Selbstverwirklichung des Willens Gottes“ als Entscheidungshilfe anbietet. Den Bereich der Pastoralpsychologie greifen zwei Beiträge auf. Zuerst wird die Frage, ob eine soziale Gruppe den Prozeß einer religiösen Einzelentscheidung gewinnbringend beeinflussen kann, positiv beantwortet. (*K. Frielingsdorf*). Die anschaulich konkrete Zusage an Gruppe und kollegialen Führungsstil hat eine aktuelle Relevanz. Aus der Sicht der Tiefenpsychologie wird dann eine „Neuorientierung der Seele“ in unserer Zeit konstatiert, die eine Befreiung aus ritualisierten religiösen Zwängen ermöglichen kann, wenn sie sich an der Praxis Jesu ausrichtet. Der Verfasser (*H. A. Zwergel*) ist realistisch genug, um die vorhandenen zwanghaften religiösen Flucht- und Sicherungsbedürfnisse der Zeitgenossen nicht zu verschweigen. – Eine Methode, Lebensentscheidungen reif und in innerer Freiheit zu fällen, beschreibt der Beitrag über die religiöse Entscheidung als „Wahl“ in den Exerziten des hl. Ignatius v. Loyola (*A. Lefrank*). Die angestrebte „Gleichförmigkeit mit Christus“ soll in einem geistlichen Prozeß erreicht werden, den der Autor als „Dialektik von Tod und Auferstehung“ interpretiert. Anzufragen bleibt, ob der Leser, dem die ignatianischen Exerziten und deren Interpretation gänzlich unbekannt sind, sich in den Gedankengang effektiv einfinden kann. Auch die drei Zugänge zum Grundmotiv „Entscheidung aus dem Glauben“, die konkrete Zielgruppen zum Gegenstand haben, sind notwendig stärker spezifiziert. Da wird zunächst dargestellt, daß die religiöse Lage der Jugendlichen unter den Zeichen der „Identitätsverwirrung“ und des „anthropologischen Pessimismus“ steht (*R. Bleistein*). Das Modell für Jugendexerziten begnügt sich dementsprechend mit eher rudimentären religiösen Erfahrungen und „Probeidentifikationen“. Gleichsam „auf Probe“ treten auch viele Theologiestudenten in die Priesterseminarien ein. Ihr Weg von der ersten reflexen Entscheidung zu Christus bis zur reifen Annahme des Auferstandenen als tröstende Verheißung wird eigens thematisiert (*G. Pünder*). Die geistliche Dynamik der Ausbildungszeit wird mit der inneren Dynamik der ignatianischen Exerziten verglichen, ohne dabei, dem Anspruch des Buches entsprechend, den Kontakt mit der erfahrbaren Praxis zu verlieren. Das gilt auch für den Beitrag über Methoden und Inhalte der religiösen Entscheidung bei Exerziten für Braut- und Eheleute (*K. Fütterer*). Er gerät bei aller bodenständigen Empirie zu einer allgemeingültigen Darstellung christlichen Eheverständnisses und wird so auch über den Bereich von Exerzitenbegleitern

hinaus lesenswert. Der Problembereich „Gruppe und Willen Gottes“ wird noch einmal aufgegriffen. Nun lautet die Frage: Wie findet man den Willen Gottes für eine Gemeinschaft als ganze? (G. Switek). Es wird eine Methode des geistigen Austausches vorgestellt, die auf Ignatius v. Loyola zurückgeht und die sich, wenn die Gruppe die notwendige Reife mitbrachte, schon oft bewährt hat. Eine andere Methode des geistlichen Gruppengesprächs wird in dem Beitrag über die „Révision de vie“ behandelt (H. J. Repplinger). Der historische Überblick vermittelt noch einmal den geschichtlichen Ort des ganzen Bandes, da die „Révision de vie“ gerade als Antwort der Laien auf die religiöse Verunsicherung unserer Zeit verstanden werden kann. Zwei exakt ausgearbeitete Modelle geben dem Beitrag praktische Griffbarkeit. Besonders gewinnbringend ist der Teil zu lesen, der einige Anfragen an die „Révision de vie“ richtet. Der Verfasser sieht die Gefahr des „voluntaristischen Aktivismus“, die er durch eine Stärkung der subjektiven Verantwortung gebannt wissen will.

Insgesamt bietet das Buch in einer Zeit, der die innere Dynamik des Findens des göttlichen Willens bewußter wird, einen guten Überblick über verschiedene Entscheidungsmodelle. Wenn auch die teils disparaten Thematiken und die praxisnahe, manchmal werkblattartige Aufmachung nicht gerade zum zügigen Durchlesen verleiten, so wird sich der Interessierte doch den einen oder anderen Beitrag – je nach Bedarf – mit Gewinn aneignen.

G. Brüntrup

Wehr, Gerhard, Veränderung beginnt innen. Gestalten und Dimensionen christlicher Spiritualität. 8° (200 S.) Stuttgart 1977, J. F. Steinkopf. – W. hat hier eine Zusammenfassung vorgelegt, aus seinen monografischen und historischen Arbeiten über Figuren und Inhalte „esoterischen Christentums“. – Teilhabe an der Gottesweisheit (gnosis theou); Zugang zur Vereinigung mit Christus durch konsequente imitatio christi; sehender, erkennender Glaube; praktische, nicht beredbare oder dogmatisierbare Prozesse der metanoia, der Wesenswandlung durch Gottes Geist; Introversion in und Innerung der Geheimnisse des Glaubens – dies sind Leitideen, die in W.s kurzen Skizzen von neun Gestalten christlicher Spiritualität durchscheinen. (I. Vorbemerkungen, 9–20; II. Gestalten und Dimensionen, 21–135). Joachim von Fiore, Franz von Assisi, Thomas Müntzer, Jakob Böhme, Novalis, Friedrich Rittelmeyer, Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung und Martin Buber kommen im Sinne möglicher esoterischer Korrektivansprüche an heute doch dominant exoterische Theologien zu Wort. – W. selbst greift die einzelnen inspirierenden Ideen nochmals auf (III. Teil, Ansätze, 136–190) und läßt die Themen gipfeln im Umreißen einer sog. „spirituellen Interpretation der Bibel“. Den meditativen Umgang mit den Worten und Bildern der Bibel könnte die mehrmals erwähnte, allerdings theoretisch verschwommene „Tiefentheologie“ leisten, deren Auslegung intendiert, die in der Bibel formulierten Erfahrungen in ihrer „elementaren Unmittelbarkeit“ zu einem „wahrüttelnden Erlebnis“ wirken zu lassen. Theologie hat, gemäß W.s Andeutungen, gerade heute die Verpflichtung, Gläubige auf den „Innenweg religiöser Erfahrung“ zu setzen und die Glaubensgeheimnisse, die sich im Prozeß der so beginnenden Erweiterung religiösen Bewußtseins offenbaren können, von diesem Weg her, sozusagen praxistheoretisch, hervorzuheben. Zum einen ist dies nicht neu und bleibt im vorliegenden Band etwas oberflächlich, zum andern hat z. B. unerwähnterweise E. Schillebeeckx schon längst *systematische* Beiträge in dieser Richtung geleistet, und doch ist W.s Anliegen immer wieder zu betonen, um herrschende Einseitigkeiten zu vermeiden. Der Weg einer auf breiter Basis anstehenden Vermittlung zwischen esoterischem und exoterischem Ansatz, zwischen innersubjektiver Meditation und intersubjektiver Aktion, kann sich allerdings erst im gemeinsamen Gehen von Christen innerhalb und auch außerhalb der verfaßten Kirchen zeigen.

F. T. Gottwald

Besnard, A.-M., Ich habe viel gelernt. Senioren berichten. 8° (96 S.) München-Zürich-Wien 1979, Verlag Neue Stadt. – Trotz des bescheidenen Umfanges möchte ich dem vorliegenden Buch des bekannten französischen Dominikaners Besnard seine Aktualität und Nützlichkeit bescheinigen. Seit zwei Jahrzehnten

beginnt auch die Pastoral sich den vielfältigen Aspekten der geistlichen Sorge für die Senioren zu öffnen. Das literarische Angebot wird immer reichhaltiger. Was jedoch noch fehlt, ist das „Zeugnis“ der Alten selbst. Besnard hatte die glückliche Idee, über den Rundfunk seine Hörer und Hörerinnen aufzufordern, ihm zu schreiben, wie sie ihr Alter leben. Die Einladung fand ein erstaunlich positives Echo. In dem vorliegenden Bändchen sind die bedeutsamsten der Antworten zusammengestellt. In sechs Kapiteln ist vorgelegt, was die alten Leute über das „Alter als Zeit der Prüfung“, über die auch im Alter verbleibende Möglichkeit „sich nützlich zu machen“, über das „Geheimnis des Glücks“ u. ä. mehr geschrieben haben. Alle, die in der Alten-Seelsorge stehen, werden in dem Büchlein reiche Anregungen finden.

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

Waldenfels, Hans, Meditationen – Ost und West (Theologische Meditationen 37). 8° (88 S.) Zürich 1975, Benziger. – Hans Waldenfels, der sich in mehreren Veröffentlichungen mit Fragen östlicher und christlicher Meditation beschäftigt hat, macht zunächst darauf aufmerksam, daß christliche Gebetsformen, wie sie etwa in den Geistlichen Übungen des Ignatius v. Loyola geübt werden, nur wenige ansprechen, während asiatische Meditationsmethoden auf viele eine eigenartige Faszination ausüben. Um zu erkennen, welchen Erwartungen und Bedürfnissen die asiatische Meditation entgegenkommt, liegt es nahe, sie mit christlichen Gebetsformen zu vergleichen. Waldenfels, der asiatische und christliche Meditation aus eigener Erfahrung kennt, versteht es, ihre Eigenarten herauszuarbeiten, auf Mißverständnisse und Gefahren aufmerksam zu machen, die zeigen, wie wichtig es ist, daß ein erfahrener Meister die meditativen Übungen begleitet. Wer sich freilich einem erfahrenen Meister, der nicht nur die Orthodoxie, sondern auch die Orthopraxis beherrscht, anvertrauen möchte, muß lange suchen, weil sie in unseren Breiten kaum zu finden sind. Diesen Mangel führt Waldenfels darauf zurück, daß die christliche Spiritualität immer stärker den Intellekt betonte und allmählich vergaß, daß der ganze Mensch betet. In Asien, wo man die Meditationspraxis pflegte, leben noch erfahrene Meister, die ihre Schüler begleiten können. Obwohl die östlichen Meditationsmethoden manche Gefahren bergen, können sie nach Waldenfels befreien und echte Hilfe bringen. Seine Überlegungen zum Thema ‚Zwischen Asketik und Mystik‘ machen deutlich, wie sich die Menschen in Ost und West in ihrem Bemühen, sich selbst zu finden, und in der Suche nach Geborgenheit treffen. Dieser kurze Überblick kann nur andeuten, was Waldenfels in dieser Theologischen Meditation breiter ausführt. Da man in einem schmalen Bändchen schwerlich die reiche Tradition asiatischer und christlicher Meditation entfalten kann, gibt der Autor eine lesenswerte Einführung, die auf einschlägige Veröffentlichungen zu diesem Thema verweist und unterstreicht, daß der wahre Mystiker kein weltflüchtiger Quietist sondern ein weltzugewandter Gläubiger ist.

J. O s w a l d, S. J.

Clément, Olivier, Das Meer in der Muschel. Zeugnis eines unkonventionellen Christen. 8° (144 S.) Freiburg–Basel–Wien 1977, Herder. – Unkonventionell ist der Lebensweg, den Olivier Clément zurückgelegt hat. Er ist Sohn eines französischen Weinbauern, der nicht aus Klassenhaß, sondern aus moralischer Überzeugung Sozialist ist. Es gab im Dorf drei „Religionen“: Katholiken, Protestanten und „Sozialisten“, die aber eines gemeinsam hatten: eine Kultur, die gemeinschaftliche Riten kennt, in der Platz ist für gemeinsames Schweigen, Sprechen und Feiern. Aus dieser Erfahrung des getragenen-Seins von einer Kultur deutet Clément Begriffe wie „Eucharistie“, „Mysterium“, „Sakrament“, „Glauben“ und „Tod“. – Clément studiert in der Phase, in der junge Menschen gewöhnlich nach der „Wahrheit“, nach dem tragenden Inhalt des Lebens fragen, die Werke von Marx (er wollte in die Partei eintreten) und erkennt dessen Lehren als „Vorwand... für die Suche nach dem Sinn“; die Dimension von „Transzendenz“ tut sich auf... – ... und die Suche führt weiter: Die Kultur und östliche Religionen werden entdeckt und er-lebt. Schließlich findet er durch Vladimir Lossky und Nikolai A. Berdjajew zur orthodoxen Kirche und läßt sich im Alter von 30 Jahren taufen: „... ich ging zu meiner eigenen Geburt.“ Er ist dabei geleitet von der Erkenntnis, „daß nur die

Vertiefung des liturgischen und des geistlichen Lebens die Geschichte befruchten kann...“ – Eingebunden in die Gemeinschaft der orthodoxen Kirche beschreibt er seinen Lebensweg, hält Rückschau, meditiert die „Stationen“ seines Lebens. Dabei entsteht kein „Lebenslauf“, sondern ein packendes Mosaikbild von Lebenssituationen und Reflexionen. So entsteht der Zeugnischarakter dieses Buches, hier liegt auch seine Stärke: Man wird „an die Hand genommen“ und über die Um- und Irrwege geführt, die C. auf seinem Weg zur orthodoxen Kirche gegangen ist. Dabei begegnet man in lebendiger Weise spirituellen Werten fremder Religionen, die sich nicht in nüchterner Wissenschaftlichkeit, sondern erst in persönlicher Hinführung aufschließen. Diese Hinführung ermöglicht das Gespräch, nicht nur mit den orthodoxen Christen, sondern auch mit den Religionen, denen C. auf seinem Weg begegnet ist. All seine Begegnungen ermöglichen ihm jetzt zu sagen: „Viele Jahre sind seit meiner Aufnahme in die Kirche vergangen. Die Kirche enttäuscht nicht, wenn man verstanden hat, was sie ist: der nährende Boden, die große Kraft des Lebens, die uns angeboten ist und die zu gebrauchen in unserem freien Belieben steht. Als ich Kind war, wollte ich am Meer leben. Im Dorf ließ mich mein Großvater, um mich zu trösten, das Rauschen der Wellen in einer leeren Muschel hören. Die Kirche ist das Meer, das auf immer in der Muschel der Welt singt“ (S. 140).

M. Raile

### 5. Kirchenrecht. Theologie der Befreiung

Listl, Joseph, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (Staatskirchenrechtl. Abhandlungen, Bd. 7). Gr. 8° (XVI u. 279 S.) Berlin-München 1978, Duncker & Humblot. – Die ersten drei von sechs Kapiteln des Buches halten sich im Rahmen dessen, was der Buchtitel ankündigt; die drei letzten begreifen die Verlautbarungen des authentischen Lehramts der Kirche mit ein; Kap. VI handelt überhaupt nur noch von ihnen. – Kap. I zeigt, wie es zur „Dichotomie“ des *ius ecclesiasticum* in *ius publicum* und *ius privatum* gekommen ist und was konkret mit *ius publicum* als rechtswissenschaftlicher Disziplin gemeint ist, nämlich die Lehre von der Kirche als soziales und als solches rechtlich verfaßtes Gebilde und von ihren Beziehungen zu anderen Sozialgebilden, insbesondere zum Staat. Das Bedürfnis, sich damit zu befassen, war namentlich durch die in Deutschland ausgebrochene Kirchenspaltung ausgelöst worden; so setzte denn auch die wissenschaftliche Diskussion im deutschen Sprachraum ein, und auch die römischen Kanonisten sahen sich genötigt, vorzugsweise mit ihren deutschen (evangelischen und katholischen) Fachgenossen zu diskutieren. – Kap. II legt die verschiedenen Fragestände klar auseinander; weitaus an erster Stelle steht der von protestantischer (lutherischer) Seite vertretene „kollegiale“ Kirchenbegriff (Kirche eine *societas aequalis*), dem der hierarchische Kirchenbegriff der kath. Kirche (Kirche eine *societas inaequalis*) entgegengestellt wird. – Kap. III schildert, wie erst im 19. Jh. der Begriff der *societas perfecta* im Sinne von *societas sui iuris seu independens* vordringt und zum *terminus technicus* wird, der die „Eigenrechtsmacht“ der Kirche zum Ausdruck bringt. – Kap. IV und V legen dar, wie die Päpste diesen Begriff aufgreifen, zunächst Pius IX. in kirchenpolitischen Kontroversen sich auf ihn beruft, aber erst Leo XIII. und zuletzt noch Pius XII. ihn systematisch entfalten und ausgesprochen lehrhaft verwenden. – Abschließend behandelt Kap. VI den vom 2. Vatikan. Konzil insbesondere durch seine Konstitution „*Dignitatis humanae*“ vollzogenen *Umbruch*.

Mit vollem Recht betont Listl und weist überzeugend nach, daß dieser Umbruch keinen „Bruch“ im Selbstverständnis der Kirche bedeutet. Durchaus wirklichkeitsgemäß hebt er den zeitgeschichtlichen Charakter nicht nur der wissenschaftlichen Aussagen der Kanonisten, sondern auch der lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche hervor. Glaubensstaat, Konfessionsstaat, weltanschaulich neutraler Staat sind historisch wandelbare Gegebenheiten; von diesem Wandel können die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nicht unberührt bleiben. Allerdings erwecken Listls Ausführungen den Eindruck, als sehe er den religiös neutralen Staat erstens als problemlos und zweitens als ein Definitivum, über das hinaus die Entwicklung nicht mehr weitergehen könne, dies, obwohl ihm deutlich bewußt ist, daß zu gleicher Zeit ein Großteil der Menschen in autoritär-totalitären Staaten lebt, die das ge-

rade Gegenteil von weltanschaulich oder religiös neutral sind. Noch mehr: durchaus in Übereinstimmung mit der ganzen Phalanx der an der Ausarbeitung des *Ius publicum ecclesiasticum* beteiligten sowohl deutschen als römischen Kanonisten scheint Listl unter „Staat“ begrifflich ein ebenso eindeutig faßbares und unwandelfähiges Wesen zu verstehen wie die Kirche – haben sie doch alle *ihren* Kirchenbegriff nach Analogie des vermeintlich jedermann geläufigen Staatsbegriffs gebildet. Nun kann die Kirche zwar Fortschritte in ihrem Selbstverständnis machen und dabei das Schwergewicht bald mehr auf diese, bald mehr auf jene Seite legen, an ihrem Wesen ändert sich dadurch jedoch nichts; durch den Stifterwillen Jesu Christi ist es ein für alle mal festgelegt. Aber der Staat? Gibt es heute noch Staaten, die sich rühmen können, ‚societas perfecta‘ zu sein? Bestimmt nicht mehr in dem Sinne, daß die Vollkommenheit auch die Vollständigkeit einschloße (‚societas perfecta et completa!‘). Diesem Einwand haben die führenden Kanonisten allerdings vorgebeugt, indem sie die perfectio einzig und allein in die independentia, in das ‚sui iuris esse‘ verlegten. Aber auch das trifft doch auf viele, um nicht zu sagen die Mehrheit heutiger Staaten nicht mehr zu. Verrät ihr ständiges Pochen auf ihre „Souveränität“ nicht ihr dringendes Bedürfnis, das Bewußtsein zu *verdrängen*, nur noch nominell, aber nicht mehr faktisch „souverän“ zu sein? Die heutigen Staaten sind nicht mehr das, was den Kanonisten, die das *Ius publicum ecclesiasticum* schufen und zur Höhe führten, als Vorstellung vom Staat vorschwebte und als was sie ihn mit der Kirche bzw. die Kirche mit ihm konfrontierten. So hat denn das 2. Vatikan. Konzil noch einen zweiten Wandel vollzogen oder zum mindesten eingeleitet, den Listl nicht einbezieht und nach der Fassung seines Buchtitels auch nicht einbeziehen kann, nämlich sich nicht mehr in der überrkommenen Weise auf den „Staat“, wer oder was auch immer das heute sei, auszurichten, sondern auf die *Gesellschaft*.

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

Timpe, Nicolaus, Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum (Erfurter Theologische Studien, 36). Gr. 8° (XIV + 291 S.) Leipzig 1978, Benno-Verlag. – Die Kanonistik ist in vieler Hinsicht in eine Sackgasse geraten. Daran ist nicht zuletzt die Tatsache schuld, daß man seit Inkrafttreten des CIC diesen nur mehr ausgelegt hat, ohne sich viel um tiefere Fragen nach Sinn und Zweck des Kirchenrechts zu kümmern. Um so dankbarer nimmt man eine Arbeit in die Hand, welche sich gerade um die Grundlagen und Voraussetzungen der Kirchenrechtswissenschaft bemüht. T. erledigt sich dieser Aufgabe, indem er das Kirchenbild (besser: die Kirchenbilder) untersucht, von welchem die Kanonisten seit dem CIC bis zum Vaticanum Secundum ausgingen. Zunächst gibt er einen Überblick über die verschiedenen Kirchenrechtler, die sich mit der anstehenden Frage beschäftigt haben (16–69), dann beschreibt er die einzelnen Kirchenbilder (72–257), schließlich streift er kurz die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (260–283). Sieben Thesen, welche die Ergebnisse des Buches zusammenfassen, und ein Personenregister schließen die sorgfältige Arbeit ab. – In dem untersuchten Zeitraum „finden wir zwei klar voneinander abgehobene Kirchenbilder. Die weitaus überwiegende Anzahl der Kanonisten sieht die Kirche als von Jesus Christus gestiftete übernatürliche societas perfecta ... Eine beachtliche Minderheit besonders von spanischen und deutschen Kanonisten entdeckt die sakramentale Eigenart der Kirche neu“ (3). Die älteren Kanonisten betrachten die Kirche vorwiegend als eine „vollkommene Gesellschaft“, vergleichbar etwa dem Staat. Es sind dies die Verfasser des *Ius Publicum* (Ottaviani, Bender), die exegetische Schule (Conte a Coronata, Michiels), die historische Schule (Vermeersch, Wernz, Eichmann), die italienischen Laienkanonisten (Fedele, Ciprotti) und nicht zuletzt Cappello, Gasparri und Creusen, die ansonsten eine Leib-Christi-Theologie vertreten (283). Etwa seit den dreißig Jahren verliert die Lehre von der societas perfecta an Boden. Hagen, v. Kienitz, Panzram werben für ein organologisch-mystisches Verständnis der Kirche; Bertrams, Lesage und Stickler für ein sakramental-ekklesiologisches. Mörsdorf und seine Schule erkennen die Kirche als Volk Gottes; May, Useros Carretero und Heimerl als Ursakrament (284). T. ordnet diese zweite Gruppe – trotz aller unterschiedlichen Schattierungen – dem sakramentalen Kirchenbild zu.

Die beiden verschiedenen Kirchenbilder führen natürlich zu unterschiedlichen Folgerungen. Im *societas-perfecta*-Bild wird die Kirche als rechtliche, „in ihrer Ordnung unabhängige und höchste, dem Rechte nach vollkommene Gesellschaft von Ungleichen gefaßt“ (284). Im Vordergrund stehen die Gewalten der Gesetzgebung, der Gerichtsbarkeit und der Verwaltung. Sachhafte Kategorien prägen das Bild der Kirche und man sieht nicht mehr deutlich, wie sie sich vom Staat unterscheidet. Ganz mit Recht hatte einst R. Sohm gegen eine solche Sicht der Kirche protestiert (19–21). Versteht man dagegen die Kirche als Ursakrament, d. h. „als Zeichen und Werkzeug der Gnadenvermittlung, bei welcher Christus der hauptsächlich wirkende ist“ (284), dann kommt nicht nur die Heilige Schrift mit ihren Bildern (Leib Christi, Volk Gottes, Braut Christi) zu ihrem Recht, sondern man rückt auch die Einheit der Kirche mit Christus in den Vordergrund. „Die Kategorien der Instrumentalität, der Repräsentation und der Gegenwart dienen dazu, die geheimnisvolle Nähe des dreifaltigen Gottes in der Kirche und seine Wirksamkeit durch die Menschen auszusagen“ (284). – Ist der Verf. im Hauptteil seines Buches damit beschäftigt, die *verschiedenen* Kirchenbilder zu beschreiben, so geht es ihm doch letztlich darum, die Gegensätze auf eine einheitliche Wirklichkeit zurückzuführen. Dabei stützt er sich auf ein fast vergessenes Buch von R. Guardini: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten*. „Jedes Lebendige ist gegensätzlich gewachsen, es lebt in Gegensätzen“ (4). Das gilt auch von der Kirche. Sieht man aber die Gegensätzlichkeiten im Lichte Christi, dann werden sie zu komplementären Seiten der einen und selben Kirche. T. zitiert *Ecclesiam Suam*, wo Paul VI. sagt: „Wir müssen uns gewöhnen, in der Kirche Christus selbst zu sehen. Christus ist es nämlich, der in seiner Kirche lebt, der durch sie lehrt, leitet und heiligt; Christus ist es auch, der sich auf verschiedene Weise in seinen verschiedenen sozialen Gliedern offenbart“ (7).

Der Verf. hat an sein Buch außerordentlich viel Mühe und Sorgfalt verwandt. Die Angaben über die einzelnen Kanonisten – selbst dann, wenn sie bruchstückhaft bleiben – sind wertvoll. Die einzelnen Mosaiksteinchen werden mit Liebe für das Detail in die beiden großen Bilder der Kirche eingefügt. Gewünscht hätte man sich allerdings, daß der Autor bisweilen aus seiner Reserve herausgetreten wäre und uns etwas über sein eigenes Kirchenbild gesagt hätte. – Vielleicht wäre es besser gewesen, die Anmerkungen nicht durchzunumerieren (bis A. 1456), dann hätte man weniger häufig Buchstaben hinzuzufügen brauchen. Noch eine Kleinigkeit: Auf S. 149, A. 834 handelt es sich nicht um den Fachmann für Theologie und Kirchengeschichte des Ostens Wilhelm de Vries, sondern um den Philosophen Josef de Vries. R. Sebott, S. J.

*Atti del Colloquio Romanistico-Canonistico*, Febbraio 1978 („Utrumque Ius“ – *Collectio Pontificiae Universitatis Lateranensis*, n. 4). 8° (462 pp.) Roma 1979, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense. – Im Institutum Utriusque Iuris der Lateranuniversität fand vom 16. bis 18. 2. 1978 erstmals ein romanistisch-kanonistisches Kolloquium statt, das der Klärung einer Reihe grundlegender Forschungsprobleme des römischen und des kanonischen Rechts gewidmet war. Es gewann unter der Rücksicht auf Entstehung, Entfaltung und heutigen Stand des Kirchenrechts besondere Bedeutung. Der jetzt erschienene Bericht enthält als Dokumentationsband die Texte der Referate und der Diskussionsbeiträge. F. Biffi, Rektor des Lateranense, skizziert im Vorwort die Aufgabe dieser Zusammenkunft, an der sich über hundert Fachgelehrte beteiligten. O. Robleda, Ordinarius für römisches Recht an besagter Universität, führt in einer berichtenden Zusammenfassung sowohl ein in den Verlauf des dreitägigen Kolloquiums als auch in die Sachfragen der Vorträge. Diese sind programmatisch in drei Hauptgruppen aufgegliedert. Am Anfang stehen Themen allgemeiner bzw. grundlegender Art. Es folgen solche des Personenrechts. Den Abschluß bilden diejenigen des Straf- und Verfahrensrechts. Die einzelnen Themen wurden jeweils parallel laufend in zwei Vorträgen behandelt: zunächst aus der Sicht der Romanistik und im zweiten aus derjenigen der Kanonistik. Den übergreifenden Gesamtrahmen steckt G. Lombardi in seinem Eröffnungsvortrag ab: Das Werden der kirchlichen Rechtsordnung in der Gesellschaft des Römerreiches.

Charles Lefèbre gibt die grundlegende Orientierung zum ersten der drei großen Sachbereiche: Das römische Recht und die Normae Generales des CIC. Die in diesem Zusammenhang stehenden Einzelfragen seien kurz genannt: Gesetzesinterpretation (P. Frezza; E. Graziani); Aequitas (O. Robleda, P. Fedele); Gewohnheit (F. Gallo; M. Petroncelli). In der Einführung des zweiten Sachbereiches behandelt A. Gutierrez Personenrecht nach römischem und kanonischem Recht. Es folgen die Einzelfragen: Auctoritas, potestas, iurisdictio (F. Fabrini; B. Gangoiti); Fehlerhaftes im Rechtshandel (A. Burdese; J. M. Castaño); Eherecht (C. Castello; U. Navarrete). Für den dritten Sachbereich entwickelt I. Gordon Probleme zu Buch vier und fünf CIC. Die speziellen Themen hierzu: Actio - litis contestatio (G. Pugliese; J. Ochoa); Beweiserhebung, Urteilspruch und Berufungsverfahren (G. Provera; G. Zampetti); Schuldfrage im Strafvergehen (A. Biscardi; V. De Paolis). Zehn Interventionen, zu vorgängig behandelten Einzelfragen eingegeben, sind - wie schon erwähnt - ebenfalls im Wortlaut wiedergegeben. Nicht nur die Auswahl der Themen, sondern auch der zumeist unterschiedliche methodische Ansatz der Beiträge vermitteln manch neue Erkenntnis. Es fehlt also nicht an wertvollen Anregungen für die weitere Forschung. Hervorgehoben sei nur die Fragestellung nach der Begrifflichkeit von „Auctoritas-potestas-iurisdictio“ in römischem (F. Fabbrini) und im kanonischen Recht (B. Gangoiti). Das hier zunächst historisch-kritisch untersuchte positive Problem der Romanistik wird im nachfolgenden kanonistischen Vortrag unter Einschränkung der „romanizzazione“ und der „civilizzazione“ hingeführt - im Sinn der systematischen Theologie - zu einer „ecclesiologizzazione“ und „soteriologizzazione“ des Kirchenrechts. Doch nicht nur an dieser Stelle läßt die Dokumentation des ersten romanistisch-kanonistischen Kolloquiums einsichtig werden, was dem Rechtshistoriker im Bereich der historischen Antezedenzen in der Stunde aufgegeben ist, in welcher es der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo von Amts wegen um die konziliare Erneuerung des Kirchenrechts geht (ungeachtet mancher Stimmen, die kritisch bemerken, daß gerade dies nicht die Tendenz ihrer Unterkommissionen sei). - Aus dem Elenchus der Teilnehmer (am Schluß des Bandes) ergibt sich, daß diese zwar nicht exklusiv aber doch in geradezu überwältigender Mehrheit aus Rom und seinem italienischen Umland gekommen sind. Im Hinblick auf die Universalität des geltenden und des künftigen Kirchenrechts darf dem Wunsch Ausdruck verliehen werden - ein zweites Kolloquium dieser Art fand zu Ostern dieses Jahres wiederum in Rom statt und behandelte fünf Tage lang Fragen des Eherechts -, daß sich bei diesen Zusammenkünften über regionale Begrenzung hinaus stets weitere kompetente Fachgelehrte einfinden möchten.

F. O. Busch, S. J.

Gallagher, Clarence, Canon Law and Christian Community - The Role of Law in the Church According to the Summa Aurea of Cardinal Hostiensis (AnGr, vol. 208, Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio A, n. 8). 8<sup>o</sup> (242 S.) Rom 1978, Università Gregoriana Editrice. - Ein umfangreicher Auszug aus dem letzten Kapitel dieser 1970 der Gregoriana vorgelegten Doktoratsdissertation erschien bereits July/October 1971 im *Heythrop Journal*. Zum jetzt in fast unveränderter Fassung veröffentlichten Gesamtmanuskript bemerkt G. im Vorwort, es würde sich ein neuer Buchtext ergeben haben, hätte er bei der Drucklegung auch nur seine eigenen Verbesserungs- und Ergänzungswünsche berücksichtigen können. Doch, auch in der jetzigen Gestalt fehlt dem Buch nicht die sachliche Gewichtigkeit. Läßt man zunächst einmal die spezielle Thematik unberücksichtigt, ergibt sich schon, daß die Veröffentlichung einen übersichtlichen Einstieg in die „Summa Aurea super titulis Decretalium“ (1253) des Kardinals von Ostia, Heinrich von Segusia (ca. 1200-1271), freilegt. Der „monarcha utriusque iuris“ verfaßte diese maßgebende Dekretalensumme, als die juristische Einheit der Kirche voll zur Entfaltung gekommen war und die Autorität des Papsttums ihren Höhepunkt erreicht hatte. Noch mehr Interesse aber weckt die spezielle Fragestellung der Untersuchungen, nämlich die Auffassungen des Kardinals über die Rolle des kanonischen Rechts in der Gemeinschaft der Christen aufgrund der Summa Aurea. - Eingangs geht G. in seinen Darlegungen auf das Leben und die Leistung des mittelalterlichen Kanonisten ein, um dann den kirchenrechtlichen Hintergrund seines

Wirkens zu charakterisieren: die kanonische Gesetzgebung im 12. und 13. Jh. (juridische Renaissance; Decretum Gratiani; Dekretalen Gregors IX.), die Ansichten der Kanonistik über die Bedeutung des Rechts (Gratian; Dekretisten; Päpste), schließlich die Probleme der Rechtspraxis (anhand des Decretum Gratiani und des Liber Extra). Es folgt ein Kapitel über die Eigenart des Lehrsystems und die dem Hostiensis eigene juristische Denkweise. Außer anderem untersucht der Verf. dessen Argumentation (Gebrauch der Schrift, theologische Beweisführung, Moral) sowie dessen Auffassungen von Kirchenrecht und Theologie, vom Recht im allgemeinen. Am Anfang der Ausführungen über „Ordnung und Harmonie“ aufgrund der Prinzipien des kanonischen Rechts geht es um Rechtssicherheit, Treulosigkeit und Zwi- stigkeit. G. erwähnt im Zusammenhang mit den Fragen der Rechtsordnung und des geordneten Zusammenlebens („harmony“) die heute starken Bestrebungen, Kirchenrecht und Ekklesiologie in ihrer inneren Verbindung (S. 90) zu sehen. Im Rahmen von Ordnung und friedlichem Zusammenleben steht der Primat des Papstes. Dessen juristische Ordnungsfunktion stellt sich nach Hostiensis dar im Vor- rang der geistlichen Gewalt; im Unterschied von geistlicher und weltlicher Juris- diktion; im Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen. Die Fragen nach dem Primat von Gerechtigkeit und Billigkeit leiten diejenigen nach Rechtsschutz, Recht und Pflicht ein. Auf sie folgen solche über die Grenzen von Pflichten und Rechten (Verpflichtungen der Offizialen, des Bischofs und Domkapitels; Autoritätsgrenzen). Den Abschluß bildet der „Due Process of Law“ in der Summa Aurea. Es sei hier aus der Fülle unterschiedlicher Detailfragen nur hingewiesen auf die Führungs- und Abschreckungsfunktion des kanonischen Rechts, die einerseits in christlicher Le- bensweisung besteht und auf der anderen Seite Häresien zurückweist. – Ein Ver- zeichnis der ausgewerteten Quellenstellen sowie die bei Arbeiten dieser Art un- verzichtbaren Register wären vor allem dem mit der angelsächsischen Rechts- terminologie weniger Vertrauten von Nutzen gewesen. Mit ihrer Hilfe würde die Komplexität des Stoffes durchsichtiger gemacht werden können. Denn einmal um- faßt die Periode, in der Heinrich von Segusia seine Summe ausarbeitete, auch die Zeitspanne, in der er mit den Angelegenheiten Heinrichs III. in England befaßt war, zum andern entfaltete sich das insulare „Common Law“ während zahlreiche Mitglieder des englischen Klerus sich auf dem Kontinent dem Studium der Rechts- wissenschaften widmeten. G. weist in seinem Vorwort auf weitere wichtige For- schungsergebnisse hin, die nicht in die vorliegende Veröffentlichung eingearbeitet werden konnten. Er sollte nicht zögern, sie in geeigneter Form zur Darstellung zu bringen. F. O. Busch, S. J.

Manzanera, Miguel, Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez (Teología – Deusto 13). 8<sup>o</sup> (471 S.) Bilbao 1978, Universidad de Deusto. – Die umfangreiche Dissertation von Miguel Manzanera, die im ver- gangenen Jahr an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Frankfurt-St. Georgen angenommen wurde, ist unter doppelter Rücksicht von wissenschaftlichem Wert. Erstens leistet sie eine fundierte und systematische Darstellung der Gedanken und Positionen von Gustavo Gutiérrez, der mit Recht als einer der Hauptvertreter der „ungeschriebenen“ Theologie der Befreiung gelten kann und über den bisher nur wenige seriöse Arbeiten angefertigt wurden. Zweitens kann die kritische Aus- einandersetzung mit diesem Autor dazu beitragen, das Gespräch zwischen euro- päischer Theologie und lateinamerikanischer Befreiungstheologie dadurch aus der derzeitigen Situation zwischen Verketzerung und unreflektierter Anpassung her- auszuführen, daß die Dissertation ein besseres Verstehen jener Theologie ermöglicht, die uns räumlich und in ihren kulturellen und religiösen Antrieben vortheologi- scher Art fremd ist. Diesem doppelten Aspekt in der Zielsetzung entspricht die Gliederung des Buches: Die Beschränkung auf die beiden Schlüsselbegriffe „The- ologie“ und „Erlösung/Befreiung“ und die Trennung von analytischer Darstellung und kritischer Wertung. Der chronologischen Entwicklung und der Darstellung der geistigen Wurzeln des theologischen Denkens von Gutiérrez, wobei bisher unbe- kannte Veröffentlichungen herangezogen werden, folgt die ausführliche und be- legte Analyse der Begriffe „Erlösung/Befreiung“ und die für Gutiérrez eigenar- tige Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die Kap. 4 und 5 sind

der kritischen Bewertung vorbehalten. M. kommt zu dem Ergebnis, daß das Werk von Gutiérrez einen höchst wertvollen Beitrag zu jener ersten außereuropäischen Strömung theologischen Denkens darstellt, die sich Theologie der Befreiung nennt. Mit überzeugenden Argumenten bezeichnet er als Elemente der Erneuerung theologischen Reflektierens die Perspektive des Armen einerseits und die Hermeneutik der Praxis der Befreiung andererseits. Deutlicher als Gutiérrez selbst erarbeitet M. die epistemologische Unterscheidung der drei Bedeutungsebenen von Befreiung innerhalb des einzigen und komplexen Prozesses der Erlösung in Christus. Nur diese Unterscheidung kann eine übernatürliche und eschatologische Reduktion von Erlösung überwinden, ohne in eine einseitige politische Interpretation zu verfallen. Mit Recht fordert M., daß in das von Gutiérrez entworfene Schema korrektive Elemente eingeführt werden könnten und sollten. In diesem Zusammenhang wird einer der kritischen Punkte der Befreiungstheologie problematisiert: die Übernahme von Ergebnissen der Sozialwissenschaften. Besonders wichtig ist die Feststellung M.s, daß die Absicht von Gutiérrez nicht darin besteht, eine systematische Theologie zu entwerfen, sondern vielmehr darin, neue Perspektiven der theologischen Reflexion zu eröffnen, für die die konkreten Bedingungen des Lebens von Bedeutung sind. Daß eine solche Absicht eine Fülle kritischer Vorbehalte impliziert, erarbeitet M. am Schluß seines Buches. Die ausführliche Bibliographie, die nahezu vierzig Seiten umfaßt, stellt eine wichtige Ergänzung der systematischen Aussagen dar.

H. Zwiefelhofer, S. J.

Goss-Mayr, Hildegard (Hrsg.), Geschenk der Armen an die Reichen – Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika (Soziale Brennpunkte, Bd. 7). Gr. 8° (172 S.) Wien-München-Zürich 1979, Europaverlag. – Gewaltlosigkeit als ein dritter Weg zwischen Anpassung/Resignation und Gewalt. Grundlagen und Methoden der Gewaltlosigkeit hat Hildegard Goss-Mayr in ihrem 1976 erschienenen Buch „Der Mensch vor dem Unrecht“ beschrieben. Das vorliegende Buch will aufzeigen und dokumentieren, wie Gewaltlosigkeit – verstanden als Befreiungskampf für Gerechtigkeit und Frieden unter grundsätzlichem Verzicht auf Gewalt von Gruppen, Gemeinden und einer Reihe von Bischöfen – in der Lateinamerikanischen Kirche vertreten und gelebt wird. Neben Ausführungen von Bischöfen und Theologen (u. a. Helder Camara, Frago und Proano; Antoncich und Boff) finden sich einige Berichte über gewaltfreien Widerstand und gewaltfreie Aktionen in Brasilien, Chile, Bolivien und El Salvador (109–136), über die Zentren zur Verteidigung der Menschenrechte und die Entwicklung der gewaltfreien Bewegung in Lateinamerika. – Gewaltfreiheit ist gelebter Glaube, gelebte Nachfolge. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, daß Unrecht nicht wirksam und auf Dauer durch Gewalt überwunden werden kann, sondern nur durch eine Haltung und ein Verhalten, das auch im Gegner noch den Menschen sieht und achtet: Konfliktaustragung ohne Haß und Gewalt, mit der Bereitschaft zu erheblichen Opfern, u. U. auch zum Martyrium. In einem Teil der Beiträge wird betont: man hat es nicht nur mit einzelnen Konflikten und Mißbräuchen von Macht sondern mit institutionalisierter Gewalt und ungerechten Systemen zu tun, glaubt aber an die Möglichkeit ihrer – natürlich nicht kurzfristigen – Überwindung auf eine alternative Gesellschaft hin. Von der Kirche wird eine eindeutige Option für die Armen gefordert und die Bereitschaft selbst arm zu werden (Verzicht auf Macht, Besitz und Prestige). – Am Schluß des Buches (151–169) finden sich Überlegungen und Anregungen der Herausgeberin, wie in Europa eine Antwort auf jene Herausforderung, auf jenes „Geschenk der Armen“ aussehen könnte (alternativer Lebensstil, Basisinitiativen usw.). Das Buch will Zeugnis geben und Appell sein. Der vorschnelle Verweis auf das Utopische der Ausführungen würde ihm nicht gerecht.

H. - W. H a m m e s, S. J.