1. Exemplar Prof. Schr. L 63/1543
2. Exemplar

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Hermann Eising

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 16,—**

Nummer 1 **1963** **59. Jahrgang**

Neomodernismus? Von Adolf Kolping. Freiburg/Br.

Beyerlin: Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha (Deissler)

Leist: Moses — Sokrates — Jesus (Schedl)

Hermann: Kyrios und Pneuma (Prümm)

Merentites: Ὁ Ἰουδαῖος Λόγιος ΑΡΤΑΠΑΝΟΣ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ (Gregoriades)

von Balthasar: Die großen Ordensregeln (Frank)

Bühler: The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna (Herding)

Klapper: Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen, ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts (Brück)

Siewerth: Die Freiheit und das Gute (von Bredow)

Wenzel: Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus (Pritz)

Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode und Anderes (Wasmuth)

Kierkegaard: Briefe (Wasmuth)

Seckler: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin (Beumer)

Köster: Die Frau, die Christi Mutter war (Fries)

Maier: Revolution und Kirche (Böckenförde)

Läpple-Bauer: Christus — die Wahrheit (Dreißen)

Sacramentarium Bergomense. (Eizenhöfer)

Schreiber: Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur (Schröer)

Kleine Berichte

Stève: Auf den Wegen der Bibel (Eising)

Forschungen zur bayerischen und schwäbischen Geschichte (Sydow)

Theologische Bibliographie

Neomodernismus?

von Adolf Kolping, Freiburg/Br.

Zum 50. Todestage G. Tyrrells gibt Friedrich Heiler dessen Buch „Christianity at the Cross-roads“ [1] neu heraus. Außer einem Geleitwort des Herausgebers und einer Einleitung des Übersetzers über „George Tyrrells religiöse Entwicklung“ enthält das Buch, wie auf der Umschlagklappseite zu lesen ist, Tyrrells „geistiges Testament“, vollendet kurz vor seinem Tode. Das „Vorwort des Verfassers“ trägt als Datum den Peter- und Pauls-Tag, 29. Juni 1909. Beigegeben ist ein Namen- und Sachverzeichnis und ein Verzeichnis fremdsprachlicher Ausdrücke und Zitate, bei dem man aber teils Fragezeichen hinsichtlich der Richtigkeit der Formulierung machen kann (vgl. z. B. S. 189, wenn dort Apokalypse als Enthüllung, Offenbarung der endzeitlichen Ereignisse, „wie sie z. B. im Johannesevangelium vorliegt“, definiert wird). Der Name des Übersetzers ist nach dem Geleitwort Heilers (7) wohl ein Pseudonym; es handele sich um „die selbstlose Arbeit eines ungenannt bleiben wollenden römisch-katholischen Theologen“.

Das Buch Tyrrells, der „an die Möglichkeit einer Synthese zwischen dem Wahrheitsgehalt seiner Religion und dem Wahrheitsgehalt der modernen Wissenschaft (mit dem ganzen Engagement seines Herzens) glaubt“ (48), umfaßt zwei Teile. Der erste „Christentum und Katholizismus“ will zeigen, wie die religiöse Idee in Jesus (recht verstanden, d. h. nicht an den zeitgebundenen Ausdrucksformen dem Buchstaben nach hängen bleibend) ihre „höchste unwillkürliche Entwicklung“ (173) erreicht und die katholische Religion „die authentische Überlieferung (dieses) Christentums“ (154) darstellt. Der zweite Teil „Christentum und Religion“ handelt von dem Verhältnis, in dem das Christentum zu den anderen Religionen steht. Nicht alle Religionen zusammen bilden oder stellen dar die wahre Idee der Religion, d. h. der „Anpassung unserer Lebenshaltung an die überirdische Welt“ (173), sondern das Christentum ist „die höchste unwillkürliche Entwicklung der religiösen Idee“ (173); es ist deshalb „eher dazu fähig, sich den Forderungen der Religionswissenschaft gemäß zu entwickeln als irgendeine jener verengten Religionsformen, die nur ein Einzelelement des Katholizismus, und sei es auch das wertvollste, ausgebildet haben“ (184). Die Religionswissenschaft oder besser noch die von ihr in den Blick genommene „religiöse Idee“, wie Tyrrel sie versteht, ist „das einzige Kriterium und Korrektiv“ (76).

Ohne den reichen Inhalt dieser 186 Seiten referieren zu wollen – insbesondere übergehe ich, wie Tyrrell sich mit den bisherigen Auffassungen der Dogmenentwicklung auseinandersetzt –, sollen die Grundgedanken über die Offenbarung (die „religiöse Idee“), ihre höchste Entwicklungsstufe in dem Jesus des apokalyptischen Milieus und die authentische Überlieferung der religiösen Idee Jesu im Katholizismus dargestellt werden, um sie von dem Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche skizzenhaft abheben zu können.

Der Herausgeber, Friedrich Heiler, glaubt für dieses geistige Testament Tyrrells heute in der katholischen Welt eine bessere Aufnahme voraussagen zu können als unmittelbar nach Tyrrells Tod. Heute können sich gerecht urteilende Katholiken, so sagt er, „nicht mehr der Feststellung Söderbloms verschließen, daß der Modernismus in seinem Wesen ‚erzkatholisch‘ ist“ (8). Sicherlich werden im Zeitalter, wo sich die Erkenntnis von den genera litteraria und besonders von der apokalyptischen Struktur der christlichen Verkündigung Heimatrecht in der katholischen Theologie erworben hat, bestimmte Elemente der einstigen Modernisten anders beurteilt als zu Zeiten Tyrrells. Anderseits wer von der Anerkennung solcher einzelnen Elemente hört, ohne ihre Einordnung in das katholische Dogma zu kennen oder zu überschauen, mag aber auch von einer Gefahr des Neo-

[1] **Tyrrell**, George: **Das Christentum am Scheideweg.**. Eingeleitet u. übersetzt v. E. Erasmi. Zum 50. Todestag G. Tyrrells (15. Juli 1909) hrsg. v. Fr. Heiler, München/Basel: Ernst Reinhardt-Verlag 1959. 192 S.; Ln DM 13,—.

28. MRZ 1963
Gd 128. 4°

modernismus sprechen. Heiler selbst vermeint, mit der Herausgabe dieses letzten Werkes Tyrrells, der sicherlich einer der begabtesten Modernisten gewesen ist, den Bestrebungen auf dem Wege zur Una sancta einen erheblichen Dienst tun zu können.

Dies alles rechtfertigt, so dünkt mir, eine ausführlichere Behandlung des vorliegenden Buches. Wir müssen uns wieder einmal vergegenwärtigen, was der Modernismus war, den die Kirche einst – vielleicht, wie wir heute besser sehen, in nicht immer glücklichen Formulierungen – verurteilen mußte, sollte sie sich nicht selbst aufgeben und sich in den Strudel von Menschenmeinungen begeben. Die Verurteilung, die mit der päpstlichen, durch das Vaticanum I geklärten Autorität vollzogen wurde, war ein wichtiger Meilenstein auf dem Wege, daß in unseren Jahrzehnten die Kirche auch wieder „in den Seelen erwachen" konnte. Vielleicht übersieht man das zu leicht. Eine Geschichte der modernistischen Bestrebungen aus katholischer Feder wäre ein Desiderat, zu dem diese Besprechung des Tyrrellschen Buches aufmuntern möchte.

I.

Tyrrell geht aus von der religiösen Idee, wie er sie im Menschen als diesem angeboren versteht. Idee ist ihm ein konkreter Endzweck, der durch den Vorgang zielstrebiger Tätigkeit verwirklicht werden soll (75), also eine Art aristotelischer Entelechie. Die religiöse Idee „wird vom Menschen zunächst als ein unbestimmtes Bedürfnis erlebt, seine Tätigkeit dem All, von dem ihm nur ein kleiner Ausschnitt gegeben ist, anzupassen, mit einer unsichtbaren und geheimnisvollen Welt in Berührung zu kommen. Diese Idee ist die Seele der niedrigsten und der höchsten Formen der Religion" (75), kurz, „die Anpassung unserer Lebenshaltung an eine überirdische Welt" (173). „Der Transzendentalismus oder die Jenseitigkeit gehört, wenn auch in verschiedenen Graden, zur Idee der Religion als solcher" (76). Diese Anpassung geht in der Menschheit, in ihrer religiösen Aufwärtsentwicklung, vor bis zu dem, daß die überirdische Welt als das erfaßt wird, „was gerecht und vernünftig ist" (174), bis zum Eintritt der Sittlichkeit in die Religion. Aber Verselbständigung der Sittlichkeit, Loslösung von ihrem transzendentalen Grund, wäre Zerstörung der Religion, wenn z. B. „das Himmelreich (wie im liberalen Protestantismus) nur der ideale Ausdruck der sittlichen Höherentwicklung des Menschen auf Erden ist" (79). „Die Stammwurzel der geistigen Religion müssen wir in den Anfängen des moralischen Sinnes der Menschheit suchen". Der Mensch überträgt, ihrer ansichtig geworden, „die Eigentümlichkeiten der religiösen Verehrung auf jene höchste geistige Macht" (169). „Auf ihrer geistigen Stufe bedeutet Religion die Entwicklung des moralischen Sinnes und die Entfaltung aller seiner geistigen Anlagen — seiner sittlichen, verstandesmäßigen und gefühlsmäßigen Kräfte — sowie seines überindividuellen universalen Selbst" (169). „Die Religion beschäftigt sich also ... mit dem innigsten Leben der Menschenseele, mit ihrem Suchen nach dem Wahren, Guten und Schönen, nach Gott, der die Einheit von all diesem ist" (169 f). Die Sittlichkeit ersetzt nicht die Verehrung der überirdischen Welt, sondern wird nur Kern dieser Verehrung bis zu dem, daß Gott erkannt wird als „einer, der sich im Inneren als eine geheimnisvolle, überirdische Macht offenbart" (175), in der alles regierenden Sittlichkeit und Vernünftigkeit. „Am Ende des religiösen Prozesses erkennt (der Mensch) dieses innere Prinzip ausdrücklich als den göttlichen Geist, als die Bedingung und Grundlage seiner Persönlichkeit an". Ziel ist dem Menschen, „daß er sich selbst mit jenem innewohnenden Geist identifiziert, der jenseits über allem ist" (175).

Dieser aber ist für Tyrrell in Jesus Gestalt geworden. Jesus „war der Geist selbst in menschlicher Form. Er sprach, wie nur das Gewissen zu sprechen vermag" (177). „Die Christenheit sieht ... in ihm die Offenbarung Gottes, nicht den Übermittler von Ideen und Lehren. Gott selbst teilt vielmehr in Jesus sich, seinen Geist und sein persönliches Leben der Seele mit durch die sakramentale Gewalt des Evangeliums und der Kirche" (178). „Die menschliche Gestalt und Denkweise Jesu, die örtliche und zeitgeschichtliche Begrenzung seines Denkens und Erkennens, sie alle sind nur die sakramentalen Elemente, durch die uns sein göttlicher Geist vermittelt wurde. Er würde zu unserem Zeitalter anders gesprochen haben als damals, aber der Geist wäre derselbe geblieben"((178).

Das alles ist ganz mit den landläufigen Worten der kirchlichen Orthodoxie gesprochen. Doch muß man darauf achten, wie Tyrrell diese landläufige Ausdrucksweise versteht. Er sagt hierzu (137): „Wir finden in der orthodoxen und metaphysischen Formel von der Gottheit Christi höchstens einen negativen intellektuellen Wert, der mit einem positiven pragmatischen Wert verbunden ist. Der letztere besagt, daß wir uns zu Christus verhalten sollen wie zu einer Person, die gleichzeitig von einer vollkommenen menschlichen und einer vollkommenen göttlichen Natur besessen wird. Der erstgenannte (Wert) besteht darin, daß wir uns Christus nicht als zwei Personen denken sollen, die nur in moralischer Übereinstimmung sind, noch als eine menschliche Person mit außergewöhnlichen übernatürlichen Gaben, noch als eine göttliche Person unter einer menschlichen Scheingestalt, noch als Gottheit, die in einem menschlichen Körper die menschliche Seele ersetzt. Kurz, die Formel schließt jeden vorausgegangenen Versuch aus, die Beziehung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus positiv zu begreifen und das Gefühl und die Haltung des Christen zu ihm verstandesmäßig zu erklären". Für ihn sind die dogmatischen Aussagen lediglich negierend ansetzendes Regulativ unseres Denkens dem gegenüber, der unser religiöses Gefühl und Erleben, wie Tyrrell die Glaubenshaltung Christus gegenüber benennt, an sich gezogen hat. Den in der Christologie von der orthodoxen Theologie gebrauchten Personenbegriff nennt er irgendeine Unbekannte, „der wir keinen größeren positiven Inhalt geben können als einem algebraischen x) (138). Daß „die metaphysischen Denkformen ousia und hypostasis" (138) auf Grund der Analogielehre mehr besagen, als daß sie bloß ein negierend ansetzendes Regulativ unseres Denkens sind, würde Tyrrell ablehnen. Jedoch ihre Notwendigkeit in dem von ihm umgrenzten Rahmen erkennt er an.

Jesus selbst hat bekanntlich nicht in jenen metaphysischen Denkformen gesprochen; sie „lagen dem jüdischen Geiste fern" (138). Jesus hat gedacht und sich ausgesprochen in der örtlichen wie zeitgeschichtlichen Begrenzung, die ihm als Kind seiner Zeit gezogen war. Zur zeitgeschichtlichen Begrenzung gehören insbesondere die apokalyptischen Formen des religiösen Denkens Jesu und seiner Zeit: das Königreich des Himmels, der Menschensohn oder der Messias, die zeitliche Nähe des Weltendes (vgl. 130). Die neutestamentliche kritische Forschung hat uns die Geschichte des historischen Jesus im Rahmen jenes apokalyptischen Milieus, wenn auch „nur in verschwommenen Umrissen", herausgearbeitet (67—75). Leider vermochten die kirchlichen Gegner Tyrrells hierfür damals noch kein Verständnis aufzubringen. Das aber ist heute auch seitens der römischen Theologie anders (zu Heiler 7). „Die Hauptrolle in jener Geschichte (Jesu) spielen Jesu übernatürliche Glaubensüberzeugung und Intuitionen, die sich mit natürlichen Ursachen verketten. Sein messianisches Bewußtsein war das bewegende Moment all seiner Handlungen und Äußerungen. Wir kennen die Quelle dieses Bewußtseins nicht, vermutlich hat es seinen Ursprung in einer Art Vision oder Offenbarung. ... Seine Gottessohnschaft war das Geheimnis und Rätsel seines Lebens" (67).

Ohne auf die dem neutestamentlichen Befund nicht ganz entsprechende christologische Ausdrucksweise Tyrrells jetzt einzugehen — Jesus hat nie davon gesprochen, daß ihm eine Offenbarung zuteilgeworden sei! — wollen wir uns damit beschäftigen, „daß (und wie nach Tyrrell) die apokalyptischen Bestandteile des Christentums wesentlich und nicht nebensächlich, die moralischen hingegen untergeordnet und zweitrangig sind" (90). Die apokalyptischen Bestandteile sind, wie Tyrrell gegenüber dem liberalen Protestantismus, von dem er sich sehr unterschieden wissen will, immer wieder betont, nicht nur Symbole des Sittlichen, unserer „Pflichten gegenüber dem Nächsten", wie er das Sittliche in unserer Welt umschreibt (94). Sie sind Symbole „der transzendenten Welt und der diesseitigen in ihrer Beziehung" zu jener (94). „Jesus ist nicht gekommen, um eine neue Diesseitsethik zu offenbaren, sondern die baldige Ankunft einer neuen Weltordnung, in der alle Ethik überflüssig sein werde", eine Weltordnung, in der es keinen Widerstreit zwischen Gut und Böse mehr gibt, da Gott alles in allem sein werde. „Die Moral Jesu war für dieses, nicht für das andere Leben ... Sie bringt uns nur die höchsten Forderungen eines geläuterten Menschenherzens und Gewissens zum Bewußtsein" (69). Sie war nicht einmal von Jesus geschaffen, wohl „aber von ihm ausgebildet und dank der ganzen Stoßkraft seiner Begeisterung durchgesetzt ... tatsächlich die einzig faßbare Frucht des Evangeliums" (74).

Welche Stelle nehmen nun die apokalyptischen Bestandteile in der „Idee Jesu ein, obwohl er sie nicht gebraucht hätte, wäre er in unserer Zeit aufgetreten (178, siehe vorhin)? Der katholischen Kirche wirft Tyrrell vor, nicht daß sie „die religiöse Idee ihres Stifters ... sogar in ihrer (apokalyptischen) Ausdrucksform getreu bewahrt hat, (sondern daß sie) die Unterscheidung zwischen dem buchstäblichen

Sinn und dem Symbolwert . . . nicht kennt" (151). Es ist Tyrrell tiefste Überzeugung, die uns schon vorhin bei seiner Wertung der „metaphysischen Denkformen" begegnete: „Das Transzendente läßt sich niemals im eigentlichen Sinne zum Ausdruck bringen" (95). Deshalb kann die Darstellung, die die Religion von der transzendenten Welt und ihrer Beziehung zur unseren gibt, „niemals mehr als symbolisch sein" (94).

Dennoch kennt auch Tyrrell ein gewisses Band zwischen unserer Welt und der Transzendenz. Das Transzendente ist für Tyrrell nicht absolut unerkennbar, „als besäßen wir überhaupt keine Vergleichsmöglichkeit. Zu einer solchen Welt in Beziehung zu treten, könnten wir gar kein Bedürfnis haben. Sie könnte uns nicht berühren noch wir sie. Sie wäre für uns einfach nicht da. Aber welch winzigen Bruchteil an Erfahrung die Menschheit auch immer besitzt, er kann doch niemals mehr sein als ein Symbol der Totalität möglicher Erfahrung, die jenseits liegt" (94, vgl. auch 99). Für Augustin ist die Erfahrung der Wahrheit, für den Thomismus (pars pro toto!) die wirkursächliche Abhängigkeit unserer Welt von dem ens actualissimum, das selbst ens a se ist, die Grundlage von Aussagen über die transzendente Welt. Für Tyrrell, der religionspsychologisch (er ist englischer Empiriker!), nicht religionsphilosophisch (metaphysisch) ansetzt, bildet die Grundlage „das Bewußtsein, daß allem Relativen ein Absolutes, allem Endlichen ein Unendliches, dem Vergänglichen ein Unvergängliches, dem Möglichen ein Wirkliches, der Unruhe eine Ruhe zugrundeliegt . . . Was wir erfahren . . ., ist eine Macht, die zur Gerechtigkeit führt, d. h., die uns einem universellen, überindividuellen und übersozialen Endziel unterwirft, das wir nicht begrifflich klar erfassen und uns nur in Bildern und Symbolen, sei es unwillkürlich oder durch angestrengte Denktätigkeit, näherbringen können" (98). Die „angestrengte Denktätigkeit" etwa des scholastischen Thomismus sucht dann diese menschliche Erfahrung des religiösen Ordo hominis ad Deum auf ihre ontischen Grundlagen zurückzuführen. Tyrrell, der einst begeisterter Thomist war (vgl. S. 14 f), würde hierzu sagen: „Die Religion, die wir ‚beweisen', ist nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Form und Ausdeutung der religiösen Erfahrung — nicht das Göttliche, sondern irgendein besonderes Bild, Symbol oder ein Begriff des Göttlichen" (98).

Tyrrell drängt nämlich stets „auf eine Unterscheidung von Offenbarung und religiöser Erfahrung auf der einen und theologischer Reflexion auf der anderen Seite" (Fr. Heiler S. 8). „Das Göttliche ist keine tote und passive Umgebung, sondern ein lebendig-wirkendes und vereinendes Umfangendes" (99); man wird an K. Jaspers erinnert. „Daß wir unsere Relativität, Begrenztheit und Vergänglichkeit schmerzlich fühlen können, deutet auf ein Unterbewußtsein von einem Absoluten, Unendlichen und Unveränderlichen hin" (98). „In dieser Weise kann uns Gott in Erfahrungen offenbart werden, geradeso wie unsere Mitmenschen uns offenbart werden. . . . Ich finde meinen Mitmenschen nicht in meiner Erfahrung, sondern durch meine Erfahrung mittels eines Aktes unwillkürlicher Deutung" (99). Wir hören Anklänge moderner personalistischer Überlegungen. Während aber die Vorstellung von meinem Mitmenschen nicht ein reines Symbol ist, weil „ich einen zureichenden Maßstab von ihm in mir selber trage, läßt sich Gottes Wesen nicht eigentlich in den Begriffen meines eigenen Wesens ausdrücken". Indem ich die zunächst ganz menschliche Gottesvorstellung, mit der ich naturgemäß in meinem Erfahren und Nachdenken über den transzendenten Gott beginne, immer mehr entmenschliche, auch über die Idee eines unendlichen menschlichen Geistes hinaus, „so bleibt irgend ein Absolutes, Beziehungsloses und schlechthin Anderes übrig, das für uns nicht existiert. Wir vermögen unser Leben nicht auf etwas einzustellen, das uns nicht berührt oder uns nicht umgibt. Nur insoweit das Absolute (in der Erfahrung der innerweltlichen „Relativität, Begrenztheit und Vergänglichkeit") immanent ist und in den Weltprozeß eingeht, kann die Religion einen Gegenstand haben" (99).

Wir erinnern uns eines Wortes von Sertillanges in seinem berühmten Werk über den hl. Thomas, daß unsere Begriffe von Gott ihn nicht sosehr in dem definieren, was er in sich ist, als in dem, worin die Kreatur von ihm abhängig ist. Wir vergessen ja zu leicht, daß all unsere Aussagen von Gott nur analog sind und bei aller Ähnlichkeit zwischen Gott und dem Geschöpflichen dennoch, wie das Lateranense IV. sagt, größer die Unähnlichkeit ist. Tyrrell will kein Agnostizist sein, „da Symbole doch darstellenden Wert haben", auch kein reiner Pragmatist, „da der Grad ihrer praktischen Verwendbarkeit genau dem ihrer Übereinstimmung mit der Wirklichkeit entspricht" (96). Er geht, wie gesagt, religionspsychologisch von dem erlebten Ordo hominis ad Deum aus, nimmt den als eine Erfahrungsgegebenheit, von der er in kühnem Optimismus sagt, „daß die Religion, das tiefste und universalste Bedürfnis der menschlichen Natur, am Leben bleiben wird" (46). Diese Gegebenheit suchen die Menschen ihrem jeweiligen Wissensstand und Weltverständnis entsprechend in ihnen verständliche Kategorien („Symbole") zu fassen, von denen Tyrrell sicher ist, daß alle diese konkreten Ausdrucksformen der religiösen Idee „vergehen müssen" (46). Dennoch ist er der Meinung, daß sie irgendwie die Wirklichkeit darstellen, mit ihr mehr oder weniger übereinstimmen, d. h. nicht mit dem transzendenten Gott selbst, aber mit ihm soweit, als er in die Immanenz unserer Weltwirklichkeit mittels jenes Bewußtseins eingeht, „daß allem Relativen ein Absolutes . . . zugrundeliegt" (98).

Tyrrell bleibt bei dem stehen, was er als Religionspsychologe im Menschen vorfindet, ohne nun auch als Philosoph der ontischen Grundlage für jenes Bewußtsein nachzugehen, für das allem Relativen ein Absolutes entspricht. Sicherlich werden ihm nicht alle folgen in dieser selbstverständlichen Anerkennung, daß allem Relativen ein Absolutes entspricht. Sie werden jenes Bewußtsein als Residuum aus Kindheitstagen der Menschen erklären und es wegdeklarieren. Dieses Bewußtsein müßte also schon denkerisch fundamentiert werden. Tyrrell lebt jedoch so aus seiner Begabung für das Religiöse, getragen von der in seiner Zeit noch relativ allgemeinen Anerkennung der Religion, daß er die Notwendigkeit einer ontischen Sicherung jenes psychologischen Bewußtseins gering achten konnte. Vielleicht war auch niemand in seiner Umgebung — und das gilt, es müßte einmal genauer untersucht werden, gerade auch für seine kirchlichen Gegner — der in der Lage gewesen wäre, einerseits seine richtigen Beobachtungen anzuerkennen, anderseits dann aber sie in das von ihm so bekämpfte Weltbild der Theologie einzuordnen.

Auch die Katholische Kirche oder, wie er bezeichnend synonym hierfür sagt, den Katholizismus sieht Tyrrell, ungeachtet der Inbrunst, mit der er bis zuletzt an der Kirche seiner Konversion festgehalten hat, religionspsychologisch und wegen der Exklusivität dieser Blickrichtung naturalistisch. Für ihn, dem schon „das Wort katholisch Musik für seine Ohren" war, „ist der Katholizismus mit all seinen Beimischungen und Entstellungen das einzig authentische Christentum" (46). Dieser Anspruch erscheint ihm „unbestreitbar" (154), weil die katholische Kirche „nicht nur die religiöse Idee ihres Stifters in ihrem Wesen, sondern sogar in ihrer Ausdrucksform getreu bewahrt hat" (151). Tyrrell will ja keineswegs diese Ausdrucksformen abtun, die, recht verstanden, so geeignet sind, die religiöse Idee Jesu den Menschen als lebendige Norm vor Augen zu halten, und die sie in diesseitigen Vorstellungsformen — anders können wir es ja nicht — zu realisieren ermöglichen. So stellt der Katholizismus „eine Weiterentwicklung seiner Gesamtidee und nicht bloß bestimmter Bestandteile derselben" dar (172). Das Luthertum z. B. ist keine Weiterentwicklung, sondern nur eine Entwicklung bestimmter Bestandteile des Katholizismus. Durch getrennte Entwicklung der übernommenen Merkmale wurde dort ein vollständig abgeschlossener und abgerundeter Organismus geschaffen, so daß eine Wiedervereinigung oder Wiedereinfügung unmöglich wurde (172). Katholizität ist für Tyrrell soviel wie „objektive und wissenschaftliche Allgemeingültigkeit" (166). Er erhofft „eine verhältnismäßig universale und dauernde Religion auf der Erkenntnis jener Gesetze und Gleichförmigkeiten . . . wie sie durch die vergleichende Religionswissenschaft und durch die Religionspsychologie aufgedeckt worden sind" (161).

II

Beherrschend bei Tyrrell ist die fehlende Unterscheidung der Sphäre des Natürlichen und Übernatürlichen. An ihrer Stelle herrscht ein theistischer oder religiöser Naturalismus. Keinesfalls wird aber die Existenz des überweltlichen Gottes oder einer überirdischen Transzendenz geleugnet. Am ehesten wird noch eine Tendenz spürbar, die Transzendenz nicht in einer wesenhaften Andersartigkeit gründen zu lassen, sondern sie lediglich gnosiologisch als das große Unbekannte an der Wirklichkeit zu bestimmen, von der wir eben nur einen kleinen Ausschnitt erkennen können. Wir stehen vor einem Versuch, der aus dem, was uns natürlich erkennbar ist, oder aus irgendwie natürlich zugänglichen Elementen (etwa aus dem erfahrbaren „Gefühl" der Abhängigkeit des uns zugänglichen Relativen von dem Absoluten) das religiöse Leben begründen will, das in seiner Unterschiedenheit von allen anderen menschlichen Lebensäußerungen gesehen und bewußt herausgearbeitet wird.

Das Christentum, insbesondere das katholische Christentum stellt die Spitze der Entwicklung der „religiösen Idee" dar, der „Anpassung unserer Lebenshaltung an eine überirdische Welt" (173). Deshalb bleibt Tyrrell in der Kirche, zu der er einst konvertiert ist. Auf der Ebene des religiösen Naturalismus erhalten alle gewohnten theologischen Ausdrücke wie Gott, Offenbarung, Glaube Sakramente, Kirche ihren spezifisch modernistischen Inhalt. In dieser Umwertung aller offenbarungstheologischen Begriffe wurde der historische Modernismus omnium haeresum summa (Pius X.). Er beschreibt die geschöpfliche Abhängigkeit, das esse ab alio, wie es erlebt wird, aber er denkt diesen seinen Grundansatz nicht auf die ontischen Grundlagen hin durch. Er bleibt bei dem Reflex stehen, den eine vorwissenschaftliche („unmittelbare") Erfahrung (dem Relativen ein Absolutes entsprechen zu lassen) im menschlichen Gemüt, insbesondere dem ausgesprochen religiös veranlagten – und dieserart war Tyrrell – erfährt. Glaube ist dann dieses „Erfühlen" der religiösen Abhängigkeit.

Keinesfalls ist der Glaube für Tyrrell Autoritätsglaube, Glaube einem Kerygma gegenüber. „Der Offenbarungsinhalt ist nicht eine lehrhafte Darstellung (statement), sondern eine ‚Idee' – verkörpert in gewissen Lehrsätzen und Einrichtungen ... Diese Verkörperung ist entwicklungsfähig; aber die sie beseelende ‚Idee' selbst bleibt stets dieselbe in aller Mannigfaltigkeit und in allem Fortschritt ihrer Erscheinungsformen und Verkörperungen" (61). Wie bei R. Bultmann und K. Jaspers (in dessen Chiffren-Auffassung der Offenbarungsaussagen) werden alle inhaltlichen Aussagen des Christentums möglichst auf die Seite der Form gestellt, der Einkleidung, der Verkörperung. Dadurch, daß die Offenbarung sich in der menschlichen Phase des mythischen Welterlebens aussprach (vgl. meine „Einführung in die Kath. Theologie, § 3), ergibt sich ja bekanntlich die große Schwierigkeit, was nun in den affirmativ ausgesprochenen Sentenzen inhaltlich gesagt sein soll. Man lese die Schilderung Pauli 1 Kor 15, 51–52; Thess 4, 15–17! Tyrrell sagt, daß man nur dann durchkäme, wenn man „den Grundsatz des Symbolismus unbedingt gelten" lasse (95). Für ihn gibt es nicht einen Teil, der buchstäblich, den anderen Teil, der symbolisch zu verstehen sei; alles ist symbolisch zu nehmen; der Grundsatz des Symbolismus gilt unbedingt, d. h. in allen inhaltlichen Aussagen. „Es ist die Aufgabe jedes Zeitalters, den apokalyptischen Symbolismus in die Ausdrucksformen des eigenen Symbolismus zu übertragen" (96).

Die katholische Theologie hat aber darüber eine andere Konzeption. Sie geht von der Glaubensüberzeugung aus, daß die Offenbarung uns nicht bloß ein richtiges Verhältnis zu dem in sich völlig unerkennbaren Transzendenten erschließt (so Tyrrell), auch nicht bloß (so Bultmann) uns dazu einen besonderen Imperativ, der Vertrauen weckt, verkündet (ein Kerygma, das Kerygma). Die Offenbarung erschließt uns, freilich in analogen Konzepten, die mit den Zeiten in gewisser Hinsicht eine Auswechselung gegen bessere, späteren Generationen verständlichere Konzepte erfahren können und oft auch müssen, die Welt der übernatürlichen Realitäten. Credibile non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem, sagt Thomas S th II–II, 1, 2 ad 2. Derselbe Gottesgeist hat einst durch das intrumentale Medium der Offenbarungsmittler jene übernatürlichen Realitäten (etwa der Inkarnation, der Erbsünde, der besonderen Begnadigung Mariens usw.) der Kirche geoffenbart, sie damit zugleich zusammenführend. Er benutzt nun diese Kirche in dem vielfältig gestuften Organismus ihres Lehrens und Glaubens, um durch das Medium der Offenbarungsaussagen hindurch, die ihr Ziel nicht etwa bloß in dem Wortsinn, sondern in der damit gemeinten übernatürlichen Realität haben, der Kirche mehr und mehr den Sinn und das Wesen der geoffenbarten übernatürlichen Realitäten zu erschließen. Wenn man schon mal sagen hört, das sei ein circulus vitiosus, wenn die Kirche die sie begründenden Offenbarungsaussagen durch ihr Leben des Lehrens und Glaubens selbst erklärt, dann bedenkt man nicht, daß die Kirche nur Instrument, daß der Gottesgeist aber, der einst offenbart hat, nun als bewahrender, interpretierender, entfaltender die eigentliche causa principalis ist.

Für Tyrrell hat die Kirche nur Bedeutung, als sie die wahre religiöse „Idee" Jesu, wie Tyrrell sie versteht, widerspiegelt. Sie könnte übrigens diese Aufgabe nach ihm auch verfehlen. In der Kirche, ihrer sichtbaren und organisatorischen Gestalt nach, sieht er nur Machtstreben und Unverständnis. Es gelingt ihm nicht, ohne daß er menschliche Unzulänglichkeit übersehen oder aus der Welt wegdisputieren müßte, in ihr als dem gestuften Organismus der kirchlichen Lehrverkündigung Gottes instrumentale Sachwalterin zu sehen (154 f!). Aber die Versuche moderner kath. Theologie, den apokalyptischen Symbolismus und so vieles, was in mythischer Aussageform in der Bibel steht, in unsere Sprache und Vorstellungswelt zu übersetzen, folgen hingegen der eben kurz skizzierten Konzeption der katholischen Theologie; sie suchen ihre Ergebnisse in sie einzuordnen. In der Weise, die Zeitbedingtheit der biblischen Konzepte besser verstehen zu können, mögen diese Versuche mit Tyrrell und Bultmann und wie sie alle heißen mögen, die sich in derselben Richtung bemühen, ein Stück gleichen Weges zu gehen. In diesem Sinne mag Fr. Heiler Recht haben, wenn er Tyrrell eine bessere Aufnahme in der heutigen Theologie in Aussicht stellt. Aber, nachdem einmal in unserem Jahrhundert die Kirche „erwacht ist in den Seelen", wird die katholische Theologie noch schärfer als früher ihren Unterschied zum Tyrrellschen Modernismus sehen. Wo man über den Antimodernisteneid um seiner zeitbedingten Formulierungen willen gering denkt, sollte man das nicht vergessen. Jedenfalls läßt sich mit einem Neo-Modernismus nicht der Una sancta der Weg bereiten, wie auch jene katholischen Versuche nur zu Unrecht eine solche Etikettierung verdienten.

Beyerlin, Walter: **Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha** (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 72 N. F. 54). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1959. 103 S.; DM 10,80.

Der Verfasser greift mit seiner Dissertation in die in den letzten Jahrzehnten exegetisch bedeutsam gewordene Diskussion um die Beziehungen zwischen Prophetentum und Kult ein. Er kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Eine Untersuchung des Terminus „Israel" beim Propheten Micha erweist diesen Namen als „Bezeichnung und Inbegriff der sakralen israelitischen Amphiktyonie", den der Prophet „durch nichts anderes übermittelt bekommen hat als durch den Kult des amphiktyonischen Zentralheiligtums in Jerusalem" (S. 27). Dementsprechend begegnen wir bei Micha auch den tragenden Überlieferungen des amphiktyonischen Bundesvolkes: 1. der Tradition vom Sinaibund mit dem Theophaniethema und der Überlieferung des Amphiktyonenrechts, 2. der Tradition vom Auszug und der Landnahme, 3. der Tradition vom Davidsbund. Dabei erweisen sich diese Bezüge als durch den Jerusalemer Tempelkult dem Propheten vermittelt, wo sie zu einer organischen Einheit zusammengewachsen waren. Daraus ergibt sich der Schluß, daß „die prophetische Verkündigung Michas verschiedentlich ganz offensichtlich den Kult voraussetzt" und „die Traditionen, auf

die sie sich bezieht, im Kult rezitiert und aktualisiert worden sein müssen" (89). Trotz des engen Zusammenhangs des michanischen Kerygmas mit dem Tempelkult ist der Prophet aber kein beamteter Kultprophet. Er ist auch nicht als reaktionärer Anhänger der Tradition zu werten, sondern „ist bevollmächtigter Bote des in der Gegenwart neu handelnden alten Gottes Israels" (92). Als solcher lehnt er das kultische Opfer sogar ab, um auf den Kult zu verweisen, „in dem die großen amphiktyonischen Überlieferungen aktiviert werden".

Wohltuend berühren bei dieser relativ begrenzten, aber gründlichen Untersuchung der klare Stil und vorab das sichtliche Streben nach jener ausgewogenen Interpretation der Tatbestände, die man in der Diskussion um den Kult Israels sonst so oft vermissen muß. In der für seine Arbeit nicht unwichtigen Frage nach der Authentizität der verwendeten Texte folgt B. dem neueren, wieder mehr konservativen Trend, der im ganzen richtig sein wird, im einzelnen allerdings immer gründlicher Prüfung bedarf. Beim Buche Micha ist das letzte Wort über die Verfasserschaft von Kap. 4–7 noch lange nicht gesprochen, doch scheint sie für die aus diesem Teil von B. benützten Texte meistens plausibel. Größere Fragezeichen wären anzubringen bei der Auswertung der Psalmen. Ob die zeitliche und kultische Ansetzung, wie sie Beyerlins Lehrer, Prof. A. Weiser vornimmt, so ohne weiteres übernommen werden kann, muß eine genauere Analyse der uns überkommenen Psalmen öfter bezweifeln. Man kann aber im ganzen Beyerlins Untersuchungsergebnis als eine Hypothese bezeichnen, welche die im Michabuch gegebenen Tatbestände gut, wenn auch nicht stringent erklärt. Wenn er im Vorfeld seiner Arbeit Exodus- und Sinaitradition als ursprünglich verknüpft ansieht (65 ff), wird man ihm auch von Ex 24 (nicht herangezogen!) her beipflichten müssen. Daß er bei aller Nähe zu den gängigen Kultthesen der Versuchung der modisch gewordenen „Verkultung" des israelitischen Prophetentums aus wissenschaftlicher Objektivität widerstand, muß man dankbar vermerken und anerkennen. Die Tatsache, daß ein Forscher wie Roland de Vaux hinter die ganze Hypothese vom Kultprophetentum ein Fragezeichen zu setzen wagt (Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II, Herder, Freiburg 1962, S. 222 ff) kann ein Beleg mehr dafür sein, daß in diesem Forschungsbereich endlich wieder Maßhalten angezeigt und ehrenvoll ist.

Freiburg i. Br. A. Deissler

Leist, Fritz: **Moses — Sokrates — Jesus.** Um die Begegnung mit der biblischen und antiken Welt. Frankfurt/Main: Josef Knecht, Carolusdruckerei 1959. 448 S.; Ln DM 17,80.

Der eigene Standort wird erst in der Abgrenzung gegen die Umwelt näher erkannt. Dies gilt auch von den drei Männern, deren Eigenart hier eingehender untersucht wird. Die biblische Welt ist schon zweigestaltig, Alten und Neuen Bunds; beider Begegnung mit der antiken, hellenistischen Welt ließ ihre Eigenheit, aber auch ihre Andersartigkeit in neues Licht treten. Vf. sucht diese Begegnung nicht in abstrakten Vergleichen sondern an den drei, für ihre Bereiche markantesten Persönlichkeiten darzustellen, deren Schicksal, obwohl sie durch Jahrhunderte getrennt sind, in den Hauptlinien übereinzustimmen scheint: Das Schicksal dreier gescheiterter Zeugen Gottes (37). Der Vf. möchte die drei nicht nebeneinander stellen, er möchte sie sehen, wie sie sich von sich her zeigen. Aber dennoch: gerade in Leben und Sterben des Sokrates kann der Blick geschärft werden für den unvergleichlich anderen – für Jesus. Forschen führt zur Schwelle der Welt der Griechen. Ob aber dem Blick aufleuchtet, wie Sokrates zu einem „Weg" auf Jesus hin werden kann, das ist nicht mehr Ergebnis der Forschung. Die Antwort darauf kommt einem Bekenntnis gleich. In dieser Art, gleichsam mit flammender, begeisterter Feder sind die drei Gestalten gezeichnet.

Die zeitliche Einordnung des Moses auf 1400 v. Chr. kann wohl als abgetan betrachtet werden (57). Vf. will ja nicht primär Geschichtskritiker sein, er nimmt das Material vielmehr auf und sucht das Gestalthafte darzustellen. Hierin liegt auch m. E. der Wert des Moseskapitels. Fast möchte man mit Michelangelo sagen: „Jetzt rede". Derart dynamisch ist Moses' Gestalt entworfen. Doch die scharfe Gegenüberstellung: hier biblisches Geschichtsdenken, dort griechisch-abendländisches-systematisches Denken scheint mir zu forciert zu sein (101). Heute sieht man doch mehr die Gemeinsamkeit des gesamten Mittelmeerraumes, dies auch im denkerischen Ansatz. – Das gleiche wäre positiv und negativ von der Darstellung des Sokrates zu sagen. Wahrhaft erschütternd wirkt sein Schicksal in der dichten Darstellung Leists. Ohne daß man es will, wird es durchscheinend auf Christus hin. – Die Gestalt Christi in den Griff zu bekommen, haben schon viele versucht. Leists Eigenart besteht darin, daß er jeweils an den Rand des Mysteriums heranführt und in die Entscheidung stellt. „Glaubend werden wir inne, daß der höchste Akt unseres glaubenden Denkens darin besteht, sich liebend hinzugeben in die Anbetung vor diesem wahrhaft furchtbaren und doch so beseligenden Mysterium" (430).

Mag auch der Gegensatz zwischen biblischer und griechischer Welt teilweise überhöht und einige historische Ansätze überholt sein, der Weg des Verfassers, an die geschichtlichen Persönlichkeiten heranzukommen, behält trotzdem seine Berechtigung; denn eine verdichtende und gestaltende Darstellung kann geistige Realitäten in Sicht bekommen, die der reinen beschreibenden Geschichtsforschung nicht faßbar werden.

Mautern/Steiermark. Claus Schedl.

Hermann, Ingo: **Kyrios und Pneuma.** Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (Studien zum Alten und Neuen Testament, Bd II). München: Kösel-Verlag 1961. 152 S.; Ln DM 19,80.

Die Geisttexte gehören zu den exegetisch umstrittensten Stücken beider Testamente. Kein Wunder, daß die Deutungen einen Zick-Zack-Kurs aufweisen. Es hängt alles ab von der angewendeten Methode, wie Ingo Hermann in seiner Münchener Dissertation ‚Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe' (München 1961) ganz richtig feststellt.

Schicken wir voraus: Die Arbeit bietet in ihrem ersten Teil die ausführliche Begründung einer neuen Auslegung von 2 Kor 3, 17, die um den Versuch einer Einbeziehung von fünf weiteren Pneuma-Texten (bzw. Textgruppen) in das vermeintlich erzielte Ergebnis erweitert ist. Sie unternimmt in einem 2. Hauptteil den Nachweis, die behauptete paulinische Grundanschauung, derzufolge die Verknüpfungen von Kyrios und Pneuma im Sinne dynamischer Präsenz (des Kyrios als Pneuma; vgl. 140) zu verstehen seien, finde sich in allen zentralen Theologumena der paulinischen Verkündigung. Dieser Teil untersucht demnach wichtige Pneumatexte aus 1 Kor 12 (unter dem Gesamtstichwort: Die Auferbauung der Gemeinde), womit ein weiteres Kapitel (Kap 8: Die Einheit der Kirche begründet durch den Kyrios, verwirklicht durch die Agape) eng zusammenhängt. Sodann werden die Texte überprüft, die das Pneuma mit Glaubensverkündigung und Heidenberufung in Verbindung bringen (Kap. 9: der Weg zur gläubigen Existenz 1 Thess 1, 5; 2 Thess 2, 13; Gal 3, 2 und 3, 5; ferner Röm 15, 18—19 und ähnliche semeia-Texte; dazu eine Auseinandersetzung mit Cullmann: Christus durch sein Pneuma Herr der apostolischen Überlieferung). Das 10. Kap. sucht die aufgestellte Identitätsthese an den Freiheitsaussagen des Apostels, das 11. Kap. an seiner Botschaft von der Auferstehung Christi und der Gläubigen zu bewahrheiten. Es folgen in einem Schlußabschnitt unter dem Titel „Die theologische Konzeption" nach einer Auseinandersetzung mit den Versuchen, das Pneuma Pauli vom Hellenismus her zu erklären, zunächst noch ein sehr gedrängter Überblick über alttestamentliche ruach-Jahwe-Stellen, worin „jeder Versuch zur Verselbständigung des Geistes" (gemeint sind die in den späteren Büchern des AT bemerkbaren Ansätze zu einer Art von Hypostasierung) als „ein Abgleiten" bezeichnet wird, dann die Anwendung des Identifikationsverfahrens auf die vier Stellen, für die H. Bertrams in seinem Buch über das

Wesen des Geistes die Verwendung von πνεῦμα als personale Bezeichnung des Hl. Geistes eingeräumt hatte. Es sind das 1.) der zum Mysterienlogos von 1 Kor 2 gehörige Vers 2,10, 2.) die Begründung der Würde der Kirche als Tempel Gottes in 1 Kor 3, 16 aus der Einwohnung des Pneuma, 3.) die Konnumeration von Pneuma mit Gott und dem Kyrios in 1 Kor 12, 4—11 als Bewirker der Charismen, und endlich 4.) der sogar von A. v. Harnack als Beleg für die göttliche Trias bei Paulus anerkannte Schlußvers des zweiten Korintherbriefes.

Man ist also vor eine ganz nützliche Zusammenfassung der wichtigeren gemeinsamen Vorkommen von Kyrios und Pneuma bei Paulus gestellt, die man sonst aus einer Zusammenstellung trinitarischer Texte bei Paulus (etwa bei F. Prat, *Théologie de St. Paul* II S. 518 ff.) erst noch heraussuchen müßte. Außerdem hat man zu den meisten Texten auch Meinungsabgaben aus jüngster Zeit vor Augen. Nicht wenige von diesen stimmen, wenigstens was den einen oder andern der Texte angeht, für eine personale Supposition von πνεῦμα, d. h. für Pneuma als Bezeichnung einer vom Kyrios Jesus verschiedenen Person.

Wie kommt unser Autor zu seiner für alle paulinischen Pneumatexte ohne Ausnahme äußerst bestimmt vorgetragenen gegenteiligen Entscheidung? Diese Bestimmtheit ist das, was seine Meinungsäußerung zu den verschiedenen in Frage kommenden Texten abhebt von der wenigstens bei katholischen Exegeten auf diesem Gebiet im allgemeinen üblichen weit vorsichtigeren Sprechweise. Für ihn ist das πνεῦμα in allen untersuchten Fällen nichts anderes als die vom erhöhten Kyrios ausstrahlende Macht, nach deren Personalität zu fragen verboten ist, die gar auf ihre Gleichheit mit dem im trinitarischen Bekenntnis der Kirche vertretenen Heiligen Geist zu untersuchen, das Herantragen eines paulusfremden Schemas bedeutet.

Die Arbeit begründet ihre sämtlichen schroffen Exklusionen mit dem Titel ‚historische Exegese'. Die Benennung eines paulinischen Begriffsinhalts mit einem theologischen Terminus, von dem jeder, der ihn handhabt, weiß, daß er nie von Paulus gebraucht werden konnte, weil er ja erst vierhundert Jahre später auf diesen Begriffsinhalt festgelegt worden ist, läßt das historische Gewissen von H. schon fast zum Zorne aufwallen. Das ist das Scheuwerden eines jungen Rosses, das ein Gespenst sieht, wo ein ganz gewöhnlicher Fall vorliegt. Paulus hat in seinem ganzen Leben nie die Worte ‚Subjekt' und ‚Prädikat' und Dutzende von andern technischen Begriffsworten in den Mund genommen. Dennoch bestimmt jeder Exeget (und der Verf. der vorliegenden Studie natürlich auch) unter Verwendung eben dieser Worte seine Sprechabsicht, und zwar tut man das u. U. auch in Gestalt von regelrechten Ist-Sätzen, die so deutlich als möglich das tatsächliche Vorliegen dessen, was solche Sätze mit diesen ganz paulusfremden Worten meinen, in den paulinischen Texten selbst aussagen. So bestimmt ja z. B. auch H. ganz richtig: in 3,17 a ist ὁ κύριος Subjekt und τὸ πνεῦμα Prädikat. Noch viel schlimmer: H. selbst spricht nicht nur von ‚statischen' und ‚dynamischen' Größen, die bei Paulus zu unterscheiden seien (Worte, für die Paulus keinen unmittelbaren sprachlichen Gegenwert bereitstellt), er handhabt auch in einem fort eine Menge moderner Kategorien zur sachgetreuen Umschreibung paulinischer Textaussagen, mit Vorliebe solche der Existentialtheologie. Nicht als ob der Besprecher das, wenn es mit objektiver Berechtigung geschieht, für verboten ansähe — aber der Verf. der Studie hätte den Widerspruch seiner polemischen Exklusion von Termini wie Trinität und Person zur Wiedergabe bedeutungsmäßig genau entsprechender paulinischer Textbefunde mit seinem eigenen Vorangehen merken müssen. Noch paradoxer ist folgendes: Im gleichen Atemzug, in dem er für Pneuma die Fragestellung, ob es als Person bestimmt werden könne, als Herantragen einer unpaulinischen Kategorie ablehnt, gibt er sich gewaltige Mühe, für das von ihm grundsätzlich für Paulus auf eine Macht Christi (oder auch Gottes) reduzierte Pneuma die Zubenennung ‚personal' zu wahren. Personal wird also als eine auf eine paulinische Aussagegruppe anwendbare Kategorie anerkannt — Person jedoch, und gar in Verbindung mit der Zahl drei, ist außerpaulinische Kategorie. Die Sache fängt an, komisch zu werden. Was ‚personal' meint, kann ich nur verstehen unter Rekurs auf Person. Person ist nicht von personal abgeleitet, sondern umgekehrt. Wenn ich einem ntlichen Autor zutraue, er habe von einer personalen oder dem Kyrios personeigenen Potenz reden wollen, dann habe ich ihm schon, mag ich es zugeben oder nicht, tatsächlich eine Vorstellung von dem zugeschrieben, was man seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. Person nennt — nebenbei seither auch über die Theologie hinaus. Die Begriffsklärung der Theologie hat hier den Sprachgebrauch überhaupt beeinflußt. Nach H.s implizitem Zugeständnis weiß also Paulus den Kyrios, dem er ja das Pneuma als personeigene Potenz zuordnet, als Person. Daß er den Vater als Person anerkenne, wird H. natürlich auch zugeben. Vor dem Pneuma hat nun nach ihm die personale Auffassung, auch wenn es in *einer* gedanklichen Ebene mit dem Theos Pauli und seinem Kyrios begegnet, Halt zu machen. Das bedeutet: Nach H. können die ungefähr 50–60 Male einer Zusammennennung von Vater, Kyrios (Jesus Christus) und Pneuma nur binitarische Gottesformulierungen sein. Denn das Pneuma darf ja nur als Macht, das bedeutet begrifflich genau gesprochen als Eigenschaft des Kyrios (vielleicht auch des Vaters) gelten. Die Einrede ist unabweisbar: Wenn Paulus nicht gemerkt hat, daß die dritte, diesen beiden von ihm zugesellte Größe allein schon wegen dieser Zugesellung psychologisch notwendig von seinen Lesern als Person aufgefaßt werden mußte, hat es ihm am rechten Urteil gefehlt. Und wenn er nicht merkte, daß er mit dieser seiner konstanten Sprechweise über Gott ohne weiteres das sogen. Dreiheitsschema sanktionierte, hat er nicht bis drei zählen können. Auch Paulus würde die Schlüssigkeit dieser Weise unserer Inschutznahme seiner Sprechabsicht billigen. Bloß würde er es sich wahrscheinlich höflich verbitten, daß man ihm die Verwendung eines ‚Schemas' nachsagte, wo er mit dieser seiner Sprechweise sich bewußt war, einen der wichtigsten geoffenbarten Tatbestände zu bekennen.

Es ist ja in der Tat fast nicht mehr als eine nur ein wenig genauere Paraphrase des einfachen Tatbestandes, wie er bei Paulus vorliegt, dazu erfordert, um aus ihm die von H. beanstandeten Formulierungen zu gewinnen, nämlich jene, die ein trinitarisches Gottesbild beim Apostel als gegeben anerkennen. Der dazu notwendigen Argumentation (die, wie gesagt, eigentlich nur den Textbeobachtungen eine klarere Fassung verleiht, hat P. Gaechter im Schluß seines ausgezeichneten Pneuma-Artikels die rechte Form gegeben (in ZkTh 53 [1929] 345–408; ausführlich auch bei B. Schneider, „Dominus autem Spiritus est" [Rom 1951] 31 [2]). Seine u. E. unwiderlegliche Argumentation läuft in folgende Feststellung aus: Man muß bei Paulus wegen der so auffallend oft vertretenen dreiheitlichen Sprechweise auch von einem dreiheitlichen Begriff göttlicher Personen sprechen, und diese Trias ist eben deswegen auch als trinitarisch zu bezeichnen. H. findet diese Fassung des Gesamteindrucks der Stellen eine Überforderung. Angesichts der Scheu, die er vor jedem Anklang an theologische Termini empfindet, wird das seinen persönlichen Eindruck zutreffend wiedergeben. Als sachlichen Gegengrund, der allein zählen könnte, bringt er den allgemein gehaltenen Hinweis auf den Inhalt des pneuma-Einschlages der einzelnen dreiheitlichen Zusammennennungen. Damit meint H. offenbar (entsprechend seiner Gesamtargumentation), man genüge den Texten, wenn man die dem dritten Gliede, dem Pneuma, zugewiesene Leistung an einen der beiden andern Beteiligten, Vater oder Sohn, in dem Sinne anschließe, daß man sie als deren Machtausstrahlung oder etwas Ähnliches verstehe.

Die Beweiskraft beruht aber bei der dreiheitlichen Zusammennennung durchaus nicht in erster Linie auf der Unterscheidung je bestimmter, den drei Größen zugewiesenen Betätigungen (obwohl auch das nicht gleichgültig ist). Vielmehr liegt das beweisende Moment eben in der den drei Handelnden deutlich zukommenden Gleichstellung, also darin, daß überhaupt, wie dem Vater und dem Sohne bestimmte Aspekte im Heilswerk zugeeignet sind, das genau so auch für das Pneuma beobachtet werden kann. Es ist also der Parallelismus der Sprache und des in ihr sachlich enthaltenen Gedankens, der entscheidet. Natürlich weckt diese Benennung der paulinischen Gotteslehre als nicht nur ‚triadisch' (was H. allein zuläßt), sondern als ‚trinitarisch' sofort Assoziationen zur späteren kirchlichen Fassung der Dreifaltigkeitslehre, wie sie als die von dem einen Gott in drei Hypostasen im Nicaenum und auf dem ersten Konzil von Konstantinopel definiert worden ist.

Die Verwendung des Wortes ‚Person', um exegetisch das trinitarische Glaubensbewußtsein Pauli und der von ihm Unterrichteten zu umschreiben, schließt aber keineswegs die anachronistische Ansicht ein, es hätten ihm die technisch geschliffenen Definitionen der Hochpatristik schon vorgeschwebt. Selbst das erste Nicaenum wie auch das erste Constantinopolitanum sind für ihre Definition noch ohne die letzte Klärung des Unterschiedes von *ousia* und *hypostasis* ausgekommen und haben mit viel einfacheren Umschreibungen des gleichen Tatbestandes gearbeitet, die wir aus dem Credo der Messe kennen. Wie aber diesen Konzilien schon klar war, worin der eigentliche Unterschied zwischen diesen beiden Termini liege, den man auf dem Chalcedonense zur Klärung der christologischen Offenbarungsgegebenheit benötigte, so ist dieser sachliche Unterschied zwischen göttlichem Sein und personaler Verfügung über dieses Sein, dessen dreifache Verwirklichung das Geheimnis ausmacht, nicht nur Paulus, sondern auf die ausreichende Offenbarung Christi hin unter dem hinzutretenden Licht des Geistes auch der jungen Kirche vor Paulus schon bewußt gewesen. Von ihr hat ja Paulus vom personalen Pneuma als der Taufgabe erst erfahren (Apg 9, 17). Paulus übernahm wie für den Kyrios, so auch für das Pneuma nicht nur eine erst dunkel und umrißhaft festgelegte, sondern begriffsinhaltlich der Hauptsache nach schon klare (wenn auch untechnische) Terminologie.

Soviel zum Grundsätzlichen. Für die Auseinandersetzung mit den Einzelauslegungen erlaubt der Raum nur die Vornahme der Pneumatexte von 2 Kor 3, der Basis der ganzen Arbeit.

Der Verf. hat mit Bedacht in einer umfangreichen Vorhalle zu seiner Untersuchung Zeugnisse zusammengebracht, die ihm die Vorrangstellung der Person Christi innerhalb der Gedankengänge des Briefes zu erweisen scheinen. Es finden sich darin manche treffenden Beobachtungen, wenn auch die einzelnen Punkte durchaus nicht in einem genauen Anschluß an das Vorangehen des Apostels im Brief aufgesammelt und zu einem Gesamtbild verbunden sind. Für die Richtigkeit der eigentlichen These, zugunsten deren sich H. diese Mühe gemacht hat, daß es nämlich daraufhin selbstverständlich sei, daß man auch in Kap. 3 Christus als die beherrschende Gestalt aufzufassen habe, der das Pneuma als bloße Potenz zugeordnet sei, folgt daraus nichts Entscheidendes. Denn dieses Kapital befaßt sich mit einem so gesonderten, dem obersten Ziel des ersten Briefteils als Teil-Argumentation untergeordneten Stoff, daß die Gesetze, unter denen es steht, aus ihm selbst ermittelt werden müssen. Aus der Allgemeinbeobachtung von der Spitzenstellung Christi im Gesamtbrief läßt sich z. B. nicht ohne weiteres eine bestimmte Deutung eines Einzelvorkommens des Namens Christi wie etwa zu Eingang von Kap. 3 begründen, so daß daraufhin der Wille Pauli sichtbar würde, das ganze Kapitel gleichsam unter den Leitgedanken von der Hoheit des Herrn zu stellen.

Jedenfalls kann die Absicht, Christus gerade als Autor des „Briefes" in den Blickpunkt zu rücken (wenn diese Arbeit überhaupt als Sinn der Genitivverbindung ‚Brief Christi' sicher erweisbar wäre, was nicht der Fall ist) sicherlich nicht als der für Paulus im Blick auf den Zweck des einleitenden Gedankengangs von Kap. 3 wichtigste Punkt gelten. Noch voran steht an augenblicksbedingter Wichtigkeit seine eigene Beteiligung als Apostel selbst, deren ausdrückliche Erwähnung darum dem genannten Christusgenitiv sowohl voraufgeht (ἡ ἐπιστολὴ ἡμῶν ὑμεῖς ἐστε) wie nachfolgt (διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν).

Die passivisch mit διακονηθεῖσα beschriebene Betätigung Pauli bei der Entstehung des Christusbriefes, den die Korinther darstellen, ist nicht bloße Assistenz, wie H. sagt, sondern wirkliche, wenn auch werkzeuglich dienende Arbeit mit eigener Verantwortung, wobei es entsprechend der (wie die Verse 2, 14—17 mit ihrer betonten Hervorkehrung Gottes, d. h. des Vaters zeigen) dem Leser nach dieser Richtung vom Apostel schon mitgegebenen Anweisung das psychologisch Natürlichere ist, sich als den eigentlichen Dienstherrn Pauli eben Gott, d. h. den Vater vorzustellen. Gerade daraufhin schließt sich dann auch die Benennung des Pneuma, das (wie man weiter vernimmt) bei dem Zustandekommen des Briefes ebenfalls als „Mittel" beteiligt ist, als „Pneuma des lebendigen Gottes" ungezwungen an. Der Synergismus, in den hier Pneuma durch seine grammatisch-syntaktische Fassung, nämlich als dativus instrumentalis, gerückt erscheint, läuft, wie die Vorstellung zeigt, unmittelbar zu Paulus. Und es besteht theologisch, und zwar auch von der Theologie Pauli her, nicht der leiseste Grund, diesen Synergismus einer göttlichen und einer menschlichen Person, der des Apostels, als eine unwahrscheinliche Aussage anzusehen, auch wenn der Apostel dabei als der das Gemeinschaftswerk leitende Faktor auftritt. So ist es immer vor allem bei der Sakramentenspendung, die z. B. bei der Taufe durch die Apostel oder sogar ihre Beauftragten „in Wasser und Geist" erfolgt (Joh 3, 5).

Alle drei göttlichen Personen stehen in unauflösbarer personaler Relation. Es ist von den Anfangskatechesen her den Pauluslesern bekannt, daß das Pneuma sowohl das Pneuma des Vaters wie das des Kyrios Christus ist. Aber je nach den Zusammenhängen kann sich die Tunlichkeit ergeben, eine von diesen Personalverbindungen des Pneuma mehr nach vorn zu schieben als die andere. Da es bei der Charakterisierung des Pneuma als der Lebensmacht des Neuen Bundes gegeben war, es als das „des lebendigen Gottes" zu bezeichnen, hat kein Leser hier Veranlassung, die (ihm, um es zu wiederholen, natürlich bekannte) Ursprungsverknüpfung des Pneuma mit dem Kyrios Christus in seinem Bewußtsein zu verlebendigen. Am allerwenigsten ist ihm nahegelegt, das Pneuma als eine bloße Macht dieses Kyrios (das könnte begrifflich nur heißen: als seine Eigenschaft) zu verstehen. Ganz grundsätzlich gesehen ist das nicht die vorherrschende Art, wie ein von Paulus belehrter Christ Pneuma und Kyrios (Christus) zusammenordnet. Doch sei diese (sachlich) unbedingt richtige und auf katholischer Seite durchweg auch anerkannte Feststellung hier wegen ihrer Bestreitung durch H. einmal beiseite gelassen: Es ist im voraufgehendem Briefstück den Lesern kein Hindernis in den Weg gelegt worden, um schon gleich die erste Nennung von Pneuma in Kap. 3 auf den dritten Inhaber der Gottheit zu beziehen. Ganz im Gegenteil: Am Schluß von Kap. 1 ist das Pneuma als *arrhabon* eingeführt worden, eine Eigenschaft, in der es wohl immer — der Entscheidung von H. zum Trotz — als personale Gottesgabe gemeint ist. In ihr allein kann die Vorgabe bestehen, weil diese begriffsgesetzlich von *einer* Art sein muß mit der endgültigen Hauptgabe, die der Besitz der Gottheit selbst ist (vgl. 1 Kor. 13, 12 f.). Es ist gegen die bei Paulus zu beobachtende Verwendung des Wortes *arrhabon*, zusätzliche Endstandsgüter als das diesem Begriff Wesentliche und Anderes als nur darüber hinaus noch darunter miteinbegriffen zu sehen. An der genannten Stelle von 2 Kor 1, 21. 22 spricht überhaupt alles für die personale Bedeutung von Pneuma: die trinitarische Zusammennennung, innerhalb deren es steht, die Einführung mit dem „anaphorischen", die Bekanntheit aussagenden Artikel und das Sakrament als der offenbare Ort seiner Verleihung durch Gott (nicht durch Christus). Schon wegen dieser Rückbeziehung (die durch das Erzählungsstück, das sofort mit 1,23 einsetzt, weil es als Einschub empfunden wird, nicht unterbrochen ist) bleibt die Aufnahme der ersten Pneumanennung von Kap. 3 als gleichgeartet, d. h. als personal, das psychologisch bei den Lesern Vorauszusetzende und von Paulus Beabsichtigte. Noch viel mehr wird das aber durch den theologischen (oder besser gesagt kerygmatischen) Zusammenhang gefordert, in dem Pneuma hier in 3,3 auftaucht.

Das Verspaar 3, 2. 3 faßt schon in einer notwendig in Gegensätzen bestehenden Bildaussage die Unterschiede in der Daseinsform der beiden Bünde, wie sie durch die Verschiedenheit der in ihnen wirkenden Kräfte bedingt sind und in 3, 7—11 dann mehr im einzelnen entfaltet werden, zusammen. Dabei ist die Sprechabsicht des Apostels durchaus einheitlich, mag er auch die Bildgrundlage, nämlich die Vorstellung ‚Brief', in Rücksicht darauf, daß er um das Starre des Alten Bundes zu kennzeichnen, im Versausgang von 3, 3 von ‚steinernen Tafeln' sprechen muß, frei behandeln. Diesen Tafeln, in die das Gesetz des Dekalogs gleichsam mit dem scharfen Meißel Gottes eingeritzt war, so daß sie wohl eine Kenntnis des

Willens Gottes und damit auch eine äußere Existenzgrundlage, aber weiter keine Hilfe für das störrische Herz dem alttestamentlichen Menschen bereitstellen konnten, steht im Neuen Bunde der Christusbrief gegenüber, den das Pneuma in andere Tafeln, nämlich fleischerne Herzen, schreibt. Wir treffen also hier pneuma an innerhalb einer programmatischen Entgegensetzung der Bünde. Und zwar wird der A. Bund sofort unter dem Gesichtspunkt der Gesetzes-Seite der Kontrastvergleichung ausgesetzt.

H. macht sich die Entscheidung zwischen den beiden Grundmöglichkeiten für pneuma in diesem dogmatisch hochbedeutsamen Vergleich der christlichen Existenz mit einem geistgeschriebenen Brief, nämlich entweder bloße Potenz (Christi, wie er bestimmen zu dürfen glaubt) oder dritte göttliche Person, etwas reichlich leicht. Nach ihm hat Bertrams bewiesen, wegen des Gegensatzes zu μέλανι könne πνεύματι nicht auf eine göttliche Person gedeutet werden. Sieht man sich bei Bertrams um, so findet man keinen anderen Beweis als die einfache Behauptung. Die Selbstverständlichkeit, mit der Bertrams und H. die Personbedeutung für untragbar halten, entspringt dem Gefühl, es sei des personalen Pneuma unwürdig, einer Tinte vergleichsweise gegenübergestellt zu werden. Die Drastik des Vergleichs ist aber beabsichtigt, und sie ist für die paulinische Entgegensetzung der Bünde, dem obersten Topos in seinen Auseinandersetzungen mit seinen judaistischen Gegnern über den Sinn des Gesetzes und über die Überlegenheit des Neuen Bundes, einfachhin stehender Stil. Dieser Stil kann nur von einer voll geschichtstreuen Vergegenwärtigung des Ernstes des paulinischen Lebenskampfes mit den judaistischen Gesetzesleuten verstanden werden.

Die paulinische Gesetzes-Kontroverse ist freilich, soviel wir sehen, in ihrer zugespitzten Form zeitlich auf die Hauptjahre des paulinischen Apostolats beschränkt. Verglichen mit dem Kampf Jesu gegen den Pharisäismus liegt bei Paulus eine durch die Kampfesweise der Gegner bedingte Verschiebung vor, u. zw. im Sinne einer Radikalisierung der Voraussetzungen. Keine von den harten Formulierungen Pauli ist aus dem Munde Jesu zu belegen.

Kein Wunder, daß mit dem Schwinden des geschichtlichen Hintergrundes, des Judenchristentums (von dem der von Paulus bekämpfte Judaismus eine häretische Stilart war), d. h. von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an auch das Verständnis der paulinischen Formulierungen schwieriger wurde. So erklärte es sich psychologisch, daß Origenes die Formel, in der sich der paulinische Standpunkt verdichtet hat, die Gramma-Pneuma-Antithese, ihrer ursprünglichen Bedeutung entfremdete, indem er sie hellenisierte zum Gegensatz zwischen buchstäblichem und geistlichem, tieferem (bei Origenes meist allegorischem) Verständnis des Sinnes der Schrift (was auch, von der Applikation auf die Schrift entschränkt, die heutige Bedeutung der Entgegensetzung im außerbiblischen Sprachgebrauch geblieben ist). Die durch F. Prat für die romanischen Länder erneut zur Anerkennung gebrachte Deutung der paulinischen Urprägung der Gramma-Pneuma-Formel und das dadurch bedingte Verständnis von p n e u m a im ganzen Verlauf des Kapitels ist von der deutschen und angelsächsischen Exegese mit Grund nicht oder nur ganz vereinzelt aufgenommen worden.

Der Verf. der neuen Studie trägt ganz brauchbare Beobachtungen bei, die das Paulusfremde der origenistischen Umbiegung des Gramma-Pneuma-Verständnisses in das formal-Hermeneutische beleuchten, und seine Stellungnahme zur Gesamtproblematik des dritten Kapitels und aller verwandten Zusammenhänge wird insofern verdienstlich. Aber er weigert sich hartnäckig, das auch von ihm paulusgetreu der göttlichen Seinsordnung zurückgegebene Pneuma in solchen Gedankengängen als den personalen Leiter des ntlichen Heilsgeschehens für die Phase der Zuwendung anzuerkennen, was doch dergestalt offenkundig die Sprechabsicht Pauli ist, daß selbst der einflußreichste Beförderer der „formalen" Deutung des Pneuma der Gramma-Pneuma-Formel, E. B. Allo, zugesteht, daß auch hinter den Pneumanennungen des von dieser Formel beherrschten 3. Kapitels das personale Pneuma verborgen sei[1]. Stünde man noch im Alten Testament und hätte man zu bestimmen, was für das Verständnis eines atlichen Autors mit der Pneuma-Formel von 2 Kor 3, 6 gemeint sei, so wäre es natürlich das Gegebene, damit eine irgendwie von Gott ausgehende Macht ausgedrückt zu sehen, deren besondere Ausrichtung auf die Spendung eines Lebens geht (das in diesem Fall das übernatürliche Leben sein muß, dieses gesehen besonders unter der Rücksicht seiner auch nach außen kennbaren Auswirkung, die ihrerseits wieder, da die außerordentlichen Charismen im Stil von 1 Kor 12—14 nicht unmittelbar in Sicht sind, die ordnungsmäßigen, aber trotzdem nach außen hin sichtbaren sittlichen Betätigungen der korinthischen Kirchenmitglieder mitmeinen dürfte). Nun steht man aber im Neuen Bunde. Dieser Bund ist Einlösung dessen, was im AT als Epangelie des Pneuma in Aussicht gestellt ist. Auch heute hat es noch besonderen Beweiswert zugunsten des personalen Verständnisses des Pneuma als d e r „Verheißung" des N. Bundes schlechthin, daß man bei Lukas, dem Paulusbegleiter, zweimal die Pflingstgabe, die die Apostel ohne Frage als Sendung des personalen Pneuma aufgefaßt haben, als Epangelie des Vaters bezeichnet findet (24, 49 und Apg 1, 4). Die Weiterführung mit der Bennung „dynamis des Hagion Pneuma" (Apg 1,8) beweist obendrein, daß mit diesem Ersatz in keiner Weise der personale Aspekt ins Dynamische, dies verstanden als Ausschluß der Personalität, abgeändert sein soll. Folgende Bemerkung sei an dieser Stelle gestattet: Die Unbekümmertheit der apostolischen Zeugnisse um die zwingend stringente Fassung der Personalität des Pneuma erklärt sich daraus, daß jeder sie anerkannte und die überhaupt darauf deutbaren Formulierungen psychologisch notwendig auch so nahm. Was aber das vorliegende dritte Kapitel von 2 Kor angeht, in dem der Gegensatz zwischen der jeweils den beiden Bünden zugeordneten Lebensform herausgearbeitet werden soll, ist von vornherein damit zu rechnen, daß nicht so sehr Christus als das Pneuma, und zwar das Pneuma als die das nt.liche Leben leitende Personmacht, nach vorn treten wird, soweit überhaupt die Innenseite dieses Lebens, für die das Pneuma besonders zuständig ist, in Frage kommt.

Mit der Feststellung, daß die Gramma-Pneuma-Formel von 3, 6 zu ihrem paulusgemäßen Verständnis den Ansatz eines personalen Pneuma verlangt, ist über das Pneuma des ganzen dritten Kapitels entschieden. Es ist überall das Pneuma des trinitarischen Gottesbildes. Paulus hat dieses Gottesbild auch nicht etwa in 3, 4—5, kurz vor der formellen Einführung der Formel, die ja erst in 3, 6 geschieht, zugunsten eines zweiheitlichen vorübergehend aufgegeben, indem er in 3, 4 sein Vertrauen durch Christus auf Gott gründet, ohne des Pneuma Erwähnung zu tun. Denn in der Gesamtvorstellung, auf die dieses Vertrauen gegenständlich bezogen ist, ist ja das Pneuma enthalten, da der Gegenstand nichts anderes ist als das Werk der Herstellung des Christusbriefes, die Aufrichtung der christlichen Wirklichkeit bei den Lesern — ein Werk, an dem Paulus als Diakon und das personale Pneuma laut 3, 3 gleicherweise beteiligt sind.

Es ist nicht angängig, im Rahmen einer bloßen Besprechung die Argumentation für den sich innerhalb von Kap. 3 gleichbleibenden personalen Sinn von Pneuma voll ausgebaut vorzulegen. Die Persistenz der gleichwie verstandenen Bedeutung als solche ist ja übrigens, wenigstens wenn man von 3, 17 absieht, allgemein anerkannt. In der Tat ist nichts deutlicher als die Absicht einer entschlossenen Weiterführung einer einheitlichen Gedankenlinie, deren Kernpunkt durch Einlaß neuer Lichter heller aufstrahlen soll.

Man beachte die echt paulinische, in logischer Durchdenkung der Zusammenhänge erarbeitete Verschiebung des Sitzes der innerlich gleichbleibenden Größe „Leben". 1) 3, 3: „Pneuma des lebendigen Gottes": Gott der Ursitz des Lebens; 2). 3, 6: „Das Pneuma spendet Leben": die dritte Person hat die Lebensspendung als Proprium; 3). 3, 8: „Diakonie des Pneuma" als Gegensatz zur „Diakonie des Todes": die im Pneuma als ihrer Ursache mitgesetzte Lebensgabe wird als das Charakteristikum der apostolischen Diakonie bezeichnet, die diese Gabe den Menschen des Neuen Bundes im Amtsdienst übermittelt. Die eigentliche Lebensbewirkung gilt schon im AT als Proprium Gottes. Im N. Bund wird sie im Zuge des Offenbarungsfortschrittes dem Hl. Geist zugeeignet. Jedenfalls beobachtet man eine einheitliche Linie von 3, 2 bis zum Beginn der typischen Auswertung der Geschichte vom Mosesschleier, die in 3, 12 einsetzt: Das Pneuma wird durchverfolgt als das personale Prinzip, das im Gegensatz zu der Starre des Grammabundes den Neuen Bund als einen solchen der Lebensbewegung kennzeichnet, wie sie dem Gerechtigkeitsstand (3, 9) wesentlich ist. Diese dem Pneuma als Person zukommende Aufgabe der Ankurbelung des alle Starre lösenden Lebens, bleibt dem ein wenig aufmerksamen Leser, nachdem er nicht weniger als dreimal davon gehört hat (3, 3. 6. 8), so fest in Erinnerung, daß er diese Vorstellung auch ohne erneute lange Erklärung zur Hand haben wird, wenn die Weiterführung des Gedankens es nötig machen wird. Daß das Pneuma zugleich innerhalb des, wie gezeigt wurde, in den Eingangsversen *offen* dreiheitlichen, in der Fortsetzung (trotz der formalen Zweigliedrigkeit) tatsächlich noch das dritte personale Glied einschließenden, also *virtuell* dreiheitlichen Gottesbildes verbleibt, ist ein zusätzliches Moment, das seine Personalität verbürgt, ist die von Paulus selbst

[1] E. B. Allo, Seconde Épître aux Corinthiens (Paris 1937) 84, 96.

gegebene Sinnbestimmung der Formel. Nachdem er die Formel in Röm 7, 6 ganz deutlich als eine Art von Inhaltszusammenfassung (oder als Motto) für alles Anschließende bis zu Ende von Kap. 8 eingeführt hat, enfaltet er in Kap. 7, 7 ff. die tötende Macht des Gesetzes, in Kap. 8 die lebenstiftende Macht des personalen Pneuma (H. sucht zwar von den zwei bedeutendsten Pneumastellen von Röm 8 das Hypostatische wegzuexegesieren, aber vergebens).

Da sich H. schon bei Auslegung der ersten Pneuma-Vorkommen von 2 Kor 3 auf die außerpersonale dynamische Bedeutung des Wortes festgelegt hat bis zu dem Grade, daß er sogar die Formulierung „das Pneuma macht lebendig", die so ausgesprochen die Personwürde des Handelnden nahelegt, als bloß „der Form nach personal" gewertet hat, ist er auch für die restlichen Pneumavorkommen des Kapitels gebunden. Seine Deutung der zweiten Hälfte des Kapitels gerät aber schon angesichts von 3, 12 in die Irre, durch Fehlbestimmung des mit τέλος τοῦ καταργουμένου bezeichneten Gegenstandes, den Moses zu verbergen suchte, als des eigentlichen Zielpunktes der atlichen Offenbarung, nämlich Christus. Eine solche teleologische Deutung von τέλος ist für Röm 10, 4 sinnvoll, liegt aber hier außerhalb der mit der Vergleichung der Bünde in 3, 7—11 ein für allemal vorgezeichneten Gedankenbewegung, die erst in dem neuen Abschnitt, der Exegese der Perikope von Ex 34 über den Mosesschleier, zu ihrem Abschluß kommt und in einer Deutung der in Ex 34, 34 erzählten geschichtlichen Kehr des Moses zum Kyrios als der typischen Voransage einer kommenden geistigen Kehr Israels aus seiner Erstarrung zum Pneuma in 3, 17 a ihre Höhe erreicht.

Der zweite Hauptteil von 2 Kor 3, die Verse von 3, 12—18, erschließen sich dem Verständnis nur dann, wenn man sie als eine ununterbrochene fortlaufende Exegese des Apostels versteht, die die beiden Stufen des Handelns und Erlebens des Moses in Sachen des Schleiers, wie es in Ex 34 erzählt wird, grundsätzlich gleichartig, nämlich in typologischer Deutung behandelt. H. anerkennt mit Grund die (vom Besprecher in ZkTh 72 (1950) 406 dargestellte) führende Rolle des Wortes καταργεῖσθαι von 3, 7 angefangen über 3, 11 und 3, 12 bis 3,14. Der Rückverbindung von 3, 13 zu 3, 11, die damit ohne weiteres ebenfalls anerkannt ist, wird aber nur dann exegetisch wirklich genügt, wenn man τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου in 3, 13 als Herausarbeitung des in τὸ καταργούμενον notwendig enthaltenen Moments des Endes im Sinne eines Aufhörens, demnach „das Aufhören des Befristeten (oder Untergehenden)" bestimmt, nicht aber es mit H. teleologisch sieht, d. h. als Ausdruck für die Vorstellung Zielpunkt, Höhepunkt (wie der Besprecher in einer in Biblica 1963, H. 1 erscheinenden längeren Würdigung des Buches von du Plessis, Teleios [Kampen 1958] näher ausgeführt hat).

Entscheidend wichtig ist es nun, daß der befristete Gegenstand, von dem dann wieder in 3, 14 die Rede sein wird, schon in 3, 11 auf die Alte Diatheke selbst als auf das in Erstintention Gemeinte ausgedehnt worden ist. Das καταργούμενον kann ja in diesem Vers nicht mehr, wie zu Eingang der Vergleichung der Amtswaltungen an den beiden Bünden, die Doxa des Moses meinen, weil sonst eine Tautologie vorläge; es muß auf das mit dieser vorübergehenden Doxa Ausgezeichnete, die Bundesstiftung selbst, gehen (was durch den notwendigen Bezug des polar entgegengesetzten μένον auf den Neuen Bund ja ohnehin klar ist). Natürlich ist diese gegenständliche Erweiterung bzw. Zuspitzung auch auf das in 3, 13 genetivisch wieder aufgegriffene Partizip zu übernehmen, d. h. τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου bedeutet dort außer dem Aufhören (dem zeitlichen Ende) der Doxa auf dem Antlitz des Moses auch schon das Ende des laut 3, 11 trotz seiner Bestimmung zum Untergang oder trotz seiner „Befristung" gleichwohl mit Doxa ausgestatteten Moses b u n d e s.

Das aber geht nun wieder mit in das Folgende, wo Paulus zur Gegenwart überlenkt (vgl. außer dem zweimaligen „bis heute" die Präsensform der Verben ab V. 13). M. a. W. der Angelpunkt dessen, was den Juden laut der Auslegung der ersten Hälfte des Schleier-Geschehens verhüllt bleibt, d. h. dessen Wahrnehmung und willentlicher Anerkennung gegenüber sie „verhärtet sind", ist die Tatsache, daß der Gesetzesbund mittlerweile sein Ende gefunden hat, was nach 3, 14 c in Christus erfolgt ist. Auf die nämliche Verhärtung ihrer Erkenntnis oder etwas weiter und zugleich deutlicher gesprochen ihres Herzens (Paulus selbst stellt das ein wenig mehr intellektualistisch klingende νοήματα neben καρδίαν als den eigentlichen seelischen Ort der jüdischen „Erstarrung") wird sich aber natürlich auch die Umkehr zu beziehen haben.

Paulus ist an ihr hier in 2 Kor nicht so interessiert wie in Röm 11, wo er den Hinweis auf die kommende Bekehrung der Juden benötigt, um die Heidenchristen unter den Lesern vor falschen kauchema zu schützen. Er hat hier Gelegenheit, sie als in der Exodusnachricht von der Entschleierung des Moses vorgebildet einzuführen. Diesem neuen Erzählungsstück wird man nicht leichthin mit H. den Zitationscharakter deswegen bestreiten dürfen, weil Paulus an den Verben des Vorder- wie des Nachsatzes Veränderungen vorgenommen hat, die den Sinn nicht wesentlich umgestalten, sondern nur die Typusgrundlage, also das kurze Erzählungsstück Ex 34, 34 für das sofortige Mitverständnis des Antitypus herrichten.

Wenn Paulus in 3, 16 ἐπιστρέψῃ statt LXX-εἰσεπορεύετο sagt, so bleibt das auch noch eine sprachlich zulässige Fassung der körperlichen Hinwendung des Moses, ist aber gleichzeitig für Herzensbekehrung des von Moses typisch vertretenen Volkes passender als das Wort der LXX-Vorlage. Die scheinbar rein formale Änderung am zweiten Prädikat, dem des Nachsatzes (περιαιρεῖται Pass. statt Med. mit aktivem Sinn περιῃρεῖτο) ist so etwas wie das sogen. „Passiv der göttlichen Setzung": Im Falle der antitypischen Erfüllung wird die Decke vom geistigen Auge der Juden von einem andern weggenommen werden, nämlich (wie Paulus in 17 a gleich deuten wird) dem gleichen göttlichen Bewirker, von dem man seit 3, 3 schon weiß, das gerade er für die religiöse Herzensumänderung zuständig ist, vom Pneuma.

Jedenfalls: Da Paulus in 3, 3. 7. 8 den Lesern das Pneuma als den auf die Herzen einwirkenden Lebendigmacher, der die Grundgabe seines Amtsdienstes ist, als Leitvorstellung eingeprägt und damit das Pneuma gleichzeitig als den Widersacher aller Starrheit gezeigt hat, ist man ausgezeichnet auf das geistige Mitgehen am entscheidenden Punkt des Gedankengangs vorbereitet. Man hat alles mitbekommen, um Paulus an der Art, wie er nach der in 3, 16 notwendig frei gebotenen Zitierung des Textstücks von Ex 34, 34 in 3, 17 a mit einer kurzen Zusatznotiz weiterfährt, als den Exegeten zu erkennen. Ganz analog der in 3, 14. 15 schon vorgelegten typologischen Auslegung des ersten Teils der gleichen atlichen Textgrundlage deutet er in 3, 17 a in einem gewiß einmaligen Fall von typologischer Exegese das Pneuma als den in der atlichen LXX-Fassung mit kyrios bezeichneten personalen Nächst-Zielpunkt einer geistigen, vom Herzen ausgehenden Hinkehr der Juden, die durch die Ex 34, 34 berichtete, zwar äußere und körperliche, aber dennoch analoge Kehr des Moses typisch angesagt ist. Man hat zu beachten, daß diese Versicherung Pauli dadurch erleichtert ist, ja vielleicht psychologisch Paulus dadurch überhaupt erst nahegelegt worden sein wird, daß die Hinkehr des Moses, auf die ja das mit τὸ πνεῦμα bestimmte Ziel ebenfalls gültig ist, *im Zuge einer Weisungseinholung* im Bundeszelt erfolgte, bei der Moses als *beamteter Prophet* handelte, dessen Auskunftserteiler schon nach der atlichen Theologie die *ruach Jahwe* gewesen ist. In diesem Licht gesehen ordnet sich diese Identifizierung des mit *kyrios* bezeichneten Gegenüber des Moses als das Pneuma den mehrfachen *ruach-Jahwe*-Gleichsetzungen mit dem personalen Pneuma des N.Bundes zu, mit denen der Herr selbst durch Anwendung von Is. 61, 1 nach Luk 4, 18. 21 den Anfang gemacht hat (denn auch hinter den dort zunächst gemeinten Gaben steht der personale Geber).

Die Möglichkeit einer Würdigung dieser Zusammenhänge der Verse 3, 15 und 16 und damit auch die Grundlage für die Beobachtung, daß Paulus mit der typologischen Deutung des Umgehens des Moses mit dem Schleier fortfährt, entzieht sich H. von vornherein und grundsätzlich, indem er, einem der beiden öfter vertretenen Auslegungsextreme folgend, das e i n e der beiden in 3, 15. 16 (wie das bei Typusexegese begreiflich ist) in der Perspektive des Ineinander gesehenen Subjektes des Vordersatzes, nämlich Moses, als Vollzieher der ‚Hinkehr' nicht mehr mitansetzt. Das ist noch obendrein die vom rückwärtigen Textzusammenhang aus gesehen schlechtere Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten, da Moses mit Bedacht um den Preis eines ganzen Verses (3, 15) von Paulus als eine nun wieder personal benötigte Figur in den Vordergrund geschoben worden ist. Diese von H. mitgemachte Punktsetzung schon hinter 3, 15 als Ende der typologischen Deduktionen des Apostels aus dem Schleiervorfall beachtet vor allem Eines nicht, nämlich den gesuchten Parallelismus der diesen und den folgenden Vers einleitenden Zeitbestimmung. Sie erfolgt nämlich durch das nicht nur im NT, sondern auch noch im Schrifttum der urchristlichen Literatur überhaupt nur in diesem Verspaar vertretenen ἡνίκα. Die Absicht des Apostels bei dieser gesuchten Verknüpfung der mit V. 15 abgeschlossenen Darstellung und Auslegung der e r s t e n Hälfte des Schleiervorfalls mit einer Neu-Einführung des Berichtstücks von Ex 34,34 über den z w e i t e n Akt des Geschehens, d. h. über die Entschleierung und ihre Bedingung, eine Hinkehr des Moses zum Kyrios, kann nur diese sein: Er will damit seinen

Willen kundgeben, die mit 3,15 nur vorläufig (nämlich nur für die erste Phase des Umgehens des Moses mit dem Schleier, die der Selbstverhüllung) erledigte typologische Auswertung des Exodustextes nun auch noch auf die zweite Phase der darin erzählten Geschichte, das Fallen des Schleiers auszudehnen, mit dem theologisch bedeutsamen Ergebnis, daß er dabei, wie schon gesagt, für den Antityp, nämlich für den die Juden belastenden Schleier, dieses „Fallen" des Schleiers als freie Tat des Pneuma bestimmt.

Von der Zwecksetzung des Kapitels und des ganzen ersten Briefteils aus hat Paulus keinen besonderen Anlaß, auf das Gebundensein der Bekehrung der Juden an die Entgegennahme einer Gnade des Pneuma hier näher einzugehen. Das dürfte der Hauptgrund sein, warum er sich mit der bloßen Feststellung begnügt: Der Kyrios, zu dem sich die Juden nach der Realprophetie, die im Hinschreiten des Moses zum Kyrios des Bundeszeltes gegeben ist, einmal zunächst hinkehren müssen, ehe auch bei ihnen die Hülle fällt, ist das Pneuma. Es kann hier nicht ausgeführt werden, daß das aus der paulinischen Theologie der Glaubensentstehung wohl verständlich ist. Es ist an anderer Stelle versucht worden (Diakonia Pneumatos, II/1 [Rom 1960] Kap. V 442 ff.).

Den Hauptgrund, warum auch H. der traditionellen Deutung von 17a eine solche vorzieht, die für τὸ πνεῦμα auf Wiedergabe mit „personaler Hl. Geist" verzichtet und statt dessen den Begriff einer bloßen Macht wählt, die mit dem Kyrios Christus natürlich ohne weiteres gleichgesetzt werden kann, liegt, wie zu erwarten, in der vermeintlichen Schwierigkeit, worein die Deutung mit 17 b gerät. H. hat seinen Eindruck in den Satz gefaßt: „Jedes hypostatische Verständnis (gemeint ist das von 3,1 a: „Der Kyrios des LXX-Zitats von 3,16 ist das Pneuma") führt sich auf eigener Ebene ad absurdum, weil es nicht fertig werden kann mit der engen Zuordnung des Pneuma zu Christus in Vers 17 b". Mit Qualifizierungen wie ‚absurd' sollte H. doch wohl etwas vorsichtiger sein, da nicht etwa bloß die vier von ihm genannten neueren Exegeten, sondern schließlich die Mehrzahl der Väter diesen in 17 b angetroffenen Übergang zu einer anderen Supposition von Kyrios in 17 a als bei Paulus tragbar hingenommen hat. Wie die traditionelle Bedeutungsauffassung von Pneuma als Person, die zugleich die große Epangelie, die innenwirkende Grundmacht des N.Bundes ist, die unerbittliche Konsequenz der Gesamtargumentation von 2 Kor 3 ausgezeichnet sichtbar machen kann, wie vorhin in kompendierender Exegese zu zeigen versucht worden ist, so ist von ihrem Ansatz aus der sprachliche Wechsel, der für jede Deutungsform ein Problem ist, wohl noch am besten verständlich. Beim Hören von 3,15 haftete für die erste Hälfte der Aussage, die die Bedingung bringt, an die die Fortnahme der Hülle gebunden ist, und insofern besonders aufhorchen ließ, die Aufmerksamkeit auf dem Wort kyrios. Mit 17 a ist dieses κύριος der LXX mit großer psychologischer Entlastung durch τὸ πνεῦμα — der euch bekannt Geist — verdeutlicht. Die Leser bleiben psychologisch ganz im geistigen Raum dieser Vorstellung, die das LXX-kyrios gleichsam absorbiert hat, wenn Paulus sie nun mit einem neuen Satz an ein Gesetz erinnert, das für die Wirkungsweise dieses Pneuma, weil es das Pneuma Christi ist, das Pneuma des Neuen Bundes, einfach beherrschend ist: Es ist das Pneuma der freien übernatürlichen Lebensbetätigungen. Mit dieser Weise einer Vergegenwärtigung der psychologischen Vorstellungsfolge kann man sich leicht darüber klar werden, daß Paulus den Bogen dessen, was er seinen Lesern zugemutet hat, nicht überspannt hat, wenn er in 3,17 b das gleiche Pneuma, das er nur einen Atemzug zuvor, nämlich in 3,17 a im Zuge einer seit 3,12 laufenden typologischen Auslegung als Inhaber eines (mit dem rückbezüglichen Artikel klar abgehobenen) LXX-kyrios-Titels festgestellt hat, nun mit einem neuen δέ, das einen logischen Übergang andeutet, als das Pneuma eines andern kyrios einführt, indem er gleichzeitig hinzufügt, daß zu diesem Pneuma, als unzertrennlicher Begleiter die Freiheit gehöre.

Nimmt man dieses kyrios, wie oft in solchen πνεῦμα—κυρίου-Verbindungen, als für Christus supponierend, so könnte man als psychologischen Grund für diese Neubezeichnung des Pneumas nach der zweiten der beiden Personen seines Ausgangs als stillschweigende Vorkehrung des Apostels gegen den Verdacht bewerten, als schmälere er mit der Rückführung eines so aufsehenerregenden Geschehens, wie es die kommende Bekehrung der Juden sein wird, auf das Pneuma die Rolle, die Christus im Gesamtablauf des Heilsgeschehens des Neuen Testamentes zukommt, innerhalb dessen jenes Geschehen ja einmal einen Markstein bilden wird (Röm 11, 12). Jedenfalls braucht es keinen eigentlichen Rückgriff auf die Christusliebe des Apostels, um diese Neubenennung des Pneuma zu erklären. Man dürfte sie besser als Hinweis darauf verstehen, daß die Freiheitsvermittlung durch das Pneuma, die das eigentliche, mit dem ganzen typologischen Verfahren erreichte Beweisziel darstellt, die Frucht der nämlichen mittlerischen Intervention Christi ist, die auch schon in der Klausel von 3,14 ausgesagt wurde. Das Nachvorntreten der Person Christi neben der des Pneuma ist also wesentlich Folge der Blicklenkung auf die Heilstat Christi seit 3,14 Ende.

Ist es indes wirklich notwendig, κυρίου in 17 b ausschließlich auf Christus zu beziehen? M. a. W.: Könnte sich nicht Paulus auch in 3,17 b noch geistig, vorstellungsmäßig im AT fühlen, mit dem er sich in 3,17 a noch exegetisch befaßt hat? Gerade das auch von H. geteilte Empfinden, daß 3,17 Übergangsvers ist, darf ja Anlaß geben, einmal zu überlegen, ob nicht Paulus auch in 3,17 b πνεῦμα κυρίου als dem vom Lichte des NT aus geklärten atlichen πνεῦμα κυρίου = *ruach Jahwe* mitgleichwertig genommen haben könnte. In der Tat ist das die Auffassung von Cornely, der 17 b so umschreibt: *„Porro libertas, quam Spiritus, qui et ipse Dominus est et tamen Spiritus Domini aut Dei vocatur, quia a Patre et Filio procedit* (Sperrung von uns) *et per eos nobis datur, secum affert ..."* Das Handeln des Moses mit dem Schleier bei der jeweiligen Neubegegnung mit dem Pneuma ist ja der Beleg dafür, daß auch für atliches Empfinden Pneuma Gottes und Freiheit schon zusammengehören. Der Einbezug des Gottes des A. Testamentes, der der Vater ist, in die Supposition von kyrios in 17 b hätte den großen Vorteil, daß dann der eigentliche Übergang zur Situation des N.Testamentes erst für 3,18 anzusetzen wäre. Und hier zu Beginn von 3,18 ist die grundsätzlich veränderte heilsgeschichtliche Lage so stark als nur möglich dem Leser insinuiert, so daß hier der Übergang zu einer neuen, auf Christus eingeengten Supposition von κυρίου psychologisch jedenfalls gar keine Schwierigkeit mehr haben kann.

Mag man sich nun zu dieser Möglichkeit einer Doppelsupposition von κυρίου in 3,17 b stellen wie man will — auf jeden Fall ist durch Mitnennung auch schon einer einzigen weiteren göttlichen Person, die ja mit der Formel πνεῦμα κυρίου gegeben ist, der Blick des Sprechers und der Leser wieder erweitert. Behält man den Vater als unter dem neuen κυρίου mitgemeint bei, so versteht sich der anschließende V. 3,18 noch besser als das, was er ohne Frage nach der schriftstellerischen Absicht Pauli sein soll: die zweite Hälfte einer vorläufigen Rahmen-Inklusion des ganzen Kapitels (entsprechend also 3, 3 als erster Rahmenhälfte). Paulus sieht in 3,18 das Gegenbild der Mosesentschleierung schon erreicht im Gottesvolk des Neuen Bundes. Für dieses neue Israel ist Christus, der erhöhte Kyrios, Vorbild und Verdienstursache aller Begnadigungen, deren die Gläubigen teilhaft werden können, ganz entsprechend den Gesetzen der paulinischen Gesamtlehre, als der große Ausgangs- und Zielpunkt des Vorgangs der Umwandlung von doxa zu doxa. Kraft dieses Vorgangs spielt sich an dem wahren Israel, das ebenfalls durch Moses symbolisiert wurde, die Überführung in die Ebenbildlichkeit Christi ab — eine Nachgestaltung, die, wie man bald in 4,4 erfahren wird, deswegen, weil Christus die eikon Gottes selbst ist, notwendig auch Gleichgestaltung mit Gott bedeutet. Durch den einen kleinen Beisatz τὴν αὐτὴν zu εἰκόνα hat Paulus schon in 3,18 zugleich den Blick auch auf den Vater mitgelenkt und somit auch am Ausgang des Kapitels wieder das trinitarische Gottesbild anklingen lassen, mit dem er in 3,3 eingesetzt hatte (ein Hauptanzeichen des Vorliegens des Inklusionswillens).

Das ganze Kap. 3 von 2 Kor untersteht den Gesetzen der Typologie. Schon die Entgegenstellung der Bünde in 3,3 arbeitet leise mit dem antithetischen Verhältnis von Dekalog und Pneuma (als Gesetz des N. Bundes). Es ist nicht die Art Pauli, bei Typendeutungen viele Worte zu machen. Die Typen sollen wirken wie Schaubilder. Für die reflexe exegetische Herausarbeitung der theologischen Absicht gilt die Verpflichtung zu hoher Aufmerksamkeit und großer Vorsicht, vor allem zur Ganzheitserfassung. Jene Exegese hat den Vorzug, die das am meisten geschlossene, einheitlichere Bild ergibt.

Ich verstehe vollkommen das exegetische Hauptanliegen der Arbeit von H.: die Herausarbeitung der Mitbeteiligung des paulinischen Kyrios, nämlich Christus, auch bei den Betätigungen, die er durch das Pneuma vollzieht. Die meisten seiner Umschreibungen der Kyrios-Pneuma-Texte sagen Zutreffendes aus. Denn es gehört ja zu den Elementen der paulinischen Theologie, daß sie in erster Linie die dynamische Seite der Erlösung hervorhebt (der Besprecher hat ganz unabhängig von H. versucht, eine Überschau über das gesamte dynamis-Material bei Paulus vorzulegen und dabei natur-

gemäß sowohl die Kausalität des Erhöhten als Ergebnis verbucht [Gregorianum 42 (1961) 699 f.] wie die des personalen Pneuma [ebenda 684. 698]. Alles am Pneuma auf bloße Kraft abdrehen bedeutet eine Unterschlagung der Spitzengehalte vieler Texte.

Es ist nicht möglich, das zuletzt Gesagte im Rahmen einer bloßen Besprechung für die von H. getroffene Auslese von kyrios- und pneuma-Texten in ähnlichem Eingehen auf die jeweiligen Argumentationen von H. zu begründen, wie es für die Pneumatexte von 2 Kor 3 versucht wurde. Es möge genügen, daß für diesen immerhin auch von H. als zentral anerkannten Verdichtungspunkt paulinischer Pneuma-Nennungen und Kyrios-Pneuma-Theologie gezeigt werden konnte: Wer ohne die Vorstellung eines personalen Pneuma bei so mittelpunktlichen und zusammenfassenden Schilderungen des ntlichen Heilsgeschehens, wie sie das dritte Kapitel von 2 Kor bietet, auskommen zu können meint, schöpft das, was die Texte aussagen wollen, nicht aus. Wer aber die Personalität, wie es H. offen tut, als in den Texten mitausgesagt bestreitet, verkürzt ihren Gehalt positiv und zwar im Wesentlichen. Und vor der Zahl drei scheu zu werden ist, wir wiederholen es, unweise. Wenn die Offenbarung eine Dreiheit in Gott kennt, kommt man an der Zahl drei nicht vorbei. Paulus spricht sie nicht aus, aber er stellt sie hin.

Die Arbeit von H. hat auf jeden Fall das Verdienst, auf die Bedeutsamkeit des ganzen Fragenkreises nach der theologisch zutreffenden Auflösung der paulinischen kyrios-pneuma-Texte mit Nachdruck hingewiesen zu haben. Man kann die Bedeutung dieser Probleme nicht abwerten. Man kann nicht einwenden: „Was zankt ihr Exegeten euch um die Personalität oder Nicht-Personalität (oder wie der neue verunglückte Vorschlag von H. lautet: die Außerpersonalität) von pneuma an ein paar Paulusstellen. Die Mutter Kirche versichert uns doch unabhängig von solchen Texten ganz grundsätzlich dieser Tatsache, und das ist uns genug. Ob wir einen Schriftbeleg mehr oder weniger oder überhaupt einen dafür vorbringen können oder nicht, kann uns gleichgültig sein. Die Tatsache der Dreipersönlichkeit Gottes, das ist durch die Lehre der Kirche gewährleistet, hat zum Glaubensdepositum gehört, und das reicht aus.

Die Tatsache liegt nicht ganz so einfach. Dies aus einer ganzen Reihe von Gründen, die auch der Verf. der neuen Pneuma-Studie, wenn er Bücher wie etwa das von R. Blüml, Der Dreieinige Gott, wirklich gelesen hat, nicht wohl hat übersehen können, mit denen er sich aber leider nie wirklich ernsthaft auseinandersetzt.

Das Wichtigste bleibt dies: Die Organe der kirchlichen Überlieferung, die Väter, berufen sich für das Trinitätsdogma im ganzen, demnach auch für die Pneuma-Theologie, auf das Schriftzeugnis, und darunter nicht zuletzt auf die Paulustexte. Sie sind der Überzeugung: Was wir jetzt in begrifflicher Schärfe gegen die Bestreiter der personalen Selbständigkeit des Pneuma als dessen Personalität fixieren, das ist auch als die Anschauung Pauli vom göttlichen Pneuma greifbar. Und so ist auch die heutige dogmatische Bemühung um den Schriftbeweis für die Personalität des Pneuma exegetische Arbeit. Es gibt keine zwei Arbeitsvollzüge, um von den gleichen Texten aus diese Frage (die keine andere ist, als die nach der vom inspirierten Autor der jeweilig zu beurteilenden Pneumatexte mit der Nennung von Pneuma verbundenen Vorstellung) theologisch zu entscheiden. Gesetzt selbst, der Dogmatiker gestattete dem Votum eines nicht auf dem Wege des ntlichen Gotteswortes überkommenen Traditionselements über das göttliche Pneuma formalen, oder höchstens noch explizierenden, nicht aber (unter Verwendung als Prämisse) erweiternden Einfluß auf seine Deutung ntlicher Pneumatexte, so dürfte das nicht als ein den Charakter seines Arguments als Schriftargument aufhebendes Moment beurteilt werden. Die Schrifttexte sind eine Lebensäußerung des kirchlichen Glaubenslebens und werden legitim von allen untrüglichen Zugängen zu diesem Leben aus erhellt. Das ist das, was man die exegetische Hilfe der a n a l o g i a f i d e i nennt, die der katholische Exeget nie als seinem Arbeitsmaterial wesensfremd abweisen darf.

Rom. Karl Prümm SJ.

Merentites, Konstantinos: Ὁ Ἰουδαῖος Λόγιος ΑΡΤΑΠΑΝΟΣ καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ (Der jüdische Gelehrte Artapanos und sein Werk. — Sprachlicher, philologischer und religionswissenschaftlicher Kommentar zu den Texten der griechischen Literatur) Athen 1961, 191 S.

Die vorliegende interessante Untersuchung des Dozenten der altgriechischen Philologie an den Universitäten Athen und Tübingen K. Merentites befaßt sich mit den Fragmenten des Artapanos „Über die Juden", die einen bedeutenden Platz in der klassischen Philologie einnehmen. Merentites versucht diese Fragmente sprachlich, philologisch und religionswissenschaftlich zu untersuchen und zu analysieren.

Von dem Werk des Artapanos sind nur einige Fragmente durch Eusebius erhalten. Eusebius benutzte nicht den Prototyp, sondern nur drei Fragmente, die er bei Alexander Polyhistor gefunden hatte. Das erste Fragment spricht über Joseph, das zweite über Abraham und das dritte über Moses (S. 7).

M. nimmt die Meinung von Valkenaerius an, daß Artapanos ein Alexandrischer Jude des I. Jahrhunderts v. Chr. war. A. beabsichtigt, in seinem Werk hohen Eindruck bei den Heiden hervorzurufen, daß die jüdischen Gelehrten durch ihre Dienste den Ägyptern und der ganzen Welt gegenüber eine große und wichtige Rolle gespielt haben (12).

Mit dem ersten Fragment über Abraham, wobei Abraham den Phöniziern und Ägyptern die Astrologie beibringt, will A. sagen, daß die Urväter des jüdischen Volkes die Lehrer der ganzen Kultur waren (20). Das zweite Fragment über Joseph zeigt den Versuch, nicht nur die jüdische Geschichte zu preisen, sondern auch die verschiedenen unrechten Angriffe gegen das jüdische Volk zurückzuweisen (33). Das dritte Fragment über Moses ist das wichtigste und das größte und deswegen ist es von eminenter Bedeutung. Artapanos versucht, die Person des Moses bei den Ägyptern zu erheben, deren übermäßige Zuneigung zu Moses sie veranlaßt hat, ihn Hermes zu nennen (72). Moses hat nach Artapanos den Götzendienst und die Verehrung der Tiere in Ägypten eingeführt (47), er war Lehrer von Orpheus (46), Schöpfer der Astrologie und Stifter der heidnischen Tempel in Ägypten. Um sein Ziel zu erreichen, gerät Artapanos in die Versuchung, die echte Historie und die beherrschenden Traditionen zugunsten des jüdischen Volkes zu modifizieren. Daraus entstehen viele Probleme, die bekannte Forscher beschäftigen.

Durch philologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen bearbeitet M. alle Paragraphen des dritten Fragments, um die Entstellung der geschichtlichen Quellen von Artapanos klarzumachen und zu beweisen. Der Verfasser wird als einer der besten Wissenschaftler Griechenlands, bes. auf dem Gebiete der Altphilologie bezeichnet. Wenn der Leser dieser Arbeit auf die feinen und präzisen grammatikalischen und syntaktischen Bemerkungen von M. achtet, dann kann er diese Meinung bestätigen. Es ist hier zu betonen, daß die Spiritualität des Verfassers in seiner Untersuchung immer zum Ausdruck gebracht wird. Er hält durch seinen Glauben den Versuch vieler Wissenschaftler, das Wunder vom nicht verbrennenden Dornbusch (2 Mose 3,2f) physiologisch zu erklären, für unglücklich. Er ist der Meinung, daß die Person des Moses und seine großartige Berufung uns zeigen, daß das Ereignis am Horeb eine übernatürliche Offenbarung Gottes war (107).

Bzgl. des Echtheitsproblems der artapanischen Schriften (165–182) schließt sich M. der nicht von allen Philologen anerkannten Theorie von Freudenthal an, daß Artapanos unwiderruflich ein Jude gewesen sei, und daß seine Fragmente „über die Juden" mit der von Pseudo-Aristeus geschriebenen Schrift „über das jüdische Geschlecht", die in seinem Brief an Philokrates vorkommt, eine und dieselbe Schrift ist.

Er vertritt, daß die artapanische Schrift eine vollkommene Trugschrift sei, in der der Verfasser versucht, die wunderbare

Historie des jüdischen Volkes durch unbestreitbare Aussagen ägyptischer Personen von hohem amtlichen Ansehen zu bestätigen, und daß der persische Name Artapanos keiner wirklichen Person entspräche, sondern daß die Person von Pseudo-Aristeus und Pseudo-Artapanos eine und dieselbe sei.

Trotz der Schwierigkeiten eines sprachlichen Vergleiches zwischen den beiden Schriften, wegen der Veränderung von Alexander Polyhistor, von dem die Texte überliefert worden sind, darf man behaupten, daß die beiden Schriften gleiche sprachliche Eigentümlichkeiten zeigen.

M. stellt die Meinung Freudenthals in Frage, daß Artapanos die ganze ägyptische Geschichte und griechische Literatur gründlich gekannt habe. M. führt den Beweis dafür, daß der Charakter einer richtigen Gelehrsamkeit einem Artapanos, der versucht, die verschiedenen geschichtlichen Begebenheiten in Bezug auf das Leben der jüdischen Patriarchen durch unrichtige und unklare Beschreibungen wiederzugeben, überhaupt nicht zukommt (183). Artapanos benutzt dieselbe Quelle, aus der Diodoros und Plutarch größtenteils ihre Kenntnisse haben, nämlich der Geschichte des Hekataios von Teos. Ferner bestreitet M. nicht, daß Artapanos die alttestamentliche griechische Übersetzung der Septuaginta vor Augen hatte (183). Bezüglich des Einflusses der griechisch-sprachlichen Eigentümlichkeiten auf Artapanos unterstreicht M., daß Artapanos nur diejenigen griechischen Wörter aufgenommen hat, die von den Schriftstellern der „Koine" und den hellenistischen Ägypten benutzt worden sind (185).

Was den Einfluß des Artapanos auf die spät-griechische Literatur angeht, darf man wegen des Mangels an geschichtlichen und literarischen Elementen nicht sagen, daß die in dieser Arbeit angeführten Zitate bei Philo von Artapanos stammen. Dagegen benutzt Josephus deutlich das artapanische Werk, und zwar nicht nur durch Alexander Polyhistor. Er konnte vielmehr das ganze Werk einsehen (190).

Die Untersuchung von Merentites ist durch präzise Klarheit, vollständige sprachliche Bearbeitung, und bewundernswerte Geduld der Quellenuntersuchung gekennzeichnet. Seine außerordentlichen philologischen und theologischen Kenntnisse (der Verfasser ist übrigens Altphilologe und zugleich Theologe) helfen ihm, diesen schwierigen Bereich der griechischen Literatur gründlich zu untersuchen und wissenschaftlich zu fördern. Sein Glaube an die Brauchbarkeit einer solchen Arbeit und sein wissenschaftliches Ethos geben uns den Anlaß, durch diese Buchbesprechung ihm unsere Dankbarkeit für seinen Beitrag auszudrücken.

Münster. Konstantinos Gregoriades.

von Balthasar, Hans-Urs: **Die großen Ordensregeln.** 2. Aufl., Einsiedeln: Benziger 1961. 412 S.; DM 16,80.

Als 6. Band der neuen Folge seiner Reihe „Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde" legt Hans-Urs von Balthasar hier die 2. Auflage seines Sammelwerkes der großen Ordensregeln vor. Dabei blieben die Mitarbeiter – Vertreter der jeweiligen Regelgefolgschaft – aus der ersten Auflage von 1947 erhalten. Im großen ganzen wurden deren einführende Texte zu den verschiedenen Regeln unverändert aus der Erstauflage übernommen, wobei allerdings erfreulicherweise durch Anmerkungen auf die neueste Literatur und den gegenwärtigen Forschungsstand verwiesen wurde. Neu überarbeitet hat der Herausgeber seine allgemeine Einleitung über den Ordensstand (7–31); fast ganz neu ist seine ausführliche Einführung zu Basilius (37–59), dessen „Regel" in erweiterter Auswahl und in neuer Disposition erscheint.

Von Balthasar knüpft seine Regelsammlung – das einzige derartige Werk in deutscher Sprache! – an den Codex Regularum Benedikts von Aniane und dessen Neubearbeitung von Holstenius-Brockie an (8). Mit den fünf Ordensregeln will er „bedeutsamste Dokumente" veröffentlichen, „an denen sich, wie in einer Analogie zur Hl. Schrift, immer neue Geschlechter die Flamme der Liebe für die ungeteilte Nachfolge Christi holten" (8). Der Herausgeber glaubt, damit auch einen stillen Helferdienst zu leisten für die heutige Bedrohung des Ordenslebens durch Mißachtung und Verkennung im Raum der Kirche (9). Daher wird auf die Sinndeutung des Ordensstandes großer Wert gelegt: Christus ist sein Stifter (9–11), Paradies, Kreuz und Maria (Maria-Ecclesia) sind die Ansatzpunkte für eine Theologie des Ordensstandes (11–18), der sich in all seinen historischen Formen in der evangelischen Nachfolge als Antwort auf Ruf und Rat verwirklicht (18–27). In knappen Strichen wird die geschichtliche Entwicklung des Ordensstandes, vor allem in seiner Konkretisierung durch die fünf dargestellten Regeln, behandelt (27–31), wobei die Legitimität der verschiedenen Verwirklichungen betont und die Deutung der historischen Entwicklung als „innere Selbstauflösung der Ordensidee" abgelehnt wird (29).

Ein sehr erfreulicher Abschnitt des Buches ist die Einleitung zu den Regeln des Basilius (37–59). Die persönliche asketische Haltung des Basilius – stark unter dem Einfluß des heute leider nicht mehr klar faßbaren Eusthatius von Sebaste – bietet die Ausgangslage für die Deutung: Der christliche Integralismus des Kappadokiers ist dabei für von Balthasar das Schlüsselwort. Die literargeschichtliche Erklärung des basilianischen Regelwerkes fußt auf den diesbezüglichen Arbeiten J. Gribomonts, wonach drei Stufen in der basilianischen Regelgeschichte unterschieden werden müssen: Regulae morales, Kleines Asketikon, Großes Asketikon = Große und Kleine Regeln. Der dazugehörende Forschungsbericht, den von Balthasar leider nicht genau angibt, befindet sich bei Jean Gribomont OSB, Histoire du texte des ascétiques de S. Basile, Louvain 1953. Durch geschickte Auswahl von 54 Texten der Großen Regeln und 34 der Kleinen Regeln wird ein Überblick über die Asketika des Basilius gegeben (60–133) und damit gleichsam eine neue Form einer Basiliusregel geschaffen, die aber ganz basilianisch ist. Die dafür gewählte Disposition (35–36) mußte neu gefunden werden, da das basilianische Corpus ohne systematische Planung entstanden ist.

Von ähnlicher Qualität ist die Einführung zur Augustinusregel (137–150). W. Hümpfner † legt seine wohlbegründete Theorie von zwei Augustinusregeln vor: Regula I. von 388/9 und Regula II. von 393. Die umstrittene Epistula 211 wird als unaugustinisch abgelehnt und – mit größter Wahrscheinlichkeit – Fruktuosus von Braga zugewiesen. Eine Anmerkung macht auf die neuen Forschungen zum Fragepunkt von M. Verheijens OESA aufmerksam, der Ep. 211 nicht Fruktuosus, sondern einem früheren spanischen Adaptator zuweisen möchte (137). In den Geist der Augustinusregel führt A. Zumkeller ein, der verdiente Erforscher augustinischen Mönchtums. Die Übersetzung (158–171) bringt getrennt die beiden Regeltexte.

Der verstorbene Abt von Engelberg L. Hunkeler schrieb die Einleitung zur Benediktusregel (175–183). Ohne auf literarkritische Fragen hinzuweisen, werden Werk und Persönlichkeit Benedikts in der traditionellen Weise geschildert. Die Übersetzung der Regel von F. Faeßler folgt dem Butler-Text; noch nicht dem jetzt vorhandenen von R. Hanslik im CSEL.

Den beiden Regeln des hl. Franz von Assisi ist eine ausführliche Abhandlung über die literarkritischen Fragen zu den beiden Regeln vorangestellt. Ganz in der Art seiner übrigen Veröffentlichungen geht L. Casutt dabei teilweise sehr eigenwillige Wege (263–278). Den Geist der Regeln deutet er vom Begriff Leben her: Die regula ist vita, vita als Nachfolge Christi in Armut, Demut, Gebetsgeist und Gottinnigkeit. Sie schafft also nur einen geistigen Raum, in dem dann alle Formen apostolischer und karitativer Tätig-

keit ausgeübt werden können (279–284). – Manchen Leser wird vielleicht die Polemik stören, die Casutt seinen Ausführungen mitgibt, und es darf wohl bezweifelt werden, ob das vorliegende Sammelwerk, das ja für einen weiteren Leserkreis gedacht ist, der passende Ort für polemische Auseinandersetzungen ist.

Die Satzungen der Gesellschaft Jesu leiteten ein, übersetzten und wählten aus M. Schoenenberger und R. Stalder. Die Einleitung macht in wenigen Zeilen mit der Entstehung der Satzungen vertraut, zeigt wie diese um die Aspekte Auserwählung, Formung und Sendung kreisen und im Gehorsam, in dem sich die Liebe erfüllt, das Schlüsselwort zum Verständnis bieten (325–334). Leider übernahmen die beiden Bearbeiter die synoptische Tabelle zum Auffinden der Originaltexte unverändert aus der früheren Auflage, so daß die Tabellen S. 409–412 für die Neuauflage völlig unbrauchbar sind.

Münster. P. Suso Frank OFM.

Bühler, Curt F.: **The University and the Press in Fifteenth-Century Bologna.** (Texts and Studies in the History of Medieval Education ed. A. L. Gabriel and J. N. Garvin, VII. The Mediaeval Institute. University of Notre Dame). Notre Dame, Indiana, USA. 1958. 109 S.

Vf. berichtet zunächst von den Anfängen des Bologneser Drucks im Jahr 1470. Sie gehen zurück auf die Initiative von Francesco dal Pozzo, Baldasarre Azzoguidi und Annibale Malpigli, dreier Männer, die mit der Stadt und der Universität eng verbunden waren. Vf. betont, daß mit der Einführung des Buchdrucks in der Emilia und Romagna die Tätigkeit der Schreiber keineswegs gleich aufhörte: das entspricht Beobachtungen, die man auch anderswo machen kann. Wenden wir uns mit dem Vf. nun der Aktivität der Bologneser Druckereien im 15. Jhdt. zu. Sie fand natürlich die Unterstützung der Universität, obwohl hierüber offenbar nicht viele Details aus den Quellen zu entnehmen sind (vgl. bes. S. 22 und S. 26).

Es ist recht interessant, zunächst die Frage zu verfolgen, was man unter den Inkunabeln vermißt: kein Augustin, kein Bernhard, kein einziger lateinischer Hieronymus – Vf. erwähnt das nicht eigens, es ergibt sich aber aus seinem Material und erscheint mir als das Erstaunlichste! Auf juristischem Gebiet ebenso verwunderlich, daß sich unter den Bologneser Inkunabeln kein einziges Corpus Juris befindet. Ebensowenig vor 1501 ein Corpus Iuris Canonici. Wenn so etwas in einer Stadt von der Tradition Bolognas möglich ist, dann könnte man versucht sein, zu denken, eine Unzahl von Manuskripten hätte vielleicht den Druck unrentabel erscheinen lassen (?). Auch der Bologneser Anteil an Klassikerdrucken ist relativ gering. Seltsamerweise spielt Dante eine geringe Rolle. „At this point, the reader will probably wonder if the Bolognese presses of the fifteenth century printed anything at all" (S. 32). Es waren immerhin 47 Druckereien bis 1501! Die Statistik von 519 Inkunabeln (S. 34) weist 136 juristische Texte auf, also ein gutes Viertel der Gesamtzahl; es folgen 117 andere wissenschaftliche Werke, unter ihnen freilich eine Menge astronomischer, lies: astrologischer Schriften (Prognostica). Die geringe Zahl klassischer und theologischer Literatur fällt dagegen auf! Von den gedruckten Autoren gehören dreiviertel dem 14. und 15. Jhdt. an! Den deutschen Leser mag Baptista Mantuanus interessieren mit 6 Bologneser Erstausgaben! Dann aber setzt das große Interesse an ihm nördlich der Alpen ein.

Vf. bereichert unsere bisherige Kenntnis auch durch genaue, von einer Tabelle unterstützte Untersuchungen über Aktivität und Lebensdauer (oft erstaunlich kurze!) der Bologneser Druckereien: es heben sich bloß vier als leidlich aktiv heraus, bei 24 läßt sich nicht mehr als ein einziges Buch nachweisen (S. 43)! Vf. gibt schließlich eine Liste der von den 47 Druckern publizierten Bücher, nach datierten und undatierten Werken geordnet. Ihr folgt die schon erwähnte „chart illustrating the activity of the Bolognese printers", dann ein Index der Autoren und der Drucker. Das Buch ist spannend geschrieben, bei dieser Materie ein besonderes Verdienst und überrascht in seinen Ergebnissen trotz allem, was wir von den Bologneser Drucken bisher schon wußten!

Münster. O. Herding

Klapper, Joseph: **Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen, ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts.** I. Teil: Leben und Werk. II. Teil: Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen (Erfurter theologische Studien. Im Auftrag des Phil. Theol. Studiums Erfurt hrsg. v. Erich Kleineidam und Heinz Schürmann, 9, 10). Leipzig: St. Benno-Verlag. Teil I, 1960. X, 133 S.; br. DM 9,—; Teil II, 1961. VII, 189 S.; br. DM 10,25.

Zum 80. Geburtstag des hochverdienten schlesischen Forschers, der in Erfurt eine neue Wirkungsstätte gefunden hat, erschien aus seiner Feder dieses umfassende Werk über den bedeutendsten Theologen der Erfurter Kartause in ihrer Blütezeit um 1460. Das umfangreiche Schrifttum des Johannes Brever de Hagen (de Indagine) aus Haddendorp in der Diözese Minden und der Landschaft Schaumburg (1415–1475), der 1440 Kartäuser wurde und als Prior in Eisenach, Erfurt, Frankfurt, Stettin und Rostock wirkte, gibt mit seinen etwa 500 Titeln einen allseitigen Einblick in das religiös-sittliche Leben des Bürgertums und der Orden im mitteldeutschen und nordostdeutschen Raum (Johanns Bruder Henrik war Abt von Ilsenburg). Mit unbeugsamem Gerechtigkeitssinn und tief religiös begründetem Verantwortlichkeitsgefühl kämpft Hagen gegen die moralischen Mängel seiner Zeit, gegen die Verkündigung falscher Ablässe, gegen den Wallfahrtsfanatismus, gegen Simonie und Wucher. Im Druck sind nur drei unbedeutende Traktate erschienen; aus der Fülle der breit angelegten und sich vielfach wiederholenden Darlegungen Hagens hat K. im Werkverzeichnis die jeweils charakteristischen Stücke abgedruckt. Der Titel der Werke zum Teil mit ihren Stückanfängen findet sich im Katalog der Erfurter Kartäuserbibliothek. Indem das Buch das Werk eines bedeutenden Reformtheologen des 15. Jahrhunderts zugänglich macht, bietet es einen wichtigen Beitrag zur Erkenntnis der vorreformatorischen deutschen Theologie.

Mainz. A. Ph. Brück.

Siewerth, Gustav: **Die Freiheit und das Gute.** Freiburg: Herder 1959. 88 S.; DM 5,80.

Der Verfasser beabsichtigt nicht eine streng rationale Diskussion des Wesens der sittlichen Freiheit in der Analyse ihrer vielfachen Bedingungen und Abhängigkeitsbeziehungen, sondern einen Aufweis ihres Ursprungs in personaler Existenz, der Sein und Wert nicht unterscheidet, sondern als Eines erfaßt. „Im Versuch solcher durchdringenden Einigung des Mannigfaltigen und Unterschiedenen, das bei Thomas in rationaler Fügung durchklärt, geordnet und durchmessen, dessen geschichtliches Auseinandertreten in seinem Denken spekulativ aufgehoben ist, nähert sich das Denken und Sagen dem Gesammelten und Eingehüllt-Innigen des Ursprungs" (S. 14). – Um seine Position zu verdeutlichen setzt Vf. sich eingehend mit N. Hartmanns Auffassung von der sittlichen Freiheit und mit seiner Wertlehre auseinander. Er kann aber, schon von seinem Denkstil her, den phänomenologischen Unterscheidungen Hartmanns nicht voll gerecht werden. So schießt er bei der notwendigen Kritik weit über das Ziel hinaus. Wie andere vor ihm nimmt auch Siewerth Anstoß an der Konzeption des „idealen Seins" und der Freiheit zum Guten und Bösen. Die innerliche Bindung der Person an das Gute, welche eine mögliche Entscheidung zum Bösen schlechthin ausschließt, ist nach Hartmann kein Status sittlicher Freiheit mehr. Aber wenn S. sagt: „Damit

wäre eine versiegelte Treue oder eine nicht mehr versuchbare Liebe eine unsittliche (sic!) bzw. nicht mehr sittliche Daseinsform" (S. 31), so ist die verfälschende Polemik offenbar. Wieviel feinsinniger hat schon Borgolte (1938) zu dem Problem Stellung genommen!

Die positive Bestimmung der Freiheit liegt für S. in dem Satze, daß der „Freie Ursache seiner selbst" sei. Aber wenn er sich S. 41 für diese Formulierung auf Aristoteles und Thomas beruft, ist eine Korrektur angebracht. Aristoteles sagt im 1. Buch der Metaphysik (982 b 25 f.) ἐλεύθερος ὁ αὐτοῦ ἕνεκα. Diese Formulierung erscheint S. Th. I 83,1 im Text des 3. Einwandes in folgender Fassung: *Liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I. Met.* Thomas antwortet differenzierend: *liberum arbitrium est causa sui motus;* er verweist zwar nicht auf den eigentlichen Sinn der Aristoteles-Stelle, aber er vermeidet die These von Siewerth mit gutem Grunde. Der unbefangene Leser wird jedoch von S. dazu verleitet zu meinen, „Ursache seiner selbst" sei ein Grundbegriff aristotelisch-thomistischen Denkens ... Solche Verschiebungen bereiten aber dem kritischen Leser Unbehagen, so daß er wie Sokrates und Platon auch dem Überschwang der blühenden Rede mißtraut.

Der Aufweis vom Wesen des Guten und den Weisen der Freiheit ist fast durchgehend hymnische Rede, die ihrem Wesen nach ein innehaltendes Fragen, ein philosophierendes Gespräch ausschließt. Ihr Gehalt kann in einem zusammenfassenden Referat nicht erfaßt werden. So seien nur Stufen genannt. Es ist ein Aufstieg vom *bonum delectabile* zum *utile* und *honestum* hin zur Liebe als Vollendung des Guten und Fülle der Freiheit. Daß solche Liebe gerade durch die innigste Bindung der Freiheit tiefere Dimensionen erschließt, das ist die christliche Antwort auf Hartmanns These und überzeugender als die frühere Diskussion. Wer der erbaulich hymnischen Darstellung innerlich aufgeschlossen ist, wird der Intention des Vf. am besten folgen. Die philosophische Erkenntnis und Bildung bedarf aber der strengen Unterscheidungen als unerläßliche Bedingung für die Zusammenschau.

Münster. Gerda Freiin v. Bredow.

Wenzel, Paul: **Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus** (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd 1). Essen: Ludgerus-Verlag 1961. XVII, 254.; br. DM 28,—.

Wie Georg Hermes in Deutschland gegen die beiden Extreme des Rationalismus und des Fideismus eine wissenschaftliche Vermittlung zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie versuchte und sich dabei in Irrtümer verstrickte (Indizierung 1835), so unternahm es unbeeinflußt von diesem kurze Zeit später in Österreich Anton Günther in ähnlicher Weise, das Christentum wissenschaftlich zu rechtfertigen und rational zu begründen; er geriet gleichfalls in Irrtum und verfiel 1857 der kirchlichen Zensur. Beide Theologen des 19. Jhs. hatten ein echtes theologiewissenschaftliches Anliegen, das sie in bester Intention bewältigen wollten. Sie begaben sich an die Front der Auseinandersetzung mit den Gegnern des Christentums, aber ihre Waffen wurden von der Kirche als ungeeignet verworfen. Beide lösten eine Bewegung aus, die ihren Namen trägt, den Hermesianismus in Deutschland, der auf die österreichischen Lande nicht übergriff, und den Güntherianismus, der von Wien ausgehend, sich fast über das ganze deutsche Gebiet erstreckte, ja sogar in Rom Wurzeln schlug. In beiden Fällen gilt, daß die Schüler und Anhänger teilweise weder geistig noch charakterlich an die Größe ihrer Lehrer und Meister heranreichten. Jene trugen die Hauptschuld am Zerfall der Bewegung mit der Kirche.

Das vorliegende Werk Wenzels beschäftigt sich eingehend mit dem Güntherianismus d. h. mit Günther und der von ihm begonnenen und in Schwung gebrachten Bewegung. Es ist das beste und wissenschaftlich Gediegenste, was bisher über diese Sache veröffentlicht wurde. Auf Knoodts Günther-biographie und auf den Güntherforschungen E. Winters aufbauend, führt es über beide ein wesentliches Stück hinaus. Knoodt schrieb cum ira et studio, E. Winter hatte teilweise einen völkisch einseitigen Aspekt, Wenzel ist durch das neu aufgefundene Briefmaterial in die Lage versetzt, eine umfassendere und der Sache gerechter werdende Beurteilung des komplexen Güntherianismus vorzulegen; er schreibt sine ira et studio. Philosophisch-theologisch überragt W.s Werk in manchen Punkten auch Kleutgens seinerzeitige Kritik. Mit seltenem Glück forschte W. 660 Briefe aus der Güntherschule aus. 431 fanden sich am Benediktinerkloster „St. Paul vor den Mauern" in Rom, 74 im Klosterarchiv Beuron, 45 im Nachlaß Th. Gangaufs, des Benediktinerabtes von St. Stephan in Augsburg, 110 im Nachlaß Knoodts in Bonn. Es ist gewiß noch manches andere Briefmaterial verstreut. So liegen neben fragmentarischen Mss. Günthers einige Briefe in der Priesterhausbibliothek in Salzburg, ferner mehrere Briefe im Nachlaß V. Knauers im Schottenstift in Wien. Alles noch Auffindbare aber dürfte das Bild, das W. entwirft, nicht mehr wesentlich verändern.

Der I. Teil befaßt sich mit „Anton Günther, sein Leben und seine Werke" (3–41). Die Schilderung des Lebensganges A. Günthers (1. Kap.) folgt der Hauptsache nach der bei Knoodt (I,1–165) veröffentlichten Selbstbiographie Günthers; sie wird ergänzt durch einen Brief Günthers an den Rektor des Germanikums in Rom P. Landes, in welchem die Wissenshaltung des Wiener Philosophen (Idee der Kreation gegen den Pantheismus) offenbar wird, und durch einen Brief Baltzers an Nickes, enthaltend einen Nekrolog über Günther.

Das 2. Kap. „Das literarische Lebenswerk A. Günthers" führt uns zunächst in die „Eigenart der Güntherschen Darstellungsweise" ein, die „zyklisch" im Sinne Schellings ist, insofern Günthers Philosophie um das Selbstbewußtsein wie um einen Kern kreist, hymnisch, humoristisch und satirisch und oft die Briefform hat. Die Werke Günthers werden einigermaßen skizziert. An Hand dieser Skizzen kann sich der Leser in den schwierigen Werken Günthers leichter zurechtfinden. Aufschlußreiche Einzelheiten werden über Geschichte, Zweckbestimmung und Inhalt der beiden letzten Werke Günthers „Lentigo" und „Antisavarese" geboten. Der „Lentigo", eine nach der Indizierung verfaßte Verteidigungsschrift gegen die Kritik des Michelis, wurde eigentlich nie der Öffentlichkeit übergeben, weil Kardinal Schwarzenberg die gesamte Auflage aufkaufte, um Günther vor neuen Schwierigkeiten zu bewahren. Die Freunde Günthers gelangten unter der Hand in den Besitz einzelner Exemplare. Das Privatexemplar Greifs steht in der Wiener Nationalbibliothek. Der „Antisavarese" ist eine Streitschrift gegen den neapolitanischen Philosophen Savarese, wurde gleichfalls nach der Indizierung geschrieben, aber erst lange nach dem Tod Günthers von Knoodt 1883 herausgegeben. Ausführlich bespricht W. die Jahrgänge des von Günther und Veith herausgegebenen philosophischen Jahrbuchs „Lydia" (5 Bde 1849–54). In diesen sind verschiedene kritische Aufsätze Günthers abgedruckt. Da die Artikel nicht signiert sind, wurde die Autorschaft auf Grund des Stils, der Andeutungen im Text, aus Knoodts Biographie und aus Bemerkungen in den Briefen festgestellt. Der Artikel, „Ein Wort über den Vernunfthaß auf katholischem Gebiet" in der von der Wiener katholischen Fakultät herausgegebenen „Zeitschrift für die gesamte kathol. Theologie" 3 (1852) erfährt eine eingehende Besprechung. Hingegen finden leider die zahlreichen Rezensionen Günthers, die mitunter umfangreichen Abhandlungen gleichkommen und bis 1828 die Anfänge und das Wachstum der Denkweise Günthers ans Licht stellen, keine Erwähnung, obwohl W. weiß und schreibt: „Günther war und blieb doch der ewige Rezensent, er hielt seine Hand am Puls der Zeit und lief dem Irrtum auch auf den Gassen nach" (10).

Der II. Teil „Die Schule A. Günthers" vermittelt an Hand des neu aufgefundenen Materials interessante Einblicke in die Geschichte des Güntherianismus, seine Einheit, Geschlossenheit und Ausbreitung. Wir erfahren von einer in Rom zu gründenden benediktinischen Güntherakademie, die auf den drei Grundpfeilern Paulus, Benedikt und Günther errichtet werden sollte. Wenn es heißt, daß infolge „der Einheit und Geschlossenheit der Güntherschule alle Stimmen gleiches Gewicht haben und jeder Güntherianer Vertreter des reinen Güntherianismus war" (46), so wird das eingeschränkt werden müssen. Die Anhänger Günthers haben besonders durch ihr Verhalten dem Meister manches verdorben. Darum ist nicht alles Negative im Güntherianismus auf das persönliche Konto Günthers zu setzen. Andererseits sind manche wie C. Werner keine reinen Vertreter des Güntherianismus geblieben, weil sie später eigene Weg gingen.

Das 1. Kap. des II. T.s handelt von den drei Hauptzentren des Güntherianismus, Wien, Bonn und Breslau.

Zum Wiener Kreis, der vom V. eigenartigerweise „Wiener Zentralbehörde" genannt wird, gehören als enge Freunde Pabst, Croy, Greif und Veith, als Gönner S. Brunner, Hock, Schön. Wenn von einem „2. Ich" Günthers gesprochen wird, dann ist es eher Pabst als Veith. E. Winter teilt dieses Epitheton freilich bald diesem bald jenem zu („Die geistige Entwicklung A. Günthers" 112 u. 230). Die Behauptung „Veith fiel nicht von der Kirche ab, weil er zu alt war, um Altkatholik zu werden" (56) scheint gewagt und kaum beweisbar.

Zum Bonner Kreis zählen: Knoodt, der spätere Biograph Günthers, Nickes, der während seines Aufenthaltes in Rom die rechte Hand des Benediktinerabtes Pappalettere war und für die Gründung einer Güntherakademie in Rom arbeitete; die beiden Brüder Wolter, die Benediktiner wurden und später das Kloster Beuron gründeten. W. kennzeichnet den Weg der beiden so: „Der Weg der Wolters von Deutschland nach Rom ist ohne Günther, Nickes, Pappalettere nicht verständlich, ihr Gang aber zurück nach Deutschland, sollte er wirklich fruchtbar werden, mußte ohne die Genannten geschehen" (70). Dem Brüderpaar gelang es auch, ihren gleichfalls dem Bonner Kreis angehörenden Jugendfreund Watterich, der wie andere Güntherianer dem Altkatholizismus sich angeschlossen hatte, aus diesem wieder in die Kirche zurückzuholen. Ein gleicher Versuch bei J. Reinkens, dem 1. altkatholischen Bischof, hatte keinen Erfolg. An Watterichs geschichtswissenschaftlicher Leistung zeigen sich die wissenschaftlichen Bestrebungen das Güntherianismus überhaupt. Sein Werk „Pontificum Romanorum vitae" (2 Bde 1862) ist aus dem Geist der Güntherschen Geschichtsauffassung geboren und von der Absicht getragen, die protestantische Geschichtsauffassung zu entthronen und eine Huldigung des apostolischen Stuhles darzubieten. Das Werk ist „das geschichtliche Kontribut des Güntherianismus zur Verteidigung der Kirche. Die Güntherianer waren ja immer der Meinung, daß sie in allen Sparten die Ehre der Kirche verteidigt hätten (ein Gedanke, der in den Briefen oft zum Ausdruck kommt): sowohl in der Theologie, wo ihnen die ‚Rechtfertigung des Dogmas' am Herzen lag, als in der Philosophie, wo die Verteidigung der christlichen Wahrheit ihr Anliegen wurde, und hier in der Geschichtsforschung, wo die Verherrlichung der Kirche gegenüber den protestantischen Verdunkelungsmethoden geschehen sollte" (75 Anm. 177). Die Seele der Bonner Güntherfreunde war W. Reinkens, der zum Unterschied von Knoodt, dem rationalen Vertreter des Güntherianisus, das Schwärmerisch-Romantische und das Lebensvolle der Bewegung verkörperte. Er war der „Spiritual" des Bonner Kreises und blieb der Kirche treu, während sein Bruder J. Reinkens zum Altkatholizismus übertrat. Der Breslauer Güntherkreis ist hauptsächlich durch die Trias Baltzer, J. Reinkens und Elvenich repräsentiert. Baltzer und Elvenich spielten bereits im Hermesianismus eine Rolle. Leider wurden alle drei altkatholisch.

Das 2. Kap. des II. T. führt uns jene Güntheranhänger vor, die außerhalb der drei genannten Zentren tätig waren. Es handelt sich nach des Verfassers Bezeichnung um „Stützen und Stützpunkte des Güntherianismus". Für Deutschland sind es Bamberg, Augsburg, Trier, Braunsberg und Tübingen. Analog müßten für Österreich außer Wien St. Pölten und Salzburg genannt werden. Als Anhänger sind zu nennen: Der Dogmatiker und Exeget G. K. Mayer und J. Spörlein für Bamberg, der durch seine Augustinusstudien bekannte Benediktiner Th. Gangauf für Augsburg, der Philosophieprofessor Jac. Merten für Trier, außer dem schon genannten Watterich noch Gerkrath und Trütschl für Braunsberg, schließlich Jac. Zukrigl für Tübingen. Zum weiteren Güntherkreis in Österreich, und zwar in Wien gehören L. Trebisch, Mediziner und Konvertit, der v. W. nicht genannte V. Knauer, Benediktiner im Schottenstift; ferner standen W. Gärtner, Scheiner und Häusle Günther nahe. In St. Pölten war der bedeutendste Anhänger C. Werner, der zuerst anonym in einem „Votum" die Trinitätslehre Günthers als rechtgläubig zu deuten versuchte. Durch Günthers antischolastische Tendenz auf den Gedanken gebracht, die Scholastik zu erforschen, ging er sehr bald, beginnend mit dem Werk „Thomas v. A.", seinen eigenen Weg, ohne freilich Günthers Verdienste und geschichtliche Bedeutung je zu vergessen. Ein modifizierter Güntherischer Dualismus ist in vielen seiner Werke spürbar. Gleichfalls in St. Pölten war der Lehrer C. Werners, Franz Werner (vgl. meine Monographie über diesen bedeutenden öster. Theologen) ein Verehrer Günthers. Ferner traten F. Egerer und Schwingenschlögl literarisch für Günthers Ideen ein. Für den Bereich der Diözese St. Pölten ist auch J. N. Ehrlich zu nennen, der, von Günther beeinflußt, zuerst in Krems, dann in Graz und Prag dozierte. Für Salzburg ist zu erwähnen Xavier Schmid, dessen „Kath. Dogmatik" von Güntherideen durchsetzt ist.

Das folgende 3. Kap. „Protektoren des Güntherianismus" befaßt sich mit der wohlwollenden Gesinnung und schützenden Haltung, die kirchliche Würdenträger dem Wiener Philosophen zuteil werden ließen. Diese „Protektion" war mit ein Grund, daß der Güntherianismus sich so weit ausbreiten konnte, die Untersuchung über die Rechtgläubigkeit so lange in Schwebe blieb und die Verurteilung in schonender Form erfolgte. Zu den hohen Beschützern Günthers zählen: Kardinal Schwarzenberg, Erzbischof von Salzburg und Prag, der seinem Philosophielehrer (Günther) zeit seines Lebens dankbar blieb und dessen Verdienste um die Verteidigung des christlichen Glaubens gegen Pantheismus, Materialismus und Atheismus hoch einschätzte; Kardinal Diepenbrock von Breslau und dessen Nachfolger Erzbischof Förster, ferner Bischof Arnoldi von Trier, Bischof G. Müller von Münster, Kardinal v. Tarnoczy von Salzburg und Bischof Pogazhar von Laibach.

In Rom traten für Günther und seine Lehre ein: Der Benediktinerabt Pappalettere, der im römischen Günther-Prozeß an der Spitze der Spezialkommission zum Schutze des Philosophen stand. Die große Sympathie des Italieners für Günther beruhte nicht nur auf der Überzeugung von der theologischen Richtigkeit des Güntherschen Systems, sondern auch auf der vorteilhaften Hoffnung, daß noch mehr Güntherianer nach Rom kommen und in den Orden eintreten möchten. Aus den Briefen erfahren wir auch Einzelheiten über den Plan hinsichtlich der wissenschaftlichen Mission des Güntherianismus in Rom und die wissenschaftliche Missionierung Deutschlands durch Benediktiner nach den Ideen Günthers. Der zweite einflußreiche Güntherfreund in Rom war G. A. Fürst zu Hohenlohe, der mit den Güntherianern eine „antijesuitische Interessengemeinschaft" bildete. Der dritte Freund war der Rektor der Anima A. Flir, ein „gern gesehener Gast im Wiener Güntherkreis" und ein Beschützer des Güntherianismus in Rom.

Es würde das Bild noch abrunden, wenn der Verfasser ein zusammenfassendes Kapitel über die Gegner des Güntheria-

nismus angeschlossen hätte. Dies würde den Entwicklungsgang des Güntherianismus besser verstehen lassen und die moralische Beurteilung der Bewegung im einzelnen erleichtern.

Der III. Teil geht auf das „Lehr- und Kampfsystem A. Günthers" ein. Das 1. Kap. „Das Lehrsystem" hebt einleitend den Wissens-Eros, die Begeisterung und Liebe zur geistigen Erkenntnis, zur Idee, als das dynamische Element in Günthers Lehre hervor. Durch die ideelle Erkenntnis soll das Christentum der Welt neu geschenkt werden. Günther sah seine Aufgabe in „einer ideellen Reconstruction des Christentums als einer welthistorischen Tatsache" (Vorschule I,97). Als „Leitideen und Systemgedanken" werden herausgestellt:

1. Der Mensch ist das Maß der Dinge. Alle Erkenntnis braucht deshalb den „anthropologischen Schlüssel". W. scheint diese Leitidee etwas zu negativ zu sehen, da er schreibt: „Günther erschrickt nicht vor dem Satz: ‚Wie der Mensch, so sein Gott, d. h. wie jener sich selbst, so erkennt er auch das, was man Gott heißt'" (154). Die Angst, daß Günther das Christentum in Anthropologie auflösen könnte, dürfte angesichts seiner dualistischen Kontraposition Gottes und der Welt kaum begründet sein (Vgl. 154 Anm. 66 a).

2. Das Sein will sich offenbaren und verwirklichen. Dieser Offenbarungsprozeß führt zum Bewußtsein des natürlichen Seins und zum Selbstbewußtsein des geistigen Seins. Leben ist Selbstoffenbarung des Seins; das Sein lebt, d. h. strebt nach Offenbarung seiner selbst. Ohne Bewußtsein wäre das Sein tot. Ziel und Abschluß des Selbstbewußtseins ist die Person. Der Personifikationsprozeß ist ein Subjektobjektivierungsprozeß, insofern sich das Subjekt selbst besitzt. Das Denken ist Seinsfunktion. Das Denken des Geistes gipfelt im Ichgedanken und schließt in ihm ab. Im Ich wird das geistige Sein Person.

3. Der Mensch ist eine Synthese von Natur und Geist. Die Natur durchläuft eine lange Entwicklung von der Einheit in die Zerstreuung, in der sie „von sich" kommt, sich veräußert. Dieser Veräußerung arbeitet eine „Verinnerung" entgegen. Die sich veräußernde, von sich kommende Natur ad extra ist die Materie, die sich gleichzeitig verinnernde und zu sich kommende Natur ad intra ist die Psyche. In diesem Sinn ist die Natur beseelt. Im Menschen sind Natur und Geist, die in Antithese stehen, zur dynamischen Synthese verbunden. Demgemäß finden sich im Menschen Naturdenken und Geistesdenken, Begriff und Idee.

4. „Konstruktion des göttlichen Selbstbewußtseins". Im Selbstbewußtsein des Menschen zeigen sich Abhängigkeit und Beschränktheit. Von hier aus ist der Aufstieg zum absoluten Wesen Gottes möglich. Diesem kommt der absolute Selbstbewußtseinsprozeß zu, der sich in den drei göttlichen Personen ausprägt. Der Ichgedanke Gottes hat notwendig als negatives Korrelat den Nichtichgedanken = Weltgedanken Gottes, der die Voraussetzung der Schöpfung bildet. Die Realisierung des Gedankens ad extra vollzieht sich gemäß dem innertrinitarischen Selbstbewußtseinsprozeß auch trinitarisch und findet in der geschöpflichen Trias von Natur, Geist und Mensch ihren Ausdruck. Da der Nichtichgedanke Gottes nicht sein Wesen ist, sondern dessen Negation, ist die Welt auch nicht aus dem Wesen Gottes. Dem außerweltlichen Gott steht die außergöttliche Welt gegenüber. So hat der Pantheismus keinen Platz mehr.

5. Das positive Vernunftkriterium. Die Tatsache der historischen Offenbarung vorausgesetzt, kann jedes göttliche Geheimnis ideell durchdrungen werden. Wissen und Glauben stehen nicht nur in keinem Widerspruch, sondern entsprechen einander und legen Zeugnis füreinander ab. Der Glaube wird nicht aufgelöst, sondern erlöst, weil die gesättigte Verständigung auf das Was ohne Wie geht.

Ein wertvoller Abschnitt zur Charakterisierung der Lehre Günthers wird unter der Überschrift geboten „Der Humor als Form und Systemträger des Dualismus" (176–171). Der Humor im Werke Günthers wird als „systemgeboren" und wesentlich aus der dualistischen Philosophie kommend, ja als die „rein subjektive Seite" derselben aufgewiesen. Er ist Träger und Form des Systems. In ihm kommt im Sinne Jean Pauls die Gegensätzlichkeit zwischen Endlichem und Unendlichem zum Ausdruck. Er offenbart sich bis in die dialoge Briefform hinein. Im Humor stellen sich die dualistischen Gegensätze dar, erklären und versöhnen sie sich. Hart neben dem Humor steht bei Günther der Hymnus. Am Schluß dieses Kapitels über das Lehrsystem sagt W.: „Es war uns mehr darum zu tun, die Fundamente des Güntherischen Wissensgebäudes freizulgen, als eine genaue Beschreibung des Baues zu geben. Deshalb wird man auch manche Lücken bemerken" (181). Mit dieser Feststellung sichert sich der Autor mit Recht gegen die Annahme, er habe eine erschöpfende Zusammenfassung der Lehre Günthers vorgelegt.

Das 2. Kap. des III. T. „Das Kampfsystem Günthers" zeigt die Fronten, an denen Günther kämpft. Es geht um die Idee gegenüber dem bloßen Begriff, um den Dualismus gegenüber dem Monismus, um den dualistischen Theismus gegenüber dem monistischen Pantheismus in allen seinen Formen. Nach diesem Kampfprogramm richtet sich die Geschichtsübersicht. Nach ihm werden die großen Epochen der Menschheits- und Christentumsgeschichte beurteilt, und zwar oft in übertreibender und entstellender Art. Heidentum und antike Philosophie sind Pantheismus; Patristik, Scholastik und Mystik sind durchsetzt von Semipantheismus; Luther und die Reformation huldigen dem Monismus. Erst mit Descartes beginnt der Umschwung. Kant, Hegel, Materialismus, Atheismus (der Pantheismus ist Atheismus!) und Kommunismus werden nach den gleichen Normen verworfen. Die modernen Irrtümer werden mitunter treffend gekennzeichnet und als Erscheinungen des Un-Geistes verdammt. Entsprechend der Gegenüberstellung von Geist und Natur, Idee und Begriff, Christentum und Heidentum, Theismus und Pantheismus wird schonungslos Gericht gehalten.

Im „Anhang" ist die aus dem Geheimarchiv Pius IX. stammende „Günthersynopse" abgedruckt, in der die Grundirrtümer Günthers zusammengefaßt sind und zwar hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, der Trinität, der Schöpfung, der Menschwerdung, der Verbindung von Leib und Seele im Menschen, des Urzustandes des Menschen, der Erbsünde und der Gnade.

Das Werk P. Wenzels ist eine beachtliche wissenschaftliche Leistung sowohl hinsichtlich der Quellenerforschung und -verarbeitung, wie der geistigen Durchdringung des Güntherschen Lehrsystems. Das Wort „Güntherianismus" schillert allerdings etwas und leidet an einer begrifflichen Unschärfe. Das Werk leistet einen bedeutsamen Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jhs. und ist zugleich ein Geschenk an die Wissenschaft anläßlich des kommenden 100. Todestages A. Günthers († 24. Februar 1863).

Wien. Joseph Pritz.

Kierkegaard, Sören: **Die Krankheit zum Tode und Anderes.** Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. Köln und Olten: Jakob Hegner 1956. 767 S; DM 32,—.

Sören Kierkegaard, Briefe. Ausgewählt, übers. und mit einem Nachwort versehen von Walter Boehlich. Köln und Olten: Jakob Hegner 1955. 164 S.; DM 6,80.

Seit 1951 erscheint im Verlag von Jakob Hegner, Köln und Olten, jetzt Köln, die große, anfänglich von Walter Rest, dann von Hermann Diem und Walter Rest unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft herausgegebene – *„Jubiläumsausgabe"* genannte – Edi-

tion der Werke Kierkegaards. Ihr Vorsatz war und ist, den deutschen Lesern Kierkegaards einen zuverlässigen Text zu bieten, die bis dahin hauptsächlich auf die Ausgabe angewiesen waren, die Chr. Schrempf am Anfang des Jahrhunderts herausgegeben und zum großen Teil übersetzt hatte, die große Mängel, um nichts Ärgeres von ihr zu sagen, besaß, und die trotzdem besser war als ihr Ruf, da sie uns, die wir damals jung waren, zu Kierkegaard führte und verführte und überhaupt die Wirkung Kierkegaards in Deuschland begründet hat. Der Band der Jubiläumsausgabe, den ich hier ankündigen will, ist der 2. Band der Gruppe: *Theologisch-philosophische Schriften;* er enthält: *Die Krankheit zum Tode*", übersetzt von Walter Rest; *„Furcht und Zittern"*; und *„Die Wiederholung"*, beide übersetzt, von Günther Jungbluth; schließlich *„Der Begriff der Angst"*, übersetzt von Rosemarie Lögstrup. Hermann Diem hat dem Band eine kurze, aber gewichtige Einleitung vorangestellt und Niels Thulstrup einen sehr nützlichen Anhang von über 100 Seiten Anmerkungen beigesteuert. Diese nur referierenden Angaben allein werden zeigen, daß die im Verlag Hegner erscheinende Kierkegaardausgabe mit aller herausgeberischen Sorgfalt gearbeitet worden ist, und der Titel des Bandes, auf den ich im besonderen hinzuweisen habe, macht deutlich, daß es sich in ihm um einen der wichtigsten Bände der Gesamtausgabe handelt, wobei hierzu noch angemerkt werden soll, daß die Bände der Gesamtausgabe einzeln käuflich sind. Der Band enthält, wie aus dem Gesagten deutlich wird, zwei Schriften Kierkegaards, die besonders intensiv auf die deutsche Philosophie eingewirkt haben. Mit den Schriften *„Die Krankheit zum Tode"* und *„Der Begriff der Angst"* ist nämlich Kierkegaard besonders an der Entwicklung des Existenzialismus beteiligt, wo allerdings in den meisten Fällen Kierkegaards Glaube denaturiert und verderbt, oder richtiger säkularisiert wurde. Man sollte deshalb, wenn man durch die hier vereinten Schriften den Zugang zu Kierkegaard sucht, nicht *„Die Krankheit zum Tode"*, auch nicht den *„Begriff der Angst"* zuerst, sondern *„Furcht und Zittern"* lesen, Kierkegaards eigenwillige Meditationen über die Opferung Isaaks durch Abraham. „Was man an Abrahams Geschichte ausläßt, ist die Angst", schreibt Kierkegaard, „denn Geld gegenüber habe ich keine ethische Verpflichtung, aber dem Sohn gegenüber hat der Vater die höchste und heiligste." Gott aber fordert von Abraham den „Mord" Isaaks, denn das Opfer war, wäre, so meint Kierkegaard, Mord gewesen ohne den Glauben. „Nur durch den Glauben gewinnt man Ähnlichkeit mit Abraham, nicht durch den Mord". Kierkegaard nennt *„Furcht und Zittern"* eine dialektische Lyrik, die Johannes de Silentio geschrieben haben soll, immer verbirgt sich – bekanntlich – Kierkegaard hinter der Maske seiner Pseudonyme, zwischen ihnen und ihm gibt es eine eigentümliche ironische Dialektik. Kierkegaard fühlte sich hinter seinen Masken verborgen, er wußte dabei, daß man ihn darin erkennt und doch nicht festlegen kann, so daß er durch sie freier sprechen konnte. Kierkegaard wollte, daß man alle seine Schriften von den Personen seines imaginären Maskenballs her verstehe und sie nur unter dem Namen der erfundenen Personen zitiere. Nur weil er sich so versteckt, verborgen in seinen Worten glaubte, konnte er in all seinen Schriften abhandeln, was eigentlich ihn selbst und ganz allein angeht, in dem Opfer Abrahams z. B. sein eignes Opfer, den Bruch mit Regine Olsen mitmeinend, sich selbst in dem Wort „Mord" für Abrahams Opfer anklagend und sich selbst aus dem Glauben verstehend. Immer ist in diesen bohrenden Schriften Kierkegaards sein eigener „Dorn im Fleische" mitgemeint, besser beteiligt, sein Ja zu seinem Schicksal vor Gott. „Entweder", so schreibt er am Schluß von *Furcht und Zittern*, „gibt es somit ein Paradoxon, daß der Einzelne als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht, oder Abraham ist verloren", und damit meint er sich selbst. Hier wird, und schärfer als in andern Schriften, Kierkegaards Existenzbegriff, sein Begriff des Einzelnen und sein Glaube deutlich.

Kierkegaard gehört, wie man weiß und in der Geschichte der Philosophie lehrt, zur Nachfolge Hegels, die sich in viele Richtungen aufgespalten hat. Er ist der einzige genuin christliche Denker innerhalb dieser Reihe, der nicht den Gott der Philosophen, sondern den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs im Denken meint, er will, daß der Sprechende „weiß, daß er vor Gott da ist". Das sagt er in der *Krankheit zum Tode,* doch den Satz, der dies aussagt, möchte ich wörtlich mitgeteilt haben, da halb zitierte Sätze nur zu leicht zu Mißdeutungen führen. „Ein so phantastischer Religiöser", heißt es in der *Krankheit zum Tode,* „würde sagen, um ihn mit Hilfe der Replik zu charakterisieren: daß ein Sperling leben kann, ist begreiflich, er weiß nicht, daß er vor Gott da ist. Aber zu wissen, daß man vor Gott da ist, und dann nicht im selben Augenblick wahnsinnig zu werden oder zu Nichts!"

Diesen Satz und alle Folgerungen aus dem Verlust des Selbst hat Kierkegaard den Anti-Climacus sagen lassen, dem er außer der Krankheit zu Tode auch *„Einübung im Christentum"*, die den 1. Band der Ausgabe eröffnet, zugeteilt hat. Diese beiden Schriften gehören also nach Kierkegaards Meinung zusammen und sie sind beide im Jahre 1848 geschrieben worden, gedruckt wurden sie aber erst 1849 und 1850. Ich erwähne das deshalb, weil daraus hervorgeht, daß die Anordnung der Schriften Kierkegaards in der Ausgabe seiner Werke nicht chronologisch ist, das gilt auch für die Reihenfolge in den einzelnen Bänden; in dem hier besprochenen Band ist z. B. die Schrift *„Der Begriff der Angst"* die den Band beschließt, zeitlich früher als alle andern, während die zuerst gebrachte Schrift *„Die Krankheit zum Tode"* später als alle andern geschrieben worden ist. Ich glaube, daß eine chronologische Folge aller Werke Kierkegaards in ihrem Durcheinander von Konfession und Philosophie eine sehr aufregende Lektüre bilden würde, was nun als Ordnungsprinzip einer Gesamtausgabe der Werke verpaßt ist, wünschenswert aber bleibt, daß man bei einer Neuauflage auf dem Titelblatt das Jahr der Niederschrift und des Erscheinens angibt, damit man sich leichter als es jetzt möglich ist, darüber informieren kann; denn mitunter ist es wichtig, Gleichzeitigkeit und Folge der verschiedenen Schriften festzustellen. Das aber soll nur ein Wunsch und keine kritische Einschränkung sein, die Ausgabe hat so große Verdienste, daß sie nicht zu kritisieren, sondern nur zu bewundern ist.

Als Ergänzung der großen Ausgabe der Werke, die Vollständigkeit anstrebt, ist eine kleine Auswahl der Briefe Kierkegaards erschienen, die hier mit angekündigt werden soll. Sie bringt 38 von den etwa 230 Briefen, die in der großen dänischen Ausgabe der Briefe Kierkegaards enthalten sind, die Niels Thulstrup ediert hat. Das ist in Anbetracht der Tatsache, daß diese Briefausgabe eine Ergänzung der Gesamtausgabe der Werke Kierkegaards sein soll, zu wenig. Denn die Briefe gehören, wie die Tagebücher, zum Oeuvre Kierkegaards, sind doch alle Schriften Kierkegaards mit der nötigen Einschränkung gesprochen Autobiographie, Dokumente seiner Auseinandersetzung, sei es mit Zeitgenossen, sei es mit Regine Olsen, sei es mit Gott. In alledem lebte Kierkegaard seine Verzweiflung, die für ihn fast ein Existenzial im Sinne Heideggers war. „Denn nur dann ist das Selbst gesund und frei von Verzweiflung", sagt in der Krankheit zum Tode, „wenn es gerade dadurch, daß es verzweifelt ist, sich selbst durchsichtig in Gott gründet." Darum, sich selbst durchsichtig im Gott zu gründen, ging es Kierkegaard in seinem Verhalten zu allen Menschen und im Denken. Deshalb weil die Grenze zwischen objektiver und subjektiver Aussage bei Kierkegaard fließend ist, wäre eine umfänglichere Ausgabe der Briefe zu wünschen gewesen. Wie wichtig die Briefe für unser Kierkegaard-Verständnis sein könnten, zeigen die Beispiele des schmalen Bandes *„Briefe"*, der von Walter

Boehlich übersetzt und mit einem gut informierenden Nachwort versehen worden ist. Daß das Bändchen gut gelungen ist, wird mein Wunsch, es in künftiger Auflage erheblich erweitert zu finden, nur bestätigen.

Tübingen. Ewald Wasmuth.

Seckler, Max: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1961. 281 S.; DM 24,80.

Der Verf. des vorliegenden Buches, Assistent am Seminar für Fundamentaltheologie der Universität München, hat sich eine interessante und zugleich ungemein schwierige Aufgabe gestellt, die vielleicht in dem gewählten Titel nicht genügend zum Ausdruck kommt. Er will nämlich, immer an Hand der Spätwerke des hl. Thomas, die entscheidenden Gesichtspunkte zu einer „Theologie der Bekehrung" sammeln, die beim Aquinaten unter dem Stichwort des „instinctus divinus" erscheinen und diesen als das Apriori der menschlichen Hinwendung zu Gott oder als das anonyme Göttliche in der naturhaften Seele dartun, was dann schließlich zu einer neuen Antwort auf die Frage nach dem Heil der Ungläubigen führt.

Der erste Teil der Arbeit bringt in einem historischen Überblick reiches Material für eine Nomenklatur des Begriffes „instinctus", wobei nicht allein der Sprachgebrauch des hl. Thomas berücksichtigt ist (19–66). Der zweite Teil trägt die Überschrift: Der Instinkt im System des Aquinaten und die Frage nach der Wirkursache des Glaubenswillens, und gliedert sich in drei Abschnitte: I. Glaube, Glaubenswille und Rechtfertigungslehre (69–89), II. Die neue Lehre vom Instinkt und ihre drei Quellen (die Entdeckung des Semipelagianismus, der Liber de bona fortuna, die stoische Ethik und Rechtsphilosophie; 90–170), III. Der innere Instinkt als Wesensformel des geschichtlichen Menschen „in horizonte aeternitatis et temporis" (der innere Instinkt in der Dialektik von Natur und Gnade, die psychologische Wirksamkeit des zur Gnade rufenden inneren Instinktes, die soteriologische Bedeutung und die Frage nach dem Heil der Nichtevangelisierten; 171–258). In diesem „zweiten Teil, dem Hauptteil, geht das Geschichtliche mit dem Systematischen Hand in Hand: die dramatischen und manchmal fast abenteuerlichen Phasen, die, unter der ruhigen Oberfläche einer ausgewogenen Synthese verborgen und nur an den Nahtstellen sichtbar werdend, zur Ausbildung der Instinktvorstellung bei Thomas geführt haben dürften, werden durchschritten; das Ganze wird aus dem historischen Kontext heraus interpretiert, wobei, der Deutlichkeit zuliebe, die Akzente zuweilen stärker gesetzt werden, als es vielleicht von der Sache her geboten erscheinen mußte" (Vorwort, 11 f.). Die größte Aufmerksamkeit verdient wohl das letzte Kapitel „Die soteriologische Bedeutung des inneren Instinktes und die Frage nach dem Heil der Nichtevangelisierten" (232–258), aber es fordert zum Verständnis das Studium des Gesamtwerkes.

Die mannigfaltigen Ergebnisse lassen sich nur schwer in wenigen Sätzen zusammenstellen. Auch der Verf. selbst hat es bei seinen abschließenden Gedanken (259—268) kaum versucht. Wir geben aber daraus einige charakteristische Einzelheiten wieder: „Das scheint uns ein sehr wesentlicher Punkt der thomanischen Glaubenstheologie zu sein, daß sie den Glaubensakt nicht einfach als einen Akt des Verstandes erklärt, in dem der Wille und die Gnade akzidentell intervenieren, sondern als die fundamentale Bewegung der Freiheit des Menschen zu Gott, eine Bewegung, die in den ontischen Gesetzen des Ganzen präformiert ist und auf die hin die Potenzen und Kräfte der Seele von ihrer Wurzel her polarisiert sind. Der Glaubensakt hat zwar einen sehr präzisen intellektuellen Inhalt. Aber dieser Inhalt steht mehr als jede andere Erkenntnis unter einer Finalitätsrelation, die den ganzen Menschen betrifft ... Deshalb ist es sicher richtig, wenn die Glaubensgnade dort angesetzt wird, wo Verstand und Wille noch in ihrer Wurzel geeint sind. Sie wirkt längst, ehe sie Gegenstand der Erkenntnis ist ... als ein Instinkt, der im Seinsgrund des Menschen angesiedelt ist und der sich dem Geist als Tendenz und inneres Gesetz auferlegt" (261).

„(Wir) konnten die überraschende Feststellung machen, daß der thomanische Glaubensinstinkt für die damalige Zeit in gewisser Hinsicht ein Novum darstellt. Thomas selbst scheint zu seiner Auffassung vom Glaubensinstinkt als einem psychologischen, logischen und transzendentalen Apriori des religiösen Aktes auf abenteuerliche Weise gekommen zu sein ... Es sind drei Texte, die er etwa gleichzeitig entdeckt haben muß ... In diesen drei Texten figuriert jeweils an entscheidender Stelle das Wort instinctus ... Auf der Suche nach den Quellen dieser drei Texte konnten wir feststellen, daß sie geistesgeschichtlich drei sehr verschiedene Ströme der Überlieferung anzeigen: die christliche Überlieferung mit Augustinus als Exponenten: die orphisch beeinflußte Theologie des jungen Aristoteles und die von der Stoa herkommende Rechtsphilosophie und Ethik. Die Entdeckung des historischen Semipelagianismus und die Lektüre einer Reihe von antipelagianischen Texten gab Thomas den ersten Anstoß, der inneren Glaubensgnade größere Aufmerksamkeit zu schenken. Die Autorität und Terminologie eines Fragmentes der Epistola tractatoria des Papstes Zosimus ... trug dazu das Ihre bei ... Die Frucht der Begegnung mit Augustinus und dem Semipelagianismus ist somit die Einführung eines Instinktes, der als gratia operans et praeveniens den Menschen für die Intentionen Gottes erschließt und ihm ein Gefälle für sein wahres Endziel gibt ... Aber erst an Hand eines zweiten Textes scheint Thomas das theologische Postulat einer gratia praeveniens philosophisch durchdacht und zu einer Ontologie der Gnade entwickelt zu haben. Ein durch ihn nachweislich um das Jahr 1259/60 entdecktes, unter dem Titel Liber de bona fortuna laufendes Bruchstück aus der Eudemischen Ethik des Aristoteles gab dazu den konkreten Anlaß."

„Der innere Instinkt ist keine Tätigkeit, sondern die apriorische Bedingung und Grundlage der Tätigkeit. Thomas schafft eine Ontologie der Gnade, die, obwohl sie philosophisch und überlieferungsgeschichtlich ein buntes Gemisch mythologischer, philosophischer und theologischer Elemente enthält, von imponierender Geschlossenheit ist ... Schließlich wird die so gewonnene Vorstellung vom inneren, göttlichen Instinkt anthropologisch entfaltet, wobei ein dritter Text — aus den Etymologien Isidors von Sevilla — den Anteil der stoischen Ethik und Rechtsphilosophie andeutet ... Aus dieser Sicht bedeutet der Glaube nichts anderes als die Formung einer Tendenz, die dem Hören des Wortes vorgegeben ist und sein muß, die aber erst in der Begegnung mit dem Wort zu sich kommt. Worte wie Glaubensinstinkt, Glaubenslicht und Glaubensgnade bezeichnen damit die apriorisch bestimmte, mit Wahlsympathie und formalen Aufbaugesetzen versehene, aber auf Aufnahme angewiesene vorgängige Gewilltheit und Erschlossenheit des Subjektes für den Weg des Heiles" (262—264). „Die Übernatur kann keiner geschaffenen Natur natürlich sein. Trotzdem trägt die Natur des Menschen eine reale Hinordnung auf die Gnade in sich, die weit über eine bloß logische Nichtwidersprüchlichkeit hinausgeht ... Übernatur und Gnade liegen außerhalb der Findungs- und Verwirklichungskraft der reinen Natur. Der Satz von der natürlichen Sehnsucht des Übernatürlichen bringt dabei in seiner inneren Spannung die paradoxe Situation des Menschen zum Ausdruck, der in den Horizont zwischen Endlichem und Unendlichem gestellt ist" (265). „Neben dem mehr geschichtlichen Resultat hinsichtlich der Entdeckung des Semipelagianismus und des Liber de bona fortuna sowie der Verarbeitungen dieser Entdeckungen und der dadurch bedingten Differenzen in den verschiedenen Werken des Aquinaten ist im Instinkt ein zentraler Begriff gefunden, der dem Problem des religiösen Aktes aus neuer Sicht beizukommen sucht. Der Begriff scheint eine gewisse Schlüsselstellung einzunehmen, weil er nicht nur für die Genesis des Glaubensaktes, sondern auch für die Interpretation einiger alter Streitobjekte — Verhältnis von Natur und Gnade, Desiderium naturale, göttliche Mitwirkung im geschöpflichen Handeln, Psychologie der Aktion — neue Gesichtspunkte beschafft" (266 f.).

„Zum Schluß (wurde) noch versucht, die Brauchbarkeit der Instinkt-Vorstellung an einer konkreten Frage zu überprüfen: an der Frage nach dem Heil der Nichtevangelisierten. Dabei konnten wir die Beobachtung machen, daß die von Thomas erarbeiteten Prinzipien hier wie andernorts von einer oft latenten, über das von ihm explizit Gesagte weit hinausgehenden Fruchtbarkeit sind. Bei aller Klarheit und theologischen Unanfechtbarkeit der Ausgangsposition — absolute Notwendigkeit einer fides Mediatoris stricte dicta — kann man auf diese Weise zu recht weitherzigen, aber durchaus von der Sache geforderten Ergebnissen gelangen. Dabei

geht es vor allem darum, dem ... einen theologischen und systematischen Rückhalt zu geben und auf plausible Weise dem Gesamtrahmen einzuordnen: nämlich daß weder ein Grund noch ein Recht dafür besteht, von der Menge der nichtevangelisierten Menschen als von einer massa damnata zu reden ... Der thomanische Glaubensinstinkt ist kein Vorrecht derer, die die via ordinaria gehen; er ist Träger der Barmherzigkeit Gottes, die allen Menschen zugedacht ist" (267 f.). Soweit die Zusammenfassung des Verf.

Wie soll nun eine kritische Stellungnahme zu diesen Ergebnissen ausfallen? Eines ist unbestreitbar: S. beherrscht souverän seinen Stoff, sowohl vom historischen als auch vom systematischen Standpunkt aus; er verfügt über eine gründliche Kenntnis der Thomasschriften, der gesamten Scholastik und der neueren Literatur, zumal der französischen (H. Bouillard, M. D. Chenu, B. Duroux, J. de Guibert, H. de Lubac, J. Maritain, P. Rousselot u. a. m.) und verbindet damit die Aufgeschlossenheit für aktuelle Fragestellungen. Gerade die Verbindung von positivem und spekulativem Wissen ist erstaunlich. Dazu gehört noch die vorsichtige und bescheidene Art, mit der er (trotz der ab und zu geschraubt wirkenden Sprache) seine Meinung vorträgt. Ohne jeden Zweifel hat er auch eine Reihe von beachtlichen Einzelentdeckungen gemacht und sie zu einer imponierenden Synthese zusammengeschlossen. Um jedoch ein genaueres Urteil zu erleichtern, müssen wir zwischen der Thomasexegese und der Darstellung des sachlichen Problems in sich unterscheiden.

Was die Interpretation der Thomastexte angeht, so sind sicher einige scharfsinnige Beobachtungen und geschickte Kombinationen zu loben. Aber dabei darf man nicht übersehen, daß nur relativ wenige Stellen (besonders: S. Th. II II 2, 9 ad 3 und II II 10, 1 ad 1) die Grundlage bilden, und diese werden dann derart grell beleuchtet, daß die anderen Texte zurücktreten. Hat Thomas wirklich alles das bewußt sagen wollen, was man (wir geben zu, nicht ohne Grund) hineinlegen kann, und läßt sich das Prinzip „Semper formalissime loquitur" (14) nicht auch übertreiben? Obschon seine theologischen Qualitäten sehr hoch einzuschätzen sind, so fragt es sich doch, ob er imstande war, den Rahmen der zeitbedingten Anschauungen gänzlich zu sprengen, und es ist mindestens auffallend, daß die ihm verpflichtete Thomistenschule überhaupt nichts von derartigen Theorien übernommen und weitergegeben hat. Ein treffendes Beispiel liefert das letzte Kapitel „Die soteriologische Bedeutung des inneren Instinktes und die Frage nach dem Heil der Nichtevangelisierten". Wir lesen hier: „Aber Thomas hält kein absolutes Schweigen (über die Möglichkeit des Heiles für die neuentdeckten heidnischen Völker). Er scheint sich positive Gedanken gemacht zu haben. Auf das Argument, die guten Werke des noch ungläubigen Cornelius seien Gott wohlgefällig gewesen, erwidert er überraschenderweise: Infidelis non erat: Alioquin eius operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate. Unde ut eum in fide plene instrueret, mittitur ad eum Petrus (II II 10, 4 ad 3). Dieser Text ist insofern beachtlich, als er die hinter dem Katechetischen liegende Überzeugung des Aquinaten ahnen läßt. Wenn man diesen Text nicht als Kind des Zufalls oder als Routineantwort abtun will, dann eröffnet er neue Aspekte. Denn nun heißt die Frage: Wie kommt Cornelius zu seiner ‚fides implicita, nondum manifestata Evangelii veritate'? War er ein Liebling der Providenz, das Kind eines glücklichen Zufalls? Oder steht er exemplarisch an Stelle der Vielen, die, obwohl sie das Evangelium nicht kennen, doch wahrhaft bene fortunati sind, weil sie alle mit einem glücklichen Geschick bedacht sind? Spielt auch hier das Kapitel De bona frotuna herein mit seinem glückbringenden inneren Instinkt, dessen glückliche Komponente sich gerade in der Via fidei als allgemein für jeden Berufenen wirksame Größe erwiesen hat?" (242). U. E. liegt eine einfache Erklärung viel näher: Thomas übernimmt hier das Thema „De fide Cornelii" von der Frühscholastik (z. B. Petrus Lombardus, sent. III. dist. 25), nicht als Beispiel für einen sich allgemein auswirkenden Heilswillen Gottes, sondern nur für die „fides velata" der alttestamentlichen Heilsordnung, der Cornelius noch unterstand „nondum manifestata Evangelii veritate," so daß es nicht angeht, daraus weitergehende Folgerungen zu ziehen. Thomas denkt über die Heilsmöglichkeit für die neutestamentliche Ordnung rigoristisch wie Augustin, was dann in seiner Schule beibehalten oder noch verschärft wurde (erst der Dominikanertheologe Robert Holkot [† 1349] wendet sich der modernen Lösung des schwierigen Problems zu).

Wesentlich günstiger kann das Urteil lauten, wenn wir die sachliche Darstellung des Verf., ohne Rücksicht auf die Thomasdeutung, ins Auge fassen. Gut wird gesagt: „Das Ineinander von Natur und Gnade im konkreten religiösen Akt läßt sich nicht linear auflösen. Es ist ein dialektischer Vorgang, in dem der Mensch über sich hinauswächst: Gerade weil der Mensch als Natur an einer Bewegung teilnimmt, die nicht nur natürlich ist, erfährt er sich als umworben und eingeladen zum Transzendieren des Natürlichen. Das Wesen der Berufung besteht darin, daß der Berufene im Strahlungsfeld dessen steht, was ihm zugedacht ist und was er noch nicht hat. Berufung besagt nichts anderes, als daß die Rechtfertigungsgnade im Angebot da ist. Instrument und Träger dieser virtuellen Immanenz der Gnade ist der innere Instinkt" (266). Die notwendigen Abgrenzungen und Sicherungen werden fast immer gegeben. Allerdings ist noch nicht jede Formulierung als endgültig anzusehen, aber das will ja auch S. gar nicht behaupten. Insbesondere müßten wohl noch stärker die Gefahren in Betracht gezogen werden, die der intellektiven und auf das Hören angewiesenen Eigenart des Heilsglaubens erwachsen könnten. Gibt es wirklich „Geloof zonder prediking" (Glauben ohne Verkündigung, Titel eines Buches von H. A. P. Cornelissen [1946])?

Noch einige Kleinigkeiten sollen hier kurz erwähnt werden. Das deutsche Wort „Instinkt" ist keine gute Übersetzung für das lateinische „instinctus"; denn es ist vorbelastet und besagt kaum das passive Moment, wie Thomas es haben will (eher „Inspiration" oder „Anregung"). Der Ausdruck „thomanisch" befremdet (früher gebrauchte man dafür „thomasisch", immer im Gegensatz zu „thomistisch"). Viele Texte aus Thomas werden angeführt, aber verhältnismäßig selten mit ihrem Wortlaut; darum wäre es vorteilhaft gewesen, den genauen Fundort nach einer Edition anzugeben, besonders bei den Stellen der Thomaskommentare zur Hl. Schrift und zu Aristoteles. Ein Personenregister hätte am Schluß gute Dienste geleistet, vielleicht sogar ein Verzeichnis der zitierten Thomastexte.

Das Werk bildet für die wissenschaftliche Laufbahn des Verf. einen vielversprechenden Anfang. Möge es ihm bald gelingen, uns eine „Theologie der Bekehrung" ohne alle Einseitigkeiten zu bieten.

Frankfurt a.M., St. Georgen. Joh. Beumer SJ.

Köster, Heinrich M., S.A.C.: **Die Frau, die Christi Mutter war** (Der Christ in der Welt, VIII. Reihe 9. Band). Aschaffenburg: Pattloch Verlag 1961. 1. Teil (9a): Das Zeugnis des Glaubens, 160 S.; Hln DM 3,80; 2. Teil (9b): Das Zeugnis der Geschichte, 156 S.; Hln DM 3,80.

Die „Kleine marianische Theologie" – „klein" mole, non argumento – erscheint in der großen katholischen Enzyklopädie „Der Christ in der Welt", von der bereits 60 Bände vorliegen. Die „Einführung" gibt zunächst den Grund für die religiöse Beachtung und Verehrung Marias an. Maria ist in das Kerygma von der Menschwerdung des Sohnes Gottes aufgenommen und hat eine nicht wegzudenkende Bedeutung im zentralen Geheimnis des Christenglaubens. Das Kommen des Gottessohnes in die Welt geschah ja so, daß er „aus dem Weibe" (Gal 4,4), aus der Jungfrau Maria, Fleisch

annahm, und zwar so, daß er auf Erden allein eine Mutter hat, die durch ihr glaubensvolles Ja als Bestandteil ihrer Gottesmutterschaft der Welt der Sünde den Erlöser bringen durfte und daher in der Geschichte des Heils eine einzig ihr anvertraute Stellung einnimmt und selber in besonderer Mächtigkeit an sich das Heil erfahren hat, so daß die Kunde von Maria gewissermaßen als die Zusammenfassung der christlichen Botschaft erscheint. Unser Glaube an Jesus Christus, der „d a s Ereignis unserer Geschichte" ist, umfaßt auch die Mutter des Herrn.

Sodann wird der Gang der Darstellung aufgezeigt, die ja zu berücksichtigen hat, daß das Mariengeheimnis in langer und langsamer Entwicklung aus dem Zustand der gelebten Wirklichkeit im Glaubensbewußtsein der Kirche hervortrat, und so ergeben die beiden Faktoren: Kirche und Entwicklung, einander durchdringend, drei Hauptabschnitte, von denen der erste vorwiegend ideengeschichtlich gehalten ist, der zweite systematisch, der dritte frömmigkeitsgeschichtlich: „Das Bild Mariens im Bewußtsein der Kirche" (1. Band); „Die Rolle Mariens in der Geschichte der Kirche" (2. Band S. 6–74); „Die Wertung Mariens in der Verehrung der Kirche" (2. Band S. 75–134). Sub rosa: Es ist wohl kein unbegründeter Verdacht, die Untertitel der beiden Bände: „Zeugnis des Glaubens" und „Zeugnis der Geschichte", die den Inhalt jeweils nicht sachgerecht angeben, seien eine Zutat des Verlages aus praktischen Gründen. Der Verfasser jedenfalls gibt, wie gesagt, drei Hauptteile an (9 a S. 7), die von jener – nicht ungefährlichen – Aufteilung in Glauben und Geschichte nicht entsprechend erfaßt werden. Hinzugegeben ist am Ende des 1. Bandes (156–160) ein kurzer „Rückblick" über die Dogmenentwicklung, besonders im Hinblick auf Maria; am Ende des 2. Bandes ein „Anhang" mit den wichtigsten marianischen Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes (135–138), ein Literaturverzeichnis mit Werken, die einem vertieften Studium dienen können (139–144) und ein Namen- und Sachregister (145–154); schließlich – jeweils am Schluß des Bandes – eine Inhaltsübersicht, und im 2. Band ein eigenes Vorwort zum ersten Teil (S. 5). Dem Verfasser wie dem Verlag muß man also bestätigen: Bonum ex integra causa.

Neben der Zuständigkeit – der Verfasser, Dozent für Dogmatik und Dogmengeschichte in Schönstatt bei Vallendar am Rhein, hat u. a. der marianischen Frage einen neuen Impuls gegeben durch das Buch „Die Magd des Herrn" (Limburg/Lahn 1947, ²1954) und „Unus Mediator" (1950) – bedurfte es sicher des Mutes, um auf dem begrenzten Raum der für weitere Kreise bestimmten Enzyklopädie eine Darstellung der Entwicklung im Glauben und Lehren der Kirche über Maria zu unternehmen, vom Anfang bis heute, in Ost und West, vom ersten biblischen Hinweis über viele Themenkreise hin bis zur päpstlichen Konstitution „Munificentissimus Deus" (1950).

Es war daher zweckmäßig, „die Grundlinien herauszuarbeiten, damit eine, wenn auch gedrängte, so doch übersichtliche mariologische Ideengeschichte und Systematik" (9a S. 8) entstand, wobei – wie in einem solchen Fall immer – nicht ausbleiben kann, daß Spezialisten jeweils zu dem einen oder anderen Punkt der Ideengeschichte andere Autoren oder Linien, andere Aspekte oder Akzente vorschlagen könnten. Es ist aller Anerkennung wert und des Vertrauens würdig, wie K. im ersten Band, die Fülle der bereits geleisteten Forschung nutzend, die Entwicklung in großen Zügen aufzeigt, wobei er zuerst den einzelnen Ideen sorgfältig und behutsam nachgeht und darauf jeweils eine Zusammenfassung bietet, worin die Entwicklung in ihren Zusammenhängen überblickt und straff dargestellt wird, und zwar immer mit einem gepflegten, leicht und angenehm lesbaren Ausdruck. Mit Rücksicht auf den Nichtfachmann – nach dem Motto: Ars est celare artem – gibt K. nur sparsam Quellennachweise, unterläßt jedoch nicht, Äußerungen der Entwicklungsträger wörtlich – immer in Übersetzung – beizufügen, was natürlich zur lebendigen Ursprünglichkeit eines geschichtlichen Rückblicks beiträgt.

Hervorzuheben und immer zu beachten ist dabei die bei der zweiten Phase (von Ephesus bis Albertus Magnus) gemachte Feststellung, daß die Form, unter der im Westen und besonders im Osten der Fortschritt des marianischen Gedankens zu greifen ist, größtenteils Gebete und Hymnen, Predigten und Briefe und Schriftkommentare (mittelalterlicher Exegese), vor allem zum Hohenlied, sind, mit einem „durchweg dichterisch gehobenen, oft sogar hymnisch superlativen Ton der Äußerungen" (9a S. 65; vgl. S. 151, 2). Der verständige Leser wird solche gutgemeinten, der Spiritualität dienenden Äußerungen, etwa jene östlichen über die Transzendenz Marias (9a S. 91 ff.) oder die westlichen über die „Mittlerin" (S. 114 f.), nicht genau so nehmen, wie sie lauten, sondern ihren Aussagewert auf das rechte Maß zurückführen entsprechend der literarischen Art (Homilie, liturgische und paraliturgische Gebete, Dichtung, Legenden über Marienwunder). So hätte z. B. die ältere Lesart (in der Antiphon „Salve, regina") „ v i t a e dulcedo", die sich bei Ekbert von Schönau findet, im 16. Jahrhundert vielleicht nicht so heftigen Anstoß erregt, wie auch nicht „Für b i t t e r i n" (statt „Für s p r e c h e r i n). Omne nimium vertitur in vitium.

Übrigens ist gerade in dem Abschnitt „Mittlerin" der Hinweis lehrreich, daß man „nicht gleich das eben genannte massive Dingwort" (112) formte, sondern zuerst in dynamischen Wendungen sprach (mit dem Verhältniswort „durch" oder mit dem Tätigkeitswort). Ob wir nicht schon von daher wieder lernen sollten, schlicht und für alle verständlich — in Theologie und Verkündigung — das zu sagen, was jene so sehr vorbelasteten und nicht ohne lange Erklärung richtig zu verstehenden Ausdrücke an Wahrheit enthalten: Maria empfiehlt uns ihrem Sohn und stellt uns ihrem Sohne vor; sie verhilft durch Fürbitte im Himmel der pilgernden Kirche und den Menschen auf Erden zum Heil. Damit wäre ohne weiteres klar, daß ihre mittlerische Funktion nicht als effektiv zum Heil, sondern als affektiv zu den Heilsbedürftigen und Heilsuchenden zu denken ist, und es wäre in der marianischen Theologie und Frömmigkeit an diesem Lehrpunkt vollverwirklicht und sichtbar, daß sie immer die Ehre des Herrn sucht und wahrt.

Schon an den Schluß des Abschnittes „Maria Priesterin?" (9a S. 141—144) hätte das Urteil gepaßt, das im 2. Band steht (27): „Schon gar nicht scheint es angebracht, priesterliche Prädikate für Maria in Anspruch zu nehmen, (schon weil das Priestertum im Raum der Offenbarung eh und je dem Manne vorbehalten war)." Dieses Urteil ist sogar noch auf andere Tendenzen einer gewissen Mariologie und Frömmigkeit auszudehnen, die unablässig an einem Parallelismus — um nicht zu sagen: einer Duplizierung — arbeiten (z. B. Redemptor - corredemptrix; Caput primarium - caput secundarium etc.). Für solche Neigungen, denen der gute Wille und der fromme Affekt gewiß nicht abzusprechen ist — sie regten sich übrigens schon sehr früh in der Übertragung ursprünglich christologischer Prädikate auf Maria und machten den Theologen schon immer zu schaffen —, hat eine kritische Mariologie, deren Norm die Christologie ist und die vom Geheimnis Christi erleuchtet bleibt, nur das Urteil: „Sunt verba et voces", sofern sie der sicheren biblischen oder dogmatischen Begründung entbehren, und endlich: Cui bono? Das Maßhalten, das schon Benedikt XV. und Pius XI. in der Frage nach der heilsmittlerischen Funktion Marias gefordert haben, sowie die auffallende Zurückhaltung, die Pius XII. gegenüber dem Titel „corredemptrix" übte, ist gerade heute geboten.

Die Fragestellung des 2. Bandes, der zwar den ersten fortsetzt, nicht unbedingt aber voraussetzt, ist spekulativ. Fragte der erste Band nach der Entstehung und Entfaltung des Mariengeheimnisses im Glaubensbewußtsein der Kirche, wobei – in großen Zügen – die geschichtlichen Faktoren der Entwicklung samt treibenden und hemmenden Kräften persönlicher und liturgischer Art, Klärungen und Mißverständnissen, namhaft gemacht werden, so ist die Fortsetzung zunächst auf die Wirklichkeit gerichtet, der Gestalt Marias selbst zugewendet. Auf das Dogmen- und Theologiegeschichtliche folgt das Systematische, und besonders in diesem ersten Teil des zweiten Bandes ist die persönliche Note des Dogmatikers von Schönstatt wahrzunehmen. Bestimmend steht über diesen Darlegungen: „Es kommt auf die Zusammenhänge, die Perspektiven an" (9b S. 6). Das ist das Auszeichnende und das Ergiebige an den Bemühungen von K. um die marianische Frage, ob er nun das Amt Marias bei

der Verkündigung des Erlösers (z. B. der trinitarische, der kosmologische, der heilsgeschichtliche, der soteriologische Aspekt der göttlichen Mutterschaft), bei der Heilstat von Golgotha, am ersten Pfingstfest betrachtet, oder die Zurüstung Marias für das Amt überdenkt, oder sie drittens im Rahmen der Kirche schaut. Es ist somit keine isolierte Mariologie, sondern – was wesentlich ist– immer im Raum der Heilsgeschichte, unter dem Gesetz der personalen Begegnung des Menschen mit dem Sohne Gottes im heilsgeschichtlichen Offenbarungsbund, in Verbindung mit dem Mysterium Christi.

Wie zu erwarten war, nimmt die Frage nach dem Sinn und der Möglichkeit einer Teilnahme Marias an der objektiven Erlösung einen bedeutenden Platz ein (20—34). Dem Verfasser geht es darum, „herauszubekommen, ob die Golgothasituation Raum für eine eigene Rolle Mariens neben der Rolle Christi hat" (24). Der „neue Zugang" entwickelt — auf der Grundlage der Lehre von der heilsgeschichtlichen Stellvertretung der Menschheit durch Maria (44 f.) — den doppelten Ansatz, daß Maria, zwar selber Erlöste, zu Christus hin, der als Gottmensch außerhalb der erlösungsbedürftigen Menschheit steht, die lebendige Brücke bildet und so im Gegenüber zur unveräußerlichen Rolle Christi, diese bestätigend, eine „ungleichartige, aber vollausgefüllte und unerläßliche Gegenrolle" (23) hat, indem sie als menschliche Person — gegenüber der göttlichen Person in Christus — auch auf Golgotha das in menschlich-personaler Freiheit gegebene Jawort der erlösungsbedürftigen Menschheit zum dargebotenen Heil spricht (23—29), wie einst in Nazareth das Ja der erlösungsbedürftigen Menschheit zur Seinskonstituierung des Mittlers, und so unter dem Kreuz das angebotene Heil ergreift — nicht für sich allein, sondern für die ganze Menschheit; was durch Analogien aus dem Traktat über die Gnade und über die Sakramente noch verdeutlicht wird (29—34). Dabei legt sich indes die Frage nahe, ob das, „was den Erlösten gegenüber ihrem Erlöser ansteht" (9a S. 147), auch von der erlösungsbedürftigen Menschheit als einem Ganzen gegenüber dem Erlöser — gemäß der Glaubenstradition — erbracht werden kann und muß. Der Unterschied zwischen der Heilsvollbringung durch Christus und der Heilszuwendung durch Christus an die Einzelmenschen ist in der marianischen Frage wohl von entscheidender Bedeutung. Maria ist hier gesehen als die personale, urbildliche Spitze der erlösungsbedürftigen und erlösten Menschheit, mit der Gott den Neuen Bund geschlossen hat, vor dem Sohne Gottes; worin die — der Gottesmutterschaft einfachhin noch spekulativ vorgelagerte — Grundidee der Mariologie liege (9b S. 72 ff.). Wo einerseits das Glaubensbewußtsein von einem Anteil Marias am erlösenden Wirken, Leiden und Sterben des Herrn spricht, dieser Anteil anderseits aber von der ausschließlich dem Mittler eigenen Heilsvollbringung streng zu unterscheiden ist, beabsichtigt K., wie es das Recht und die Pflicht des Theologen ist, unbeschadet des Dogmatisch-Verbindlichen eine dogmatische Auffassung der Mitwirkung Marias anzubieten, die sich nicht in Widerspruch zu lehramtlichen Erklärungen setzt, die sinnvoll zu sein scheint, da sie aus der inneren Logik des Aktes, aus der moralischen Struktur der heilsgeschichtlichen Situation, ableitbar ist, und schließlich dem als reicher erkannten Sachverhalt besser als ältere Vorstellungen entspricht. Bei aller Sympathie für die scharfsinnigen Überlegungen zugunsten einer Erweiterung des Erlösungsbegriffes um das Bilaterale wird der Rez. die Frage nicht los — wie auch zuweilen bei Veröffentlichungen anderer Autoren —, ob nicht selbst der Ansatzpunkt für eine theologische Erklärung der Mitwirkung — und nicht nur deren Tatsache — vollständig aus dem Glaubensdepositum genommen werden muß, damit größere Gewähr gegeben ist, daß die Erlösung durch den Mittler Jesus Christus, wie die Kirche und das Neue Testament sie auffaßt, auf jeden Fall unangetastet bleibt. Vgl. M. D. Koster, Ist die Frage nach der Corredemptio Mariens richtig gestellt? in: Tübinger Theol. Quart. 139 (1959) 402—426.

Der 3. Teil, der sich mit Frömmigkeitsgeschichte befaßt, ist mit den beiden anderen insofern sachlich verknüpft, wie gerade die alten Zeugnisse der Verehrung Marias über Stadien der Dogmenentwicklung Auskunft geben und einen Ausgangspunkt für die spekulative Ergründung des Mariengeheimnisses lieferten. Ost und West – und hier herrschte z. B. im 10. Jahrhundert ein starkes Interesse an marianischer Literatur byzantinischer Herkunft – entwickelten ja den marianischen Gedanken vor allem auch dadurch weiter, „daß sie in Homiletik und Dichtung die Metaphern, Symbole, Aussagen, Prädikate und Attribute Mariens vervielfältigen, paarweise gruppieren, wie Paradoxe einander gegenüberstellen und litaneiartig aneinanderreihen" (Meersseman). Diese Denkart behauptete sich das ganze Mittelalter hindurch und befruchtete die Mariologie in ungeahntem Maß. Was Verkündigung und Dichtung so darboten, ging vielfach in die Liturgie ein, und von dort aus hinwieder ging die spekulative Theologie, in diesem Punkt wie in vielen anderen, zu weiterem Forschen über. Dementsprechend zieht K. zunächst mit bezeichnenden Texten einige „Grundlinien" der Marienverehrung in zwei Abschnitten: „Führende Ideen" (Andacht zu Maria; Bewunderung, Lobpreis, Dank; Vertrauen in die fürbittende Allmacht; Lebens- und Tugendschule: 75–95) und „Formen und Gestalten" (Verehrung der Schmerzensmutter; Weihe an das Herz Marias; Gelübde zugunsten der Unbefleckten Empfängnis; Esclavage de Marie, Grignion von Montfort: 96–113). Dann spricht er im letzten Abschnitt über „Marienverehrung heute", und dabei legt er „eine nüchterne theologische Besinnung" (115) über „Marienerscheinungen" vor (114–120) und zeigt schließlich in Umrissen die Bedeutung Marias „gegen die Bedrohung der Zeit" auf (der Mensch; die Frau; der Christ: 120–134), wie ja „jede Generation von Maria besondere Hilfe in den Nöten erwartet, die für sie besonders charakteristisch" sind (121). Auch dieser Teil wieder zeichnet sich durch sorgfältige Benutzung und Wiedergabe der Texte, durch kritisch abgewogenes Urteil und klare Gedankenführung aus, wobei auch echte Ergriffenheit mitschwingt. Keine Frage, daß der Sinn der kirchlichen Marienverehrung deutlich sichtbar gemacht wird. Indem K. vom Mariengeheimnis und von Marienverehrung spricht, gibt er Kunde von Gott und Zeugnis von Christus. Marienlob erscheint – auf jeder Seite – als das, was es in Wirklichkeit ist: Verherrlichung Gottes und Christi und unseres Heils.

Zur Literatur fürs Weiterstudium wären an neueren, seit Abschluß der Arbeit erschienenen Werken u. a. nachzutragen: J. Galot, Marie dans l'Evangile (Paris-Löwen 1958); J. Leclercq, Mère de notre joie (Tournai, Casterman, 1959); G. G. Meersseman, Der Hymnos Akathistos im Abendland II (Spicilegium Friburgense, 3) Freiburg/Schweiz, Univ. Verlag, 1960; G. A. Wellen, Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit (Utrecht-Antwerpen 1961); L. Deiss, Maria, Tochter Sion (Mainz, Grünewald, 1961); W. Tappolet, Das Marienlob der Reformatoren (Tübingen, Katzmann, 1962); A. Fries, Was Albertus Magnus von Maria sagt (Köln, Amerikanisch-Ungarischer Buchdienst, 1962).

Schließlich sei auf einige Druckfehler, deren es nur wenige gibt, aufmerksam gemacht. 1. Band: S. 67 letzte Zeile: Petrus (statt Pertus); S. 130 Z. 11 v. u. wohl „Gesichtskreis" statt „Geschichtskreis"; S. 131 Z. 18 v. u. Er (nicht Es); S. 145 Z. 9 v. u. Worte. — 2. Band: S. 24 fehlt die zu Z. 5 v. o. gehörende Schlußklammer; S. 27 Z. 18 v. u. besser wohl: weitestmöglich (statt weitmöglichst); S. 139 Z. 6 v. u. fehlt „de" (la sainte vierge); S. 155 Z. 6 v. u. Verehrung (nicht Verteilung).

K. hat ein feines „Triptychon" über Maria im Glauben und Leben der Kirche geschaffen, das dem Christen, dem heilsgeschichtliches Denken vertraut ist, willkommen und wertvoll sein wird. Werden und Wachsen und Wandel des kirchlichen Denkens über Maria werden in großen Linien aufgezeigt; die Stellung Marias im Heilsgeschehen wird in weiten Dimensionen umschrieben; endlich wird eine Verehrung Marias entwickelt, die alles am rechten Ort beläßt. Sowohl jenem, der die Mutter des Herrn lebendig verehrt, wie auch dem, der wegen so mancher Übertreibungen nicht geringe Bedenken und Hemmungen hat, bietet das Werk eine Fülle von Bereicherung und Anregung für eine würdige Einstellung zu der Frau, die Christi Mutter war; und beide werden dem Verfasser wie auch den Herausgebern der Enzyklopädie und dem Verlag für diese ausgezeichnete Gabe aufrichtig danken.

Hennef-Geistingen. A. Fries.

Maier, Hans: **Revolution und Kirche.** Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789—1850 (Freiburger Studien zur Politik und Soziologie, hrsg. von A. Bergsträßer u. H. Popitz). Freiburg i. Br.: Rombach 1959. 250 S.; Ln DM 17,80.

Das hier anzuzeigende Buch, dessen verspätete Besprechung dem Rez. zur Last fällt, ist aus einer Freiburger politikwissenschaftlichen Dissertation hervorgegangen. Es ragt über das Niveau einer Dissertation erheblich hinaus. Als sein Gegenstand erscheint nach dem Untertitel, dem Vorwort und der einleitenden ‚Grundlegung' (11—56) die Vorgeschichte und die geistigen Wurzeln der heutigen christlich-demokratischen Parteien in Europa. In den drei Hauptabschnitten und auch den angefügten Exkursen geht die Arbeit jedoch über diesen Bezugspunkt erheblich hinaus. Der Verf. bietet hier problemgeschichtliche Studien zur Entwicklung der „politischen Theologie", d. h. der Theorie des Verhältnisses von christlicher Religion und politischer Ordnung, angesichts des Überganges zur modernen Welt, wie er sich in Frankreich zwischen 1750 und 1850 paradigmatisch vollzogen hat. Der Verf. betritt damit ein trotz einiger Vorarbeiten[1] im ganzen wenig erschlossenes Feld, das für Theologie und Staatstheorie in gleicher Weise von historisch-systematischer wie auch aktueller Bedeutung ist. Allerdings mangelt der Arbeit durch diese Anlage in etwa die Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Das Hinausgreifen in die Problemgeschichte der politschen Theologie erfordert, um angemessen durchgeführt werden zu können, eine übergeordnete Interpretationsebene, in der die politikwissenschaftliche Fragestellung nur als ein Teilproblem erscheint. Von dem politikwissenschaftlichen Ausgangspunkt hingegen schiebt sich diese Fragestellung als die maßgebende in den Vordergrund. Das legt für die Interpretation eine Aspektbeschränkung nahe, von der aus der volle Problemgehalt des behandelten Gegenstandes nicht mehr in den Blick kommt oder unwichtig wird.

Dieser Gefahr ist der Verf. nicht ganz entgangen. Der durchgehende Bezugspunkt für seine Darlegungen und Interpretationen ist die Frage nach der theoretischen und praktischen Möglichkeit eines Mit- oder zumindest Nebeneinander von Kirche, Christentum und moderner Demokratie. Das ist von seinem politikwissenschaftlichen Ausgangspunkt folgerichtig. Nur wird darüber das Problem des Verhältnisses von Religion, Kirche und moderner säkularisierter Welt überhaupt, das die eigentliche Grundfrage für die behandelten Lehren der politischen Theologie ist und auf deren Hintergrund auch die Frage nach dem möglichen Verhältnis von Kirche, Christentum und moderner Demokratie erst in ihrem spezifischen Problemgehalt erkennbar wird, zu sehr zurückgedrängt. Hierauf sei gleich zu Anfang hingewiesen, um den Rahmen des Buches abzustecken und den Leser darüber ins Bild zu setzen, was ihn erwartet: wesentlich mehr als eine Früh- und Vorgeschichte christlich-demokratischer Parteien, aber doch nicht ganz eine Problemgeschichte der „politischen Theologie" von 1789—1850.

Verf. gliedert seine Untersuchungen in drei Teile: Die revolutionäre Verschmelzung von Demokratie und Kirche (1789—1794); Der traditionalistische Widerspruch (1795—1829); Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie (1830—1850). Dem sind noch einige ‚Exkurse' (S. 185—218) angefügt und eine umfassende Bibliographie (S. 221—238).

Für den ersten Abschnitt sucht der Verf. den Nachweis zu führen, daß eine Begegnung, ja ein Zusammengehen von Kirche und revolutionärer Bewegung in den Vor- und Anfangsstadien der Revolution nicht nur möglich, sondern von namhaften Vertretern beider Seiten auch intendiert war. Erst der dann offenbar werdende Weltanschauungscharakter der revolutionären Bewegung, ihr Streben nach einer Nationalisierung der Kirche und der Aufhebung ihres eigenen Rechts habe das Scheitern unausweichlich gemacht. Verf. bringt dafür zahlreiche Belege bei, und seine Erklärungen und Deutungen sind einleuchtend. Dennoch dürfte seine These den Kernpunkt nicht deutlich genug hervortreten lassen. Die verengende Fragestellung des Verf., die zu unmittelbar auf das Verhältnis zur Demokratie abzielt, ist dafür die Ursache. Denn die schließliche Unmöglichkeit eines Zusammengehens von Kirche und Revolution hatte ihren eigentlichen Grund nicht in der Grenzüberschreitung der politischen Demokratie zur weltanschaulich-missionarischen Demokratie – dies geschah als Folge –, sondern in dem auf beiden Seiten festgehaltenen Prinzip der religiös-politischen Einheit der Nation bzw., um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, dem Prinzip der „geschlossenen Gesellschaft". Diese Einheit war für die vorrevolutionäre Gesellschaft konstitutiv; sie hatte allerdings ihren Grund seit den konfessionellen Bürgerkriegen weniger in der Wahrheit der christlichen Religion, als in der politischen Entscheidung des französischen Königtums. Für diese Einheit war deshalb auch nicht so sehr der gelebte Glaube als vielmehr die Einheit des öffentlichen Kultes und Bekenntnisses entscheidend und die Abhängigkeit der Kirche vom Königtum Bedingung. Beide Seiten bewegten sich daher 1789 im Rahmen des Bestehenden, einmal die Constituante, als sie neben der Umgestaltung von Staat und Gesellschaft auch die Kirchenreform durchführte, dann auch die französische Kirche und insbesondere der reformwillige niedere Klerus, als sie dieses geschehen ließen bzw. daran zunächst aktiv mitwirkten. Aber indem die Entscheidung über die religiös-politische Einheit aus den Händen des Königstums von Gottes Gnaden in die der Nation und ihrer volonté générale gelegt wurde, vollzog sich gleichwohl eine prinzipielle Änderung. Das Königtum von Gottes Gnaden gehörte selbst der religiösen Ordnung an und bezog letztlich aus ihr seine Autorität. Es hatte praktisch keine andere Möglichkeit, auch und gerade wenn es politisch dachte, als die Einheit der Gesellschaft auf die christliche Religion als etwas Vorgegebenes und nicht Verfügbares zu gründen, das auch ihm selbst überlegen war. Das setzte aller kirchlichen Abhängigkeit und staatskirchlichen Praxis eine prinzipielle Grenze. Die Nation hingegen, die sich selbst als Einheit konstituiert und das Prinzip dieser Einheit in der volonté générale findet, ist darin zunächst frei. Will sie aber sich selbst als religiös-politische Einheit formen, so hat sie nur die Möglichkeit, entweder sich zur Religion nicht mehr als zu einer vorgegebenen unverfügbaren Substanz zu verhalten, sondern sie als einheitstiftendes Moment „in Dienst zu nehmen", oder aber ihre eigene Substanz an die Kirche zu verlieren. Da sie, anders als der König von Gottes Gnaden, als solche nicht innerhalb der religiösen Ordnung steht, ist ihr eine Zuordnung auf gleicher Ebene verschlossen.

So konnte, nachdem die Schwelle der Revolution einmal überschritten war, das Prinzip der religiös-politischen Einheit keine Lösung mehr bringen, für beide Seiten nicht. Auf dieser Basis war das Scheitern prinzipiell unvermeidlich, nicht nur wegen Grenzüberschreitungen einer – hier zunächst der staatlichen – Seite.

Dieser Tatbestand findet, von der Seite der Kirche bzw. der politischen Theologie her, seine Bestätigung in der Position des katholischen Traditionalismus. Der Verf. arbeitet sie im zweiten Abschnitt (105—126) klar und prägnant heraus, nicht ohne auch auf die geschichtsphilosophischen Züge bei de Maistre und die apologetischen bei Lamennais einzugehen. Denn die von den Traditionalisten als politisches Gegenmittel gegen die Revolution proklamierte Wiederherstellung der religiös-politischen Einheit auf der Basis der Religion bedeutete im Kern nichts anderes als die Stabi-

[1] Vgl. etwa W. Gurian, Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus, Mönchen-Gladbach 1929, und K. D. Erdmann, Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentrieb der Generalstände bis zum Schisma, Köln 1949.

lisierung der Religion um einer bestimmten politischen Ordnung willen und damit ebenfalls, wenn auch in anderer Richtung, ihre politische Indienstnahme und Funktionalisierung. Notwendigerweise kam es dann primär oder allein auf die gesellschaftserhaltenden Wirkungen, auf die soziologische Anwesenheit der Religion in der Gesellschaft an. Der wichtigste Punkt in den Darlegungen des Verf. ist in diesem Zusammenhang sein Nachweis, daß der „liberale Katholizismus" des späteren Lamennais nicht ein Bruch mit seinem früheren Traditionalismus, sondern nur eine „erste Metamorphose" (126) desselben darstellte[2]. Die Lösung der Kirche von der restaurierten Monarchie und ihr Bündnis mit der liberalen Demokratie, die der liberale Katholizismus Lamennais' erstrebte, hatte nicht eine Anerkennung der liberalen Ordnungsprinzipien oder die Freiheit des Individuums zum Ziel, sondern die Steigerung der gesellschaftlichen Wirkkraft der Kirche. Da der „christliche" Charakter der restaurierten Monarchie nur ein Schein war, war die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, ihr Rückzug auf die liberalen Freiheiten und ihr Bündnis mit dem (noch) gläubigen Volk für L. der notwendige Weg zur neuen Christianisierung der Gesellschaft und zur erneuten Verschmelzung der Kirche mit ihr. Aus der gleichen Grundposition politischer Theologie wie bei de Maistre und de Bonald wird wegen der erkannten veränderten Sachlage eine andere praktische Konsequenz gezogen. Der Liberalismus L.'s ist so nur „Durchgangsstadium", es ist ein „dialektischer" Liberalismus, wie der Verf. treffend formuliert (142). Und folgerichtig kommt L. auch nicht zu einer Neutralität gegenüber den verschiedenen politischen Ordnungen, sondern zu einer ebensolchen Dogmatisierung der Demokratie, wie sie vorher Bonald für die Monarchie vertreten hatte.

Im dritten Abschnitt (143—177) zeigt der Verf., wie unter Führung von Montalembert und Lacordaire und in der „parti catholique" der liberale Katholizismus aus den starren Positionen L.'s hinaus und zu einem modus vivendi mit der neuen Gesellschaft strebte. Daneben entstand durch Hinzutritt spezifisch sozialer Ideen und Programme (in Aufnahme und Verarbeitung des Frühsozialismus) die Bewegung der „démocratie chrétienne". Sie versuchte, Kirche und Christentum mit einer missionarisch entleerten Demokratie zu versöhnen und eine positive Grundeinstellung zu den Ideen der französischen Revolution, vor allem im Hinblick auf deren soziale Seite, zu gewinnen. Eine neue theoretische Antwort auf die Grundfragen politischer Theologie ging indessen, wie der Verf. zeigt, weder von ihr noch von den Führern des liberalen Katholizismus aus. Eine sehr folgenreiche praktische wurde alsbald gegeben, indem die französische katholische Bewegung 1850 die bürgerlich-liberale Politik gegen die Anerkennung der eigenen Schulforderungen akzeptierte und wenig später das Empire Napoleons III. gegen den äußeren Schutz der kirchlichen Institutionen. Der Verzicht auf ein eigenes allgemeines politisches Konzept sowie das praktische Vorbeisehen am sozialen Problem (und damit die Trennung von der Arbeiterschaft) waren damit notwendig verbunden (166/167).

Nachdem der Verf. so den Leser in eindrucksvoller Weise bis vor die Tore der Ralliementspolitik Leos XIII. geführt hat, ist man voller Spannung und Erwartung, auch diese Phase der bewegenden Auseinandersetzung der politischen Theologie mit der modernen Welt interpretiert zu sehen. Der Verf. beendet indessen seine Untersuchung mit dem Jahre 1850 und berührt das Ralliement nur noch in zwei, allerdings recht bedeutsamen Exkursen. Das ist sein gutes Recht, um so mehr, als er mit der Behandlung des Ralliement zugleich den Boden gegenwärtiger Auseinandersetzungen betreten hätte, da ja die Grundlage (oder das Ergebnis) des Ralliements, d. h. die Staatslehre Leos XIII., bis heute in lehramtlicher Geltung steht.

[2] Diese These ist in Andeutungen schon in der Dissertation von R. Spaemann, De Bonald und die Philosophie der Restauration, Münster 1952, gegeben. (Als Buch erschienen unter dem Titel: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, München 1959).

Betrachtet man die Untersuchungen des Verf., die sich mit Recht als „Studien" charakterisieren, im ganzen, so beeindrucken sie durch den steten Rückgang zu den Quellen, durch das Hineinstellen der einzelnen Lehren und Bewegungen in ihr geistesgeschichtliches Umfeld, durch die umsichtige und abwägende Art der Darstellung und Interpretation. Gerade wegen dieser vielfachen Vorzüge bedauert man die eingangs hervorgehobene Uneinheitlichkeit der Anlage, d. h. daß die Untersuchung, die in ihrem Verlauf so weit in die Problemgeschichte der politischen Theologie ausgreift, vom Ansatz her in das Prokustesbett einer politikwissenschaftlichen Fragestellung gezwängt ist. Denn nirgends wird beim Verf. jene Grundgegebenheit der modernen Welt reflektiert und zum Interpretationshorizont genommen, die – nach Auffassung des Rez. – den tragenden geschichtlichen Hintergrund für die behandelten Lehren politischer Theologie und die davon bestimmten politischen Bewegungen bildet. Jene Grundgegebenheit ist die „Entzweiung". Sie nahm ihren realgeschichtlichen Ausgang, als der heraufkommende moderne Staat in den konfessionellen Bürgerkriegen genötigt war, sich gegenüber den politischen Absolutheitsansprüchen der Religionsparteien in der Wahrheitsfrage neutral zu erklären, sich folgerichtig als politische Organisation auf sich selbst zu stellen und seine Prinzipien (innerer Friede, öffentliche Sicherheit und Ordnung) zunächst unabhängig von den Forderungen des Glaubens zu suchen. Das führte auf den Weg zur Emanzipation und schließlich zur „Privatisierung" der Religion in den Menschenrechten, derart, daß die Religion prinzipiell, d. h. vom Bauprinzip des modernen Staates her gesehen, kein integrierender Bestandteil der politischen Ordnung mehr war und nicht mehr zur Substanz des Öffentlichen gehörte. Gegenüber dieser veränderten Wirklichkeit, die in Frankreich zuerst und am deutlichsten sich durchsetzte, waren die Antworten der politischen Theologie, die aus dem Erfahrungshorizont der geschlossenen christlichen Welt, der Einheit von Religion und Politik kamen, inkommensurabel. Die alte religiös-politisch Einheit war – und ist – nach der Entzweiung nur mehr im Wege eines totalitären Anspruchs von seiten des Staates oder der Kirche möglich. Die Grundfrage politischer Theologie seit der französischen Revolution ist daher das Verhältnis zur Entzweiung und der daraus hervorgehenden weltlichen Ordnung, die Frage, ob die entzweite Welt als eine in ihren Konstitutionsbedingungen weltliche Welt – christlich gesehen – angenommen werden kann, d. h. ob und wie jenseits der religiös-politischen Einheitswelt des Orbis Christianus eine Versöhnung von Religion und weltlich-politischer Ordnung möglich ist. Von hier aus gesehen zeigen die vom Verf. behandelten Lehren und Bewegungen, wie die neue Wirklichkeit der entzweiten Welt erst sehr allmählich ins Bewußtsein tritt, wie stark die Abwehr und das Bestreben ist, die Antworten auf die neue Frage noch aus der alten Einheitswelt heraus zu geben, und wie man schließlich einem Kompromiß zustrebt, der das Problem verschiebt, aber noch keine sachliche Lösung bringt.

Von diesem Bezugspunkt aus ist auch der Rahmen abgesteckt, um den geschichtlichen Ort, das heißt das sachliche Recht wie die geschichtliche Bedingtheit der Ralliementspolitik Leos XIII. und seiner damit in Zusammenhang stehenden Staatslehre zu bestimmen. Gegenüber der Dogmatisierung einerseits der Monarchie, anderseits der Demokratie bei den Traditionalisten und bei Lamennais, beides Antworten aus der Position religiös-politischer Einheit, und gegenüber einer sich weltanschaulich verstehenden demokratischen Bewegung war zunächst nur die Neutralitätserklärung gegenüber den verschiedenen Staatsformen ein Ausweg, der weiterführte. Es war dies die erste Position des Sicheinlassens auf die entzweite Welt. Sie wurde freilich erkauft mit der Reduzierung des Politischen auf den weltanschau-

lichen und sozialen Bereich, wofür der Verf. in einem seiner Exkurse (213–218) deutliche Belege gibt. So war sie mehr eine abschirmende Anpassung an die Gegebenheiten der modernen Welt als eine Lösung der anstehenden Frage. Ihre Problematik ist mit dem allgemeinen Übergang zur Demokratie als Staatsform und in den politischen Auseinandersetzungen mit den freiheitsfeindlichen Regimen des 20. Jhdts. hervorgetreten. Nun war – und ist – von den Christen, damit sie als Bürger in ihrer Aufgabe für die Welt bestehen können, nicht so sehr eine Sicherung bestimmter prinzipieller Bereiche der Politik gefordert, sondern das Sicheinlassen auf das Ganze und die Einheit des Politischen, und zwar so, wie es für eine entzweite Welt sachgerecht ist. Die Grundfrage politischer Theologie ist also auch für die Gegenwart noch nicht erledigt, sondern harrt einer weiterführenden Antwort. Der Verf. hat dafür in der vorliegenden Untersuchung wichtige und eindrucksvolle Vorarbeiten geleistet. Das rechtfertigt den Wunsch, er möge es nicht bei diesen Studien belassen, sondern zu einer systematischen Behandlung des Themas fortschreiten.

Münster. Ernst Wolfgang Böckenförde.

Läpple, Alfred, **Bauer,** Fritz: **Christus — die Wahrheit.** Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht (Mittelstufe der höheren Schulen). München: Kösel 1960. 207 S.; DM 7,20.

Wie der Titel des Buches verrät, geht es den Verfassern um die „Wahrheit", um den „wahren Gott", den „wahren Glauben", die „wahre Religion", und zwar um die Wahrheit, wie sie in Jesus Christus Ereignis wurde und erschienen ist. Die Frage nach der „wahren" Religion und der „wahren" Kirche wird in unseren Tagen, zumal von Jugendlichen, mit intensivster Aktualität gestellt. Der junge Mensch lernt die alten Religionen der Menschheit nicht mehr, wie bisher, nur aus Büchern kennen, er begegnet Menschen beiderlei Geschlechts, die sich zu diesen Religionen gläubig bekennen. Dabei kann das Glaubensbekenntnis eines Buddhisten oder Mohammedaners leidenschaftlicher und überzeugender sein als das Glaubensbekenntnis eines Christen.

Man kann es darum nur sehr lebhaft und dankbar begrüßen, wenn hier den Schülern der Mittelstufe eine vergleichende Religions- und Glaubenswissenschaft vorgelegt wird. Es „sollen vergangene und gegenwärtige Religionen mit der Offenbarungsreligion des Alten und Neuen Testamentes verglichen werden. So wird die eigene Glaubensüberzeugung und Glaubenstreue wachsen und gefestigt werden" (Vorwort S. 10). Die Christusverkündigung wird damit mitten hineingestellt in die soziale und soziologische Situation des Jugendlichen von heute und mehr noch von morgen.

Die alten Religionen werden in ihren Grundzügen kapitelweise dargestellt. Die inhaltlichen Schwerpunkte werden durch Sperrdruck und Fettdruck hervorgehoben. Der jeweilige Ertrag eines Lehrstückes wird fast stereotyp in ein paar markanten Sätzen, die im Druck eingerückt sind und als Fettdruck erscheinen, zusammengefaßt. Die Überlegungsfragen am Abschluß eines Abschnittes regen den Schüler zur gedanklichen Verarbeitung des Lehrgutes an. Eine klare, übersichtliche und durchsichtige Gliederung und abwechslungsreicher Druck erleichtern das Lesen und Lernen. Reiches Bildmaterial, Landkarten und Dokumentarphotos dienen zur Illustration.

Der formale Gesichtspunkt bei der inhaltlichen Darstellung der alten Religionen ist der Aufweis und Nachweis, daß sie im Grunde schon ferne „Erzieher auf Christus hin" sind. Die vor-christlichen Elemente werden als „logoi spermatikoi" stark herausgestellt. Damit zieht der Schüler schon unbewußt die Verbindung zur Religion Jesu Christi, die er in den alten Religionen als Sehnsucht schon ansatzweise vorgebildet findet. So hören wir vom „ältesten Beichtspiegel" (S. 28), mit dem der Tote sich im Totengericht vor Osiris, dem Herrscher der Unterwelt, zu rechtfertigen sucht, vom „Sterben und Auferstehen" in den Mysterienkulten, von den „Kultpfählen", an die man etwa als Opfergabe den Schädel eines Rentieres hing, dessen Fleisch während eines „Opfermahles" verzehrt wurde (S. 14). Überall bemühen sich die Verfasser um die christliche Transparenz. Sie zeigt sich auch darin, daß der Glaube an die Götter in entsprechende Gebete mündet. Hier schon wird dem Verständnis des Axioms vorgearbeitet: Lex credendi statuat legem supplicandi. So wird der Schüler schon indirekt dazu angeleitet, den Glauben an Jesus Christus und sein Heilswerk in der Liturgie zu vollziehen.

Neben dem Verbindlichen wird aber auch das Trennende aufgezeigt, die spezifisch christliche Differenz. Sie wird unter (stillschweigender) Zugrundelegung der Arbeiten von Nikolaus Monzel allerdings vorwiegend religionssoziologisch gesehen. Im Christentum sind Person und Lehre des Stifters aufs innigste miteinander verbunden, während in allen anderen Religionen die Lehre durchaus von der Person und dem Leben des Stifters ablösbar ist.

Bei der Darstellung der positiven Offenbarungsreligion werden die neuesten Erkenntnisse der biblischen Archäologie und Theologie berücksichtigt. Daß die Ausführungen auch eine apologetische Note tragen, wird von der psychologischen Situation des Jugendlichen, der die Kritik liebt und sucht, gefordert und kann nur positiv bewertet werden.

Man freut sich, den Gottesnamen „Jahwe" mit „Ich bin da" übersetzt zu finden, und nicht mit dem üblichen, griechisch-aristotelischen Seinsbegriff: „Ich bin, der ich bin". Es geht nämlich den Verfassern darum, ihren Schülern ein lebendiges, dynamisches Gottesbild zu vermitteln und nicht einen abstrakten, statischen Gottesbegriff. Deswegen ist der Leitfaden für die Darstellung die Heilsgeschichte. Aus dem, was Gott tut, erkennen wir, wer Gott ist. Auf diese Weise begegnen sie indirekt dem deistisch gefärbten, landläufigen Gottesbild des „alten Mannes" und des „lieben Gottes".

Eingehend werden die Wunder im AT und die Wunder Jesu gewürdigt. Die Wunder des AT werden eingeteilt in „Wunder im weiteren" und „Wunder im engeren Sinne". Vielleicht hätte man besser die in der Theologie geläufigere und präzisere Einteilung gewählt von Wunder „quoad modum" und „quoad substantiam".

Die Wunder des Herrn werden als Offenbarungs- und Heilzeichen interpretiert. Sie werden dadurch mitten hineingestellt in den heilsgeschichtlichen Prozeß und vor einer rein apologetischen Abwertung bewahrt. Wenn die Aufrichtung des Reiches Gottes als der eigentliche Verkündigungssinn der Wunder Jesu bezeichnet wird, werden damit die Wunder in das Gesamtthema der Verkündigung Jesu, in die Frohe Botschaft vom Reiche Gottes, eingeordnet. Damit ist auch die Verbindung dieses Lehrbuches mit dem neuen katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschland, den die Schüler auf der Unterstufe benutzt haben, gegeben.

Das dynamische Gottesbild des AT setzt sich fort in einem dynamischen Christus- und Kirchenbild. Die Wunder sind Gipfelpunkte des heilshandelnden Gottes. Die Kirche wird dargestellt „im Glanze des auferstandenen Herrn". Allerdings kommt das Wirken Christi in seiner Kirche zu kurz. Es wird zwar betont „Christus lebt in seiner Kirche" (S. 183), wie er aber als der Lebendige der in seinem Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt Wirkende ist, wird nicht weiter ausgeführt.

Das neue Lehrbuch ist sicherlich für Lehrer und Schüler ein recht glücklicher Wurf, der den Anforderungen einer zeitnahen Glaubensverkündigung an die Jugend entspricht. Trotzdem bleiben noch einige Wünsche offen, die vielleicht bei einer Neuauflage erfüllt werden könnten:

Im allgemeinen wird die Wahrheit zu einseitig unter dem essentiellen und zu wenig unter dem existentiellen Aspekt vorgelegt. Der Schüler soll wissen, daß die Wahrheit „an sich" auch die Wahrheit „für mich" ist. Ein Lehrbuch sollte neben dem objektiven, sachlichen Bezug nicht den subjektiven, personalen Bezug vernachlässigen. Das letztere Anliegen käme zum Zuge, wenn dem dreifachen Tempus des Christusereignisses, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Rechnung getragen worden wäre. Hier wird aber der Hauptakzent auf die Vergangenheit gesetzt. Wie fruchtbar eine „Anamnese", eine „Re-präsentatio" des Wortes Gottes werden kann, zeigen die Verfasser bei der Erklärung des Jünglings von Naim (S. 160/161).

Zur Erweckung der christlichen Hoffnung diente der futurische Aspekt der Heilsgeschichte. Jede Verkündigung hat prophetischen Charakter. Das hätte etwa sehr wirkungsvoll gezeigt werden können bei der Totenerweckung des

Jünglings von Naim, bei den Lektionen über die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn.

Wünschenswert wäre auch eine stärkere Berücksichtigung der Liturgie gewesen. Es gehört zur religionspädagogischen Programmatik, daß die gelehrten Wahrheiten dem Schüler in der Liturgie als gefeierte Wirklichkeiten begegnen und umgekehrt (vergl. Quaest. disp. XI de verit. qu. 14 a. 11).

Die Offenbarung wird eingeteilt in Werk- und Wortoffenbarung. Zu überlegen wäre, wieweit die Ergebnisse der Untersuchung von Werner Bulst „Offenbarung, biblischer und theologischer Begriff" Düsseldorf 1960, in einem solchen Lehrbuch verarbeitet werden könnten. Bulst teilt die positive Offenbarung ein in eine Tat-Schau- und Wortoffenbarung.

Zuletzt darf noch die Frage gestellt werden, ob eine vergleichende Religionskunde für die Mittelstufe nicht etwas verfrüht ist. Auf der Oberstufe dürfte normalerweise eine gründlichere Kenntnis der christlichen Offenbarungsreligion vorausgesetzt werden, die dann die solide Grundlage wäre, um die anderen nichtchristlichen Religionen auch etwas umfassender kennen zu lernen und kritisch zu würdigen. Auf jeden Fall muß der Schüler der höheren Schule heute mit den anderen Religionen auf der Schule im Religionsunterricht konfrontiert werden.

Aachen. J. Dreißen.

Sacramentarium Bergomense. Manoscritto del secolo IX della Biblioteca di S. Alessandro in Colonna in Bergamo, trascritto da **Angelo Paredi** con l'aggiunta di tavole comparative dei principali sacramentari ambrosiani e romani compilate da Giuseppe Fassi. (Monumenta Bergomensia VI.) Bergamo: Edizioni „Monumenta Bergomensia" 1962. XXXI, 558 S.; br. L. 6000,—.

Mit großer Freude begrüßt man diese Neuausgabe des Sakramentars von Bergamo, die Mons. A. Paredi, Skriptor an der Biblioteca Ambrosiana in Mailand, besorgt hat, nachdem die erste Edition durch Dom Paul Cagin von Solesmes (Codex Sacramentorum Bergomensis saec. X. = Supplementum sive Auctarium Solesmense, Ser. liturg. I, 1, Solesmes 1900) längst vergriffen ist.

Der Textausgabe ist auf 25 Seiten (VII—XXXI) eine Einleitung von 5 Kapiteln vorangestellt. Kapitel I „Il manoscritto" (VII—XII) gibt eine kurze Beschreibung der Hs, ihrer Herkunft, der Zeit ihrer Niederschrift, der späteren Zutaten, der Lücken und der einige Male falschen Blattfolge. Das Buch sei in Mailand für eine Kathedralkirche geschrieben, die wenigstens an bestimmten Tagen den ambrosianischen Ritus befolgte. Mindestens seit dem 13. Jh. ist es in der Umgebung von Bergamo bezeugt. Von besonderer Bedeutung ist die Datierung. Sie schwankte bisher vom 9. bis zum 11. Jh. Paredi setzt die Niederschrift aus paläographischen und heortologischen Gründen ins 9. Jh. und wird in seiner Ansicht vor allem durch das Urteil des Münchener Paläographen B. Bischoff bestärkt, der ihm schrieb: „um die Mitte oder sehr bald nach der Mitte (III. Viertel) des IX. Jhs.". — Das II. Kapitel „Il testo" (XII—XV) charakterisiert kurz den Inhalt des nach einem Kathedral-Sakramentar hergestellten Buches, das wie fast alle anderen mailändischen Sakramentare auch die Lesungen enthält („Lektions-Sakramentar"). — Die Untersuchungen des III. Kapitels „L'ambrosiano carolingio" (XVI—XXIV) über verschiedene Messen in der mailändischen Überlieferung dienen zur Rechtfertigung der Datierung ins 9. Jh. — In Kapitel IV „L'ambrosiano precarolingio" (XXIV—XXIX) wird versuchsweise der Inhalt des vorkarolingischen mailändischen Sakramentars rekonstruiert und eine Aufstellung jener nicht-mailändischen Sakramentare gegeben, in denen ambrosianische Gebete festgestellt wurden. Das erste mailändische Sakramentar scheint anfangs des 5. Jhs redigiert worden zu sein. — Kapitel V „Avvertenze per la presente edizione" (XXIX-XXXI) gibt die bei der Neuausgabe befolgten Grundsätze an.

Der Text der Hs wird in einer dem Original auch in seinen Fehlern möglichst getreuen Form geboten. Nur zuweilen werden Verbesserungen in Klammern kursiv hinter dem Originaltext angebracht. Nicht nur mit jeder Formel, sondern auch mit jeder Seite der Hs beginnt im Druck eine neue Zeile. Letzteres wäre eigentlich nicht notwendig gewesen und m. E. der Übersichtlichkeit der Formeln wegen besser unterblieben, da die Foliobezeichnung ja halbfett und so genügend auffällig jeweils beim Seitenwechsel angegeben ist. Sie könnte auch mitten im Text stehen. Auch die Interpunktion der Hs ist beibehalten, aber ihre verschiedenen Zeichen erscheinen im Druck nur als Punkt auf der Linie. Im Abdruck des Textes (S. 3–366) gibt es keine Anmerkung. Die wichtigsten Angaben über Schreibfehler, Rasuren, Streichungen, spätere Hände und Zusätze werden im 5. Kapitel S. XXIX–XXXI zusammengestellt; vgl. auch S. Xf. Die in der Hs durch Blattverlust entstandenen Lücken füllt Paredi im Druck durch kursiv gesetzten entsprechenden Text aus den anderen etwa gleichzeitigen mailändischen Messbüchern aus. Die im 10. und 11. Jh. in der Hs vorn zugefügten Messen und Gebete druckt der neue Herausgeber im Gegensatz zu Cagin mit Recht am Anfang, S. 3–37. Cagins Nummern behält er in allem bei. Seinen Text aber hatte Cagin nach Paredi meistens aus gedruckten Ausgaben des ambrosianischen Missale entnommen. Doch sagt Paredi auch von ihm S. VIII „che copiò tutto il manoscritto". Nun haben wir durch die Mühe und Sorgfalt, mit der der neue Herausgeber den echten Text des Originals abgeschrieben und zum Druck gebracht hat, den unverfälschten ursprünglichen Text zur Verfügung. Auch der gefällige Druck verdient alles Lob.

Nach S. 16, 32, 352 und 368 sind 8 auf dem Titelblatt nicht genannte Tafeln mit guten Facsimile des Berg. und verwandter Hss zwischengeschaltet.

Eine erste Beigabe stellt die Edition des „Fragmentum Sancti Mauritii" aus dem Staatsarchiv Mailand (fondo monasteri, cartella 439) dar (S. 376—378). Das Fragment umfaßt 14 Toten- und eine Heiligenmesse. Vgl. die paläographische Bestimmung durch A. R. Natale S. IX: auch noch 9. Jh.

Die zweite, sehr umfangreiche Beigabe S. 379—553 sind „Concordanze dei sacramentari ambrosiani e romani" von G. Fassi. Diese Konkordanztafeln umfassen die Messen des Proprium de Tempore, des Proprium Sanctorum und des Commune Sanctorum und erstrecken sich auf folgende mailändische Hss: Ms D. 3,2 der Mailänder Domkapitelsbibliothek (= das Sakramentar des Erzbischofs Heribert, hrsg. von A. Paredi, Il sacramentario di Ariberto: Miscellanea Adriano Bernareggi = Monumenta Bergomensia I, Bergamo 1958, 329—488), das Sakramentar von Bergamo, die Missalien der Ambrosiana A. 24 bis inf. (= Sakramentar von Biasca), Trotti 251, A. 24 inf., T. 120 sup., und das Sacramentarium triplex (Zürich, Zentralbibl. Cod. C. 43, nach Gerbert). Dazu fügt Fassi die im Leonianum, alten Gelasianum, Gregorianum, Gellonense (nach de Puniet) und Sangallense 348 vorfindlichen Parallelen. Für diese sehr übersichtlichen Konkordanztabellen ist jeder dankbar, der sich mit der Geschichte der einzelnen Gebete und Messen zu befassen hat.

Das Buch schließt mit einem „Index Sanctorum" (S. 555—558). Auf einem losen Beiblatt ist eine Liste „Errata corrige" beigegeben (Da wäre hinzuzufügen S. XIII in Anm. 7 lies: Eph. Liturg. 46, 1932, p. 240 nota 2). Die Ausgabe der für die mailändische Liturgiegeschichte so wichtigen Hs hätte noch sehr an Wert gewonnen, wenn auch ein Index der Formel-Initien beigegeben wäre, um so mehr, als auch Cagins Ausgabe keinen enthält. Auch für eine Verifizierung und Zusammenstellung der Perikopen wäre man dankbar gewesen. So muß man für eine schnelle Übersicht immer noch auf die Listen von G. Godu, Épitres (Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie 5 I [1922]) 284—290 und Évangiles, ebd. 873—879 rekurrieren.

Aber vielleicht beabsichtigt der unermüdliche Herausgeber und hervorragende Kenner der mailändischen Liturgie, diese Verzeichnisse und Übersichten in einem weiteren Band der „Monumenta Bergomensia" vorzulegen. Man möchte es hoffen und wünschen. Möge der im Vorwort von Kardinal Montini angeklungene Wunsch in Erfüllung gehen, daß durch die ausgezeichnete und sorgfältige Neuausgabe der für

unsere Kenntnis der ambrosianischen Liturgie so bedeutenden Quelle neue Studien zu deren weiterer Erforschung angeregt und ermöglicht werden!

Abtei Neuburg b. Heidelberg. L. Eizenhöfer OSB.

Schreiber, Georg: **Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur** (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd 21) Köln u. Opladen 1962. 758 S.; 33 Bildtafeln, Ln. DM 65,—.

Das vorliegende Werk ist eine Großleistung der Bergbauforschung, der der Verfasser seit mehr als zwanzig Jahren sein wissenschaftliches Interesse zuwendet. Es legt das kostbare Erbe vieler Jahrhunderte frei und eröffnet zahlreiche Zugänge für neue Forschungsaufgaben. Das Buch erwächst aus einem vielschichtigen Quellenmaterial und verarbeitet eine Riesenfülle einschlägigen Schrifttums.

Die Spannweite des Themas läßt sich hier großenteils nur in Stichworten andeuten: Das Bergwerk in Recht, Liturgie und Sakralkultur, Bergwerkslehen, geistliche Grundherren als Bergherren (u. a. die klösterlichen Grundherrschaften Werden, Corvey, Neuenheerse, Grafschaft), der Bergbau als vielseitiger kulturschöpferischer Anreger, die geistige Haltung (Brauchtum, Ethos, Soziales, Bergmönche usw.), Schutzherren des Bergbaus (mehr als 80 Heilige werden als Berufspatrone nachgewiesen), Bergordnungen, der wehrhafte Bergmann und nicht zuletzt die völkerrechtlichen Vereinbarungen über das Bergwerk. Eine Blüte erlebte der Bergbau im späten Mittelalter im Harz, Erzgebirge, Fichtelgebirge, in Schlesien, Böhmen und namentlich in den Alpenländern. Er bevorzugte die gebirgige Landschaft. Dementsprechend war der westfälische Bergbau (S. 562 ff.), der unsere besondere Beachtung verdient, verhältnismäßig bescheiden. Immerhin trug er nicht unwesentlich mit dazu bei, den Wohlstand des Landes zu begründen. Bevor allerdings im 19. Jahrhundert das Ruhrgebiet seine beherrschende Stellung gewann, waren die montanen Schwerpunkte völlig anders gelagert als heute. Kohlenabbau größeren Ausmaßes gab es noch nicht. Der mittelalterliche und nachmittelalterliche Bergbau Westfalens spielte sich in den Erzgruben des Sauerlandes, näherhin der Grafschaft Mark und des Herzogtums Westfalen, ab. Eine montane Zone eigener Art war das dem Sauerland benachbarte heutige Siegerland, das bereits seit dem 11. Jahrhundert fördert und damit die älteste Grubentradition Westfalens begründete. Zur Blüte gelangte der westfälische Bergbau auf der Linie Dortmund, Iserlohn, Siegen, Attendorn und Marsberg. In dem letztgenannten Ort behauptete der Abt von Corvey seit der Mitte des 12. Jahrhunderts das kaiserlich verliehene Recht, Gold, Silber, Kupfer, Blei und Zinn zu graben und zu verarbeiten. Auch die Zisterzienser von Bredelar und Hardehausen unterhielten beachtliche Beziehungen zum Bergwerk. Andere Zentren waren im 14. Jahrhundert die Erzgruben von Brilon, Warstein und Endorf, die Silbergruben von Rüthen und im 16. und 17. Jahrhundert der Erzabbau in Padberg bei Brilon. Iserlohn war schon im Mittelalter bekannt durch die Herstellung von Ringpanzern, ein Gewerbe, das sich später zur Drahtindustrie entwickelte. Die Kölner Erzbischöfe zeigten sich an den Gruben im Herzogtum Westfalen sehr interessiert. Als die Bergknappen der Kupferzeche Rhonard bei Olpe die Reformation annahmen, sah Erzbischof Ernst v. Bayern, der die Zeche 1584 in Besitz genommen hatte, großzügig darüber hinweg. Erst im Jahre 1606 forderte der zuständige Droste Kaspar v. Fürstenberg auf Veranlassung des Kölner Koadjutors Ferdinand v. Bayern die Neugläubigen auf, entweder wieder katholisch zu werden oder auszuwandern. Seit dem 17. Jahrhundert zählte der märkische Bergbau über 30 Bergwerke, abgesehen von der bedeutend höheren Zahl der sogenannten Hammerwerke. Eine aufkommende Krise konnte durch einheimische und aus den Niederlanden eingewanderte Kalvinisten, die aus religiösen Gründen an eine strenge Arbeitsmoral gewöhnt waren, sowie durch staatliche Lenkungsmaßnahmen überwunden werden. Das wohlhabende Bürgertum trug keine Bedenken, im Bergbau zu investieren. Der einer ratsverwandten Münsterer Bürgerfamilie entstammende Stifter des Heerdekollegs in Münster, Johannes Heerde, Stiftsdechant der Kollegiatkirche Heilig-Kreuz zu Hildesheim, erwarb erhebliche Anteile an dem Clausthaler und Zellerfelder Erzbergbau, die später seiner Kollegstiftung zufielen. Schreiber beschließt seine westfälischen Untersuchungen mit einem flüchtigen Blick auf den Bundesgenossen des Bergmannes, den Köhler, ferner auf die Salinen, den Schieferabbau sowie auf den nahezu ergebnislosen Bergbauversuch in Lippe und einem literarischen Hinweis auf das mächtige Aufblühen der Montanindustrie im heutigen Ruhrgebiet.

Das interessant geschriebene, mit 33 gut illustrierenden Bildtafeln versehene Buch bietet an zahlreichen Stellen neue Ausblicke auf das Berg- und Hüttenwesen, aber auch auf die Kultur-, Geistes- und Wirtschaftsgeschichte des deutschen Volkes. Der sorgfältig gearbeitete Anmerkungsapparat vermeidet unangenehme Weitschweifigkeit. Ein umfassendes Personen- und Sachregister (55 Seiten!) erschließt dem Benutzer den reichen Inhalt des Werkes in jeder wünschenswerten Hinsicht. Das Buch wird allen, die am Schicksal des deutschen Bergbaus Anteil nehmen und Geschichte, Ethos und Sakralkultur eines hochwichtigen, in der religiösen Tradition des deutschen Volkes tief verwurzelten Berufsstandes kennenlernen wollen, ein guter, unentbehrlicher Freund sein.

Münster. Alois Schröer.

Kleine Berichte

Stève, M. J.: **Auf den Wegen der Bibel.** Mit einem Vorwort von Heinrich Schneider. Aus dem Französischen übersetzt von Jakob Laubach. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1961. 241 S.; 132 Abb. Ln DM 32,50.

Das gut ausgestattete Buch „führt den Leser auf einer ersten, aber höchst instruktiven Route vom einen Ende der alttestamentlichen Welt bis zum anderen" (Vorwort). Es bietet 6 umfassende Übersichten über Zeitabschnitte und Inhalte der Bibel, darnach jeweils eine etwas knappe Auswahl wesentlicher Texte, die durch die Abbildungen illustriert werden. 11 Karten und zum Schluß eine synchronistische Tabelle unterrichten gut. Die Übersichten geben allerdings reichlich anspruchsvolle Kost. Die Ergebnisse der modernen Wissenschaft sind dabei genützt, aber wohl nur der einigermaßen Unterrichtete wird herausfinden, was in dem vieles nur andeutenden Text alles gesagt ist. Die Abbildungen sind gut gesehen, sind aber eher Ausschmückung und symbolisierende Begleitmelodie als instruktiv gewähltes und ausgewertetes Material. Die teilweise dürftigen Unterschriften dazu genügen nicht. Bei Symbolbildern wüßte man auch gerne, was sie eigentlich darstellen, sonst wird nur der Kenner vor Irrtum bewahrt. Abb. 13: Inwiefern sollen etwa die Ablagerungen in Ur Spuren der Sintflut sein? Bei Abb. 29 „Die Furt durch den Jabbok" sieht man nur den Jordan. Abb. 42 soll zeigen: „Das sah Moses vom Berge Nebo aus" — aber der Leser sieht zum Berge Nebo hin. Was wird bei Abb. 69 der ortsunkundige Betrachter des Bildes für das „alte Sion" halten? Das Löwenhaupt aus dem Gesimse und die berühmten 6 Säulen von Baalbek (Abb. 97) sind mit „die Macht Roms" wohl überinterpretiert. Abb. 105, als „Ebene von Turmus Aja" bezeichnet, dürfte die von el-Lubban sein. Anstelle dieser oder jener schönen Fotos sähe man teilweise lieber solche, die besser sachbezogen sind.

Münster. H. Eising.

Forschungen zur bayerischen und schwäbischen Geschichte, in Verbindung mit F. Stapf, M. J. Hufnagel und H. Dussler, hrsg. von A. W. Ziegler (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 22. Band, 1. Heft). München: Seitz 1961. 84 S.; 3 Taf.; DM 7,40.

In der mit Recht wohlbekannten Reihe von „Deutingers Beiträgen" erscheint hier ein neues Heft, in dem mehrere Aufsätze zusammengefaßt sind, die zwar sachlich keinen großen Zusammenhang haben, die aber der Herausgeber mit einem recht glücklichen Vorwort versehen hat, in dem er auf die engen Verbindungslinien, ja das Aufeinander-Angewiesensein von Landesgeschichte und allgemeiner Geschichte hinweist. Für die Kirchengeschichte sei zunächst kurz erwähnt die Studie von Franz Stapf und M. J. Hufnagel über die vergeblichen Versuche der Basilianer, in der Au bei München Fuß zu fassen; die Herausgeber edieren eine Reihe von Texten aus den Jahren 1623/1624, wobei man sich allerdings wohl wünschen würde, Darstellung und Textedition getrennt zu sehen. Interessante und zu einem großen Teil ungedruckte Texte verwertet und publiziert der letzte Aufsatz des Heftes, in dem P. Hildebrand Dussler über die Allgäuer Erweckungsbewegung in der Sicht des Freisinger Moralprofessors Magnus Jocham berichtet; vor allem ein rückblickender Bericht aus dem Jahre 1871 ist sehr aufschlußreich.

Münster. Jürgen Sydow.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster
unter Mitarbeit der Institute und Seminare
(Abschnitte III-V, IX, XIV)
der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster
[Sigelverzeichnis s. ThRev LVII, 1961, Sp. IX-XXII]

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Barth, Karl: Einführung in die evangelische Theologie. — Zü: EVZ Verl. (1962). 224 S.; DM 12,80.

Michalson, Carl: **Japanische** Theologie der Gegenwart. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1962). 142 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen II; DM 19,80.

Sammlungen. — Gregorius Nyssenus: Opera. V: In inscriptiones psalmorum. Ed. J. Macdonough. In sextum psalmum. Ed. J. Madonough. In ecclesiasten homiliae. Ed. P. Alexander. — Leid: Brill 1962. VIII, 454 p.; hfl 65,—.

Lullus, Raimundus: Opera latina. (Num I:) 118: Liber de praedicatione. Dist. I — dist. II A. editit Abraham Soria Flores OFM. — Palmae Majoricarum (: Maioricensis Schola Lullistica) 1961. XX, 407 p.

Thomas von Aquin: Compendium theologiae. Grundriß der Glaubenslehre deutsch-lateinisch. Übers. v. Hans Louis Fäh. Hrsg. v. Rudolf Tannhof. — Hdlb: Kerle Verl. (1963). 598 S.; DM 25,80.

Congar, Y(ves, OP): Les voies du dieu vivant. Théologie et vie spirituelle. — P: Ed. du Cerf 1962. 446 p.; NF 21,—.

Studia patristica. Vol. VI: Papers presented to the Third international conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Ed. by I. L. Cross. Part IV: Theologica, Augustiniana. — B: Akademie-Verl. 1962. VII, 551 p. = TU LXXXI.

Festschriften. — Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées à Mgr **Weber** ... pour le cinquantenaire de son ordination sacerdotale, réunies par E. Fischer et L. Bouyer avec une introduction de L. A. Elchinger. — P [e. a.:] Desclée (1962). 306 p.; p. 5—19: Elchinger, L. A.: Monsieur Weber. Serviteur du sacerdoce et de la parole de Dieu.

Vom Herrengeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich **Vogel**. Hrsg. v. Kurt Scharf. — B, Stu: Lettner-Verl. (1962). 524 S.; S. 507—524: Vogel, Irmgard: Bibliographie Heinrich Vogel.

Sprache. — Alvarez-Menendez, S., OP: Brevis expositio praecedentis Apostolicae Constitutionis. — Ang XXXIX, 1962, 12—39.

Gallizia, Ugo: Riflessioni sulla „Veterum Sapientiae". — Sales XXIV, 1962, 367—402.

Rahner, Karl, SJ: Über das Latein als Kirchensprache. — ZkTh LXXXIV, 1962, 257—299.

Theologiestudium. — Antweiler, Anton: Die Studienpläne der katholisch-theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland. — ThGl LII, 1962, 325—349; ∼ ebd. S. 407—425: Vorschläge zur Neuordnung der Studienpläne an den kath.-theol. Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland; ∼ ebd. S. 448—456: Der Theologennachwuchs des Bistums Münster in den Jahren 1948—1956.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Harl, Marguerite: Adam et lex deux Arbres du Paradis ⟨Gen. II—III⟩ ou l'homme milieu entre deux termes ⟨μέδος—μεθόριος⟩ chez **Philon** d'**Alexandrie**. — RechScRel L, 1962, 321—388.

Ysebaert, J.: Greek baptismal terminology. Its origins and early development. — Nijm: Dekker & Van de Vegt 1962. XVIII, 435 p. = Graecitas Christianorum primaeva I; hfl 30,—.

Padberg, Rudolf: Geordnete Liebe — Amt, Pneuma und kirchliche Einheit bei **Ignatius** von **Antiochien**. — Unio christianorum. Festschrift für Lorenz Jäger ..., Pad (1962), 201—217.

Grillmeier, A., SJ: Patristische Vorbilder frühscholastischer Systematik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des **Augustinismus**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 390—408.

Armstrong, Gregory T.: Die Genesis in der Alten Kirche. Die drei Kirchenväter. — Tü: Mohr 1962. X, 157 S. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik IV; DM 24,—.

Davies, J. G.: The origins of **docetism**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 13—35.

Winkelmann, Friedhelm: Die Textbezeugung der Vita Constantini des **Eusebius** von **Caesarea**. — B: Akademie-Verl. 1962. XIII, 182 S. = TU LXXXIV; DM-Ost 28.—.

Lauras, A., SJ: Saint **Léon** le **Grand** et l'ecriture sainte. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 127—140.

Ambrosius [episcopus Mediolanensis]: Sancti Ambrosii opera. P. VIII: De fide ⟨Ad Gratianum Augusteum⟩. Recensit Otto Faller. — Vindobonae: Hölder-Pichler-Tempsky 1962. XV, 60, 330 p. = CSEL LXXVIII.

Kemmer, A.: Messalianismus bei **Gregor** von **Nyssa** und Pseudo-Makarius. — RevBén LXXII, 1962, 278—306.

Vodopivec, J.: Irenical aspects of St. **Augustine**'s controversy with the Donatists. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 519—532.

Jouassard, G.: Saint **Cyrill** d'**Alexandrie** aux prises avec la „communication des idiomes" avant 428 dans ses ouvrages antiariens. — Ib. p. 112—121.

Lorenz, Rudolf: Der Augustinismus **Prospers** von **Aquitanien**. — ZKG LXXIII = F. 4, Bd X, 1962, 217—252.

Wolska, Wanda: La topographie chrétienne de **Cosmas Indicopleustès**. Théologie et science au VIe siècle. — P: Pr. Univ. de France 1962. XV, 329 p., 15 pl. = Bibliothèque Byzantine. Études III; NF 40,—.

Rush, Alfred C., CSSR: Spiritual martyrdom — St. **Gregory** the **Great**. — ThStudies XXIII, 1962, 569—589.

Rathofer, Johannes: Der **Heliand**. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation. — Köln, Graz: Böhlau 1962. XVI, 627 S. = Niederdeutsche Studien IX; DM 68,—.

Rochais, H.-M., OSB: Enquête sur les sermons divers et les sentences de saint **Bernard**. — AnalSOCist XVIII, 3/4, 1962. 183 p.

Rochais, H.-M., OSB: Saint Bernard est-il l'auteur des sermons 40, 41 et 42 De diversis?. — RevBén LXXII, 1962, 324—345.

Haring, Nicholas M., SAC: The **Porretans** and the Greek fathers. — MedStud XXIV, 1962, 181—209.

Klibansky, Raymond: Peter **Abailard** and Bernard of Clairvaux. A letter by Abailard. — MedRenSt V, 1961, 1—27.

Colker, Marvin L.: **Richard** of **Saint Victor** and the Anonymous of Bridlington. — Trad XVIII, 1962, 181—227.

Haring, Nicholas M., SAC: The „Liber de differentia naturae et personae" by **Hugh Etherian** and the letters addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau. — MedStud XXIV, 1962, 1—34.

Gils, P.-M., OP: Textes inédits de s. **Thomas**: Les premières rédactions du „Scriptum super Tertio Sententiarum". — RevScPhTh XLV, 1961, 201—228. XLVI, 1962, 445—462. 609—628.

Matthaeus ab Aquasparta, OFM: Sermones de s. Francisco, de s. Antonio et de s. Clara. Appendix: sermo de potestate papae. Edidit Gedeon Gál, OFM. — Quaracchi: Typogr. Collegii s. Bonaventurae 1962. 27*, 222 p. = Bibliotheca franc. ascetica medii aevi X; lire 1 500.

Zumkeller, A., OESA: Wiedergefundene exegetische Werke **Hermanns** von **Schildesche**. — Augustinianum I, 1961, 236—272. 452—503.

Manelli, Stefano M., OFMConv: **Pietro Aureoli** OMin ⟨+ 1322⟩ e la questione del „Debitum peccati" in Maria. — Nap: Tip. Laurenziana 1961. 123 p. = Pontifica fac. theol. s. Bonaventurae OFMConv in Urbe. Dissert. ad lauream XLII; lire 1 000.

Pozo, Candido, SJ: Fuentes para la historia del método teológico en la escuela de **Salamanca**. T. I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar. — Granada: Facultad de Teología 1962. 335 p. = Biblioteca teologica Granadina VI.

Andres Martin, M.: Historia de la teologia en España ⟨**1470—1570**⟩. I :Instituciones teologicas. — R: Iglesia Nacional Española 1962. 285 p.; pes 75.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

International bibliography of the history of religions. Compiled ... C. J. Bleeker ... VII: For the years 1958—1959. With a preface by H. W. Schneider. — Leid: Brill 1962. X, 80 p.

Storia delle religioni. Quinta ed. riveduta a cura di Giuseppe **Castellani**. Vol. I: Con 6 tavole a colori, 8 tavole in nero e 391 illustr. nel testo. II: Con 6 tavole a colori, 8 tav. in nero e 396 illustr. nel testo. III: Con 6 tav. a colori, 8 tav. in nero e 383 illustr. in testo. — (To:) Unione Tipogr. — Ed. Torinese (1962). XLVII, 872; XV, 950; XVII, 1047 p.; lire 35 000.

Hasenfuß, Josef: H. **Schell** und die Religionswissenschaft. — MüThZ XIII, 1962, 173—179.

Christian, W. A.: Truth-claims in religion. — JRel XLII, 1962, 52—63.

Benz, Ernst: Das Anliegen der Menschheit und die Religionen. — SudGen XV, 1962, 758—774.

Knevels, W.: Wesen und Sinn des **Mythos**. Untersuchung zur Eliminierung und Existentialisierung des Mythos. — StudGen XV, 1962, 668—686. 687—706.

Rhoades, D. H.: "What social science has done to religion". — Num IX, 1, 1962, 69—80.

Siegmund, Georg: Der **Glaube** des Urmenschen. — Bern, Mchn: Francke Verl. (1962). 111 S. = Dalp-Taschenbücher CCCLXI.

Kriss, Rudolf [und] Hubert Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des **Islam**. Bd II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. — Wiesb: Harrassowitz 1962. XXVII, 245 S. mit 143 Abb.; DM 60,—.

Roux, Jean-Paul: La religion des **Turc** de l'Orkhon, des VIIe et VIIIe siècles. — RHistRel CLXI, 1962, 1—24. 199—231.

Salè, Marino O.: **Buddhismus**. Lehre und Geschichte (Venticinque secoli di Buddismo, dt.). — Olten, Frb/B: Walter (1962). 224 S.

Wayman, Alex: Female energy and symbolism in the buddhist tantras. — HistRel II, 1, 1962, 73—111.

Mann, Ulrich: Vorspiel des Heils. Die Uroffenbarung in **Hellas**. — Stu: Klett-Verl. (1962). 402 S.; DM 37,50.

Piccaluga, G.: **Penates** e lares. — StMStRel XXXII, 1961, 81—98.

Schubert, Kurt: Die religiösen Religionsparteien im Zeitalter Jesu. — Der historische Jesus u. der Christus unseres Glaubens, Wien, Frb/B, Bas (1962), 15—101.

Jünger, Friedrich Georg: Die Glaubenswelt der **isländischen** Sagas. — Antaios III, 1962, 168—200.

Draak, Maartje: Migration over sea. — Num IX, 2, 1962, 81—98.

Gasparini, Evel: Studies in old **slavic** religion: „Ubrus". — HistRel II, 1, 1962, 112—139.

Fujisawa, Chikao: Bewußte Erneuerung und Wiederbelebung des **Shintoismus** als der Lebensphilosophie des japanischen Volkes. — StudGen XV, 1962, 646—661.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Mulders, Alphons: Missiologisch bestek. Inleiding tot de katholieke missiewetenschap. — Hilv/Antw: Brand 1962. XXI, 453 p. = Bijdragen van het missiologisch Instituut der katholieke Universiteit te Nijmegen VI; hfl 29,50.

Rego da Silva, A.: Liçoes de missionologia. — Lisboa: Ed., Sá da Costa 1962. 597 p. = Estudos de ciências politicas e sociais LVI.

Vaulx, B. de: Katholische Missionsgeschichte (Les Missions, leur histoire, dt). — Aschaffenburg: Pattloch 1962. 179 S. = Der Christ in der Welt. Reihe XII, Bd 13.

D'Souza, Hieronimus, SJ: Le missioni cattoliche alla vigilia del concilio ecumenico. — CivCatt CXIII, IV, 1962, 3—14.

Actes de la VIe Assemblée plénière de l'Episcopat du **Congo**. — Léopoldville: Sécr. gén. de l'Episcopat Congo 1961. 414 p.

Sauvage, Michel: Consécration religieuse et mission d'évangélisation. — Spiritus XIII, 1962, 351—369.

O'Connor, Patrick: La **presse** catholique dans les missions. — Le Christ au monde VII, 1962, 373—380.

Courtois, Gaston: Méditations missionnaires. — P: Ed Fleurus 1962. 172 p. = Coll. Vie sacerdotale; NF 8,35.

Munari, Tiberio SX: Strade aperte sul mondo. Lo spirito dei Missionari **Saveriani**. — Parma: [Società Saveriana] 1962. 106 p.

Azevedo, Enrico: O Apóstolo, na mente de Paulo. — Portugal em Afrika XVIII, 1960, 341—354.

Vaz de Carvalho, J.: A espiritualidade do Infante D. **Henrique**. — Lisboa: Brotéria 1960. 30 p.

Gorrée, Georges: Pauline **Jaricot**, une laïque engagée. Préface de S. Em. le Cardinal Gerlier; introduction de J. P. Dubois-Dumée. — P: La Colombe 1962. 136 p.

Alzin, Josse: Saint Pierre **Chanel**. Textes choisis. — Namur: Ed. du Soleil Levant 1962. 192 p. = Coll. Les écrits des saints.

Hopster, H.: Vicent Frédéric **Lebbe**. Donner im fernen Osten. — Mödling b. Wien: St. Gabriel 1962. 204 S.

L'Abbé Jules **Monchanin**. Notes biographiques — témoignages — textes. — P [e. a.]: Casterman [s. a.] 200 p.; NF 7,80.

Brasio, Antonio, CSSP: D. António **Barrose**, missionário, cientista missiólogo. Selecção e notas. — Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos 1961. LIII, 687 p.

Schuhmacher, J. N.: Wenceslao E. **Retana**. An historiographical study. — PhilStudies X, 1962, 550—576.

Faupel, J.F.: African Holocaust. The Story of the **Uganda** Martyrs. — Lo: Chapman 1962. 242 p.; sh 25.

Pothacamury, Th[omas]: The Church in Independent **India**. — Bombay: Examiner Press 1961. VIII, 155 p.; RS 2,75.

Boxer, C.R.: Three unpublished Jesuit letters on the Philippine and Mariana Missions, 1681—89. — PhilStudies X, 1962, 434—442.

Dupeyrat, E: De Gengis-Khan à la Chine populaire. Sept cents ans d'histoire franciscaine, XIIIe—XXe S. — P: Ed. Franciscaines 1962. 126 p. = Coll. Aventuriers de l'Evangile.

Pollio, [Gaetano]: Le calvaire de l'Eglise dans la Chine nouvelle. — P: Téqui 1962. 186 p.

Cieslik, Hubert: Zur Geschichte der kirchlichen Hierarchie in der alten **Japanmission**. — NZM XVIII, 1962, 42—58. 81—107. 177—195.

evang. — La route du soleil. Conférence de **Samoa 1961**. — P: Soc. des Missions Evangéliques 1962. 160 p.

Margull, Hans Jochen: Zur Sendung der Kirche. — Mchn: Kaiser 1962. 320 S.; DM 14,—.

Bohren, Rudolf: Mission und Gemeinde. — Mchn: Kaiser 1962. 36 S. = Theologische Existenz heute CII.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Biblisch-historisches **Handwörterbuch**. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Hrsg. v. Bo Reicke u. Leonhard Rost. Bd I: A—G. Mit 1 Farbtaf., 20 Schwarzweißtafeln, 24 Karten u. 88 Zeichn. im Text, sowie 1 sechsfarb. Faltkarte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). XVI S., 615 Sp.; DM 48,—.

Hunt, Ignatius, OSB: Understanding the bible.— NY: Sheed & Ward 1962. 207 p.; $ 3,95.

Fascher, Erich: Das **Menschenbild** in biblischer Sicht. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1962). 23 S. = Aufsätze u. Vorträge z. Theol. u. Religionswissenschaft XXIV; DM-Ost 1,50.

Haag (, Herbert), Haas (, Adolf), Hürzeler (, Johannes): Evolution und Bibel. Die biblische Schöpfungsgeschichte heute. Der Entwicklungsgedanke und das christliche Welt- und Menschenbild. Die Tatsache der biologischen Evolution. — Luz, Mchn: Rex-Verl. (1962). 132 S. = Der Christ in der Zeit; DM 6,80.

Gelin, A.: Hommes et femmes de la bible. — P: Ligel 1962. 304 p.; NF 15,—.

Stoebe, Hans Joachim: Grenzen der **Literarkritik**. — ThZBas XVIII, 1962, 385—400.

La venue du **Messie**. Messianisme et eschatologie par É. Masseux [e. a.] — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1962). 260 p. = Recherches bibliques VI.

Der **historische** Jesus und der Christus unseres Glaubens. Eine kathol. Auseinandersetzung mit den Folgen der Entmythologisierungstheorie. Im Auftrage des kath. Akademikerverbandes der Erzdiözese Wien hrsg. v. Kurt Schubert. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1962). 287 S.; DM 21,—.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Noth, Martin: Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft. — B: Töpelmann 1962. XVI, 355 S. = SgTöpelmann II, 3; DM 28,—.

Noth, Martin: Das dritte Buch Mose: **Leviticus** übers. u. erklärt. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 181 S. = Das Alte Testament Deutsch VI; DM 13,50.

Lehming, Sigo: Versuch zu **Num 16**. — ZAW LXXIV, 1962, 291—321.

Schunk, Klaus-Dietrich: Bemerkungen zur Ortsliste von Benjamin ⟨**Jos. 18, 21**—28⟩. — ZDPV LXXVIII, 1962, 143—158.

Cazelles, Henri, PSS: Note sur le **psaume 8**. — Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées à Mgr Weber . . ., P [e. a.] (1962), 79—91.

Dalglish, Edward R.: Psalm fifty-one in the light of ancient near eastern patternism. — Leid: Brill 1962. XIV, 305 p.; hfl 24,—.

Segal, M. H.: The Song of Songs. — VT XII, 1962, 470—490.

Vanhoye, Albert, SJ: Mesure ou démesure en **Sag. XII**, 22? — RechScRel L, 1962, 530—537.

Fohrer, Georg: **Jesaja 1** als Zusammenfassung der Verkündigung Jesajas. — ZAW LXXIV, 1962, 251—268.

Guthrie, Harvey H.: **Ezekiel 21**. — ZAW LXXIV, 1962, 268—281.

Porteous, Norman W.: Das **Daniel**buch übersetzt und erklärt. Aus dem Engl. v. Walter Beyerlin u. Rudolf Walz. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 146 S. = Das Alte Testament Deutsch XXIII; DM 9,80.

Gese, Hartmut: Kleine Beiträge zum Verständnis des **Amosbuches**. — VT XII, 1962, 417—438.

Schildenberger, Johannes: Der Sinn des Buches **Jonas**. — ErbAuftr XXXVIII, 1962, 93—102.

Ploeg, J. van der, OP: Une „Théologie de l'Ancien Testament" est-elle possible? — EphThLov XXXVIII, 1962, 417—434.

McKenzie, John L., SJ: Geist und Welt des Alten Testamentes (The two-edged sword, dt.). — Luz: Räber-Verl. (1962). 378 S.; DM 22,—.

Seeligmann, Isac Leo: Hebräische Erzählung und biblische Geschichtsschreibung. — ThZBas XVIII, 1962, 305—325.

Rendtorff, Rolf: Geschichte und Wort im Alten Testament. — EvTh XXII, 1962, 621—649.

Iersel, Baas van, SMM: Fils de David et fils de Dieu. — La venue du Messie = RechBibl VI, (Brug 1962), 113—132.

Bishop, Eric F. F.: **Prophets** of Palestine. The local background to the preparation of the way. — Lo: Lutterworth Pr. (1962). 280 p.; sh 35.

Osswald, Eva: Falsche Prophetie im Alten Testament. — Tü: Mohr 1962. 29 S. = SggvstVortrSchrTh CCXXXVII; DM 2,40.

Bach, Robert: Die Aufforderungen zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch. — Neukirchen: Neukirchener Verl. des Erz.-Vereins 1962. 112 S. = WissMonANT IX.

Dietzfelbinger, Christian: Paulus und das Alte Testament. Die Hermeneutik des Paulus, unters. an seiner Deutung der Gestalt Abrahams. — Mchn: Kaiser 1961. 40 S. = ThEx, N. F. XCV; DM 3,—.

Grelot, Pierre: Le **messie** dans les apocryphes de l'Ancien Testament. État de la question. — La venue du Messie = RechBibl VI, (Brug 1962), 19—50.

Braun, H.: **Qumran** und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung ⟨1950—1959⟩. — ThRu XXVIII, 1962, 97—234.

Caevel, Jean de: La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân. — EphThLov XXXVIII, 1962, 435—460.

Wibbing, Siegfried: Zur Topographie einzelner Schlachten des **Judas Makkabäus**. — ZDPV LXXVIII, 1962, 159—170.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Kuss, Otto: Auslegung und Verkündigung. I: Aufsätze zur Exegese des Neuen Testamentes. — Rgb: Pustet 1963. XI, 383 S.

Walter, Nikolaus: Zur Analyse von **Mc 10**, 17—31. — ZNW LIII, 1962, 206—218.

Feuillet, André: Le triomphe du fils de l'homme d'après la déclaration du Christ aux Sanhédrites ⟨Mc., XIV, 62; Mt., XXVI, 64; Lc., XXII, 69⟩. — La venue du Messie = RechBibl VI, (Brug 1962), 149—171.

Sabbe, Maurice: La rédaction du récit de la transfiguration. — Ib. p. 65—100.

Moule, C. F. D.: The individualism of the **fourth** gospel. — NovTest V, 1962, 171—190.

Feuillet, A., PSS: Les fleuves d'eau vive de Jo., 7, 38. Contribution à l'étude des rapports entre quatrième évangile et apocalypse. — Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées à Mgr Weber . . . P [e. a.] (1962), 107—120.

Varebeke, Albert Janssens de: La structure des scènes du récit de la passion en Joh., XVIII—XIX. Recherches sur les procédés de composition et de rédaction du quatrième évangile. — EphThLov XXXVIII, 1962, 504—522.

Blinzler, Josef: Rechtsgeschichtliches zur Hinrichtung des Zebedäiden Jakobus ⟨**Apg** XII 2⟩. — NovTest V, 1962, 191—206.

Dahl, M. E.: The resurrection of the body. A study of **I Corinthians** 15. — Lo: SCMPr. (1962). 148 p. = Studies in biblical theology XXXVI; sh 12.

Pokorny, Petr: **Epheserbrief** und gnostische Mysterien. — ZNW LIII, 1962, 160—194.

Schlier, Heinrich: Jesus Christus und die Geschichte nach der Offenbarung des Johannes. — Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag Ffm (1962), 316—333.

Moule, C. F. D.: The birth of the New Testament. — Lo: Black (1962). XII, 252 p. = Black New Testament Commentaries. Companion Vol. I; sh 25.

Wainwright, Arthur W.: The **trinity** in the New Testament. — Lo: SPCK 1962. VII, 278 p.; sh 30.

Stöger, Alois: Das **Christusbild** im johanneischen Schrifttum. — Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Wien, Frb/B, Bas (1962), 129—167.

Stöger, Alois: Die Christologie der paulinischen und von Paulus abhängigen Briefe. — Ebd. S. 169—196.

Beilner, Wolfgang: Jesus als der Christus im Gemeinde — Kerygma und die Bedeutung dieses Kerygmas für unseren eigenen Glauben. — Ebd. S. 197—230.

Rigaux, Béda, OFM: Le seconde venue de Jésus. — La venue du Messie = RechBibl VI, (Brug 1962), 173—216.

Schulz, Anselm: Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristl. Vorbildethik. — Mchn: Kösel 1962. 348 S. = StudienANT VI.

Amiot, Francois: Die Theologie des heiligen **Paulus** (Les idées maîtresses de Saint Paul, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1962). 279 S.; Ln. DM 17,80.

Barrett, C. K.: From first Adam to last. A study in Pauline theology. — Lo: Black (1962). X, 124 p.; sh 15.

Schmithals, Walter: Paulus und der historische Jesus. — ZNW LIII, 1962, 145—160.

Stalder, Kurt: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus. — Zü: EVZ-Verlag (1962). 523 S.; Ln. DM 28,—.

Cerfaux, Lucien: Le chrétien dans la théologie paulinienne. — P: Ed. du Cerf 1962. 544 p. = Lectio divina XXXIII; NF 25,50.

Schlier, Heinrich: Zu den Namen der **Kirche** in den paulinischen Briefen. — Unio christianorum. Festschrift für Lorenz Jäger . . ., Pad (1962), 147—159.

Beasley-Murray, G. R.: **Baptism** in the New Testament. — Lo: Macmillan 1962. IX, 424 p.; sh 50.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Brunner, August, SJ: Der Gott der Geschichte. — StdZ, Bd CLXXI, 4 = Jg LXXXVIII, 1963, 241—253.

Schmitz, Ph.: Bulletin d'histoire bénédictine. Tome VI. — RevBén LXXI, 1961, 169*—216*; LXXII, 1962, 217*—276*.

O'Brien, M. A.: Corpus **genealogiarum Hiberniae**, A. I. — Dubl: Institute for Advanced Studies 1962. VII, 764 p.

Rückert, Hans: Das evangelische Geschichtsbewußtsein und das Mittelalter. — Mittelalterliches Erbe — evangelische Verantwortung, Tü 1962, 13—23.

Hurtubise, Pierre, OMI: De la démocratie libérale à la démocratie chrétienne. — RUnivOttawa XXXII, 1962, 11—29. 198—214. 300—321. 468—494.

Westfälische Köpfe. 300 Lebensbilder bedeutender Westfalen. Biographischer Handweiser von Wilhelm Schulte. — Mstr: Aschendorff 1963. VIII, 444 S.; DM 45,—.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Baur, F[erdinand] Ch[ristian]: Die **Epochen** der kirchlichen Geschichtsschreibung. (Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Tübingen 1852.) — Hild: Olms 1962. XII, 269 S.; DM 38,—.

Läpple, A.: Kirchengeschichte im Überblick. Zehn Längsschnitte in Zahlen und Stichworten. — Mchn: Kösel 1962. 62 S.; DM 3,50.

Salles-Dabadie, J[ean]-M[arie] A[ntoine]: Les **Conciles** oecuméniques dans l'histoire. — P: La Palatine 1962. 614 p.

Desternes, S.: Petite histoire des **conciles**. — P: Fleurus 1962. 144 p.; NF 6,90.

Stürmer, Karl: **Konzilien** und ökumenische Kirchenversammlungen. Abriß ihrer Geschichte. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). 516. S. = Kirche u. Konfessionen III; DM 19,80.

Geromichales, A.: Ἡ ἱστορία τῆς ἐκκλησίας τῆς Θεσσαλονικης. — Γρεγόριος Παλαμᾶς. XLIV, 1961, 79—91. 134—144. 192—209.

Kawerau, Peter: Allgemeine Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte. — ZRGG XIV, 1962, 305—315.

Spuler, Berthold: Die **orthodoxen Kirchen**, XLV. — IntKirchlZ LII, 1962, 157—198.

Haardt, Robert: Zur Geschichte der **koptischen** Kirche. — Kairos IV, 1962, 118—130.

Canovesi, Angelo: La diffusione geografica del cristianesimo. Il diario di venti secoli di predicazione cristiana. — To: Libreria Dottrina Cristiana 1962. XV, 836 p.; lire 3 200.

Hofmeister, Philipp, OSB: Kardinäle aus dem Ordensstande. — StudMittBenO LXXII, 1961 [ersch. 1962], 153—170.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Bibliothek der **Symbole und Glaubensregeln** der Alten Kirche. Hrsg. von August Hahn. Mit e. Anh. von Adolf [von] Harnack. 3., vielf. veränd. u. verm. Aufl. von G[eorg] Ludwig Hahn, (Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Breslau 1897.) — Hild: Gg Olms 1962. XVI, 412 S.; DM 48,—.

Thraede, Klaus: Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen **Poesie I.** — JbAntChr IV, 1961, 108—127.

Aldama, Jose A. de: La **virginidad** ⟨**in partu**⟩ en la exégesis patristica. — Salm IX, 1962, 113—153.

Lifshitz, Baruch: L'origine du nom des Chrétiens. — VigChr XVI, 1962, 65—70.

Simke, Heinz: **Cant. 1,7 f.** in altchristlicher Auslegung. — ThZ-Bas XVIII, 1962, 256—267.

Sordie, Marta: Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chinesa. — RStChIt XVI, 1962, 1—28.

Daniélou, Jean: Un Testimonium sur la Vigne dans **Barnabé** XII, 1. — RechScRel L, 1962, 389—399.

Nielsen, Charles Merrit: **Clemens of Rome** and Moralism. — ChH XXXI, 1962, 131—150.

Unnik, W.-C. van: Le nombre des élus dans la première épître de **Clément**. — RevHistPhilRel XLII, 1962, 237—246.

Campos, Julio: Tradición semántica de la "conscientia" latina hasta **Tertulliano**. — Salm IX, 1962, 23—51.

Ogg, George: **Hippolytus** and the introduction of the christian era. — VigChr XVI, 1962, 2—18.

Crouzel, Henri: **Origène** et la philosophie. — (P:) Aubier (1962). 238 p. = Théologie LII.

Simonetti, M.: Due note sull' **angelologia origeniana**. — Rivista di cultura classica e medioevale IV, 1962, 165—208.

Rebenack, E. V.: Cypriani De opere et eleemosynis. — Wash: CUAPr 1962. XVIII, 162 p. = Patristic studies XCIV.

Diesner, H. J.: Konservative Kolonen, Sklaven und Landarbeiter im **Donatistenstreit**. — Forschungen und Fortschritte XXXVI, 1962, 214—219.

Bar Chadbschaba: Geschichte der um der Wahrheit willen verfolgten Väter. Zwei Biographien. I: **Theodor v. Mopsvestia.** II: **Nestorius**. Aus dem Syrischen übersetzt von Severin Grill, OCist. — Heiligkreuz, Stift: 1962. 48 S. = Heiligenkreuzer Studien XII; S 30,—.

Faul, D. O'B.: The date of the De continentia of St. **Augustine**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 374—382.

Martin, Josef: Abfassung, Veröffentlichung und Überlieferung von Augustins Schrift „De doctrina christiana". — Trad XVIII, 1962, 69—87.

Blumenberg, H.: Curiositas und veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 294—302.

Lamotte, J.: But et adversaires de saint **Augustin** dans le „De Civitate Dei". — Aug XI, 1961, 434—469.

Lohse, B.: Augustins Wandlung in seiner Beurteilung des Staates. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 447—475.

Pellegrino, M.: L'influsso di S. **Agostino** su S. **Leone Magno** nei Sermoni sul Natale e sull' Epifania. — Annali del Pont. Istituto sup. di scienze e lettere ⟨S. Chiara⟩ XI, 1961, 101—132.

Iványka, Endre von: Spätantikes Heidentum. — Kairos IV, 1962, 83—90.

4. Mittelalter und Neuzeit

Conrad, Hermann: Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches. — RömQu LVI, 1961, 167—199.

1200 [Zwölfhundert] **Jahre Kloster Schäftlarn**. 762—1962. Blätter zum Gedächtnis hrsg. von Sigisbert Mitterer. — Mchn: Seitz 1962. 171 S. mit Abb. = Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte XXII, 3; DM 15,—.

Deanesly, M.: Sidelights on the **Anglo-Saxon Church**. — Lo: Black 1962. V, 187 p.

Gwynn, A. — Gleeson, D. F.: A history of the diocese of **Killaloe**. — Dubl: Gill 1962. XVIII, 566 p., 12 pl., 1 carte.

5. Mittelalter

Janini, José: Cuaresma **visigoda** y carnes tollendas. — Anthologica Annua IX, 1961, 11—83.

Walker, G. S. M.: The growing storm: sketches of church history from A.D. 600 to A.D. 1350. — Mich: Eerdmans 1961. 252 p.; $ 3,75.

Bosl, Karl: Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter ⟨Adel, König, Kirche⟩. — Antike u. Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagung 1956—1959 = Miscellanea Mediaevalia I, B 1962, 1—25.

Schüling, H.: Die Handbibliothek des **Bonifatius.** — Archiv für die Geschichte des Buchwesens IV 1961—1962, 285—348.

Dujcev, I.: **S. Teodoro Studita** ed i **Bulgari.** — Bulletino dell' Istituto storico italiano LXXIII, 1961, 71—83.

Hömberg, Albert K.: **Westfalen** und das **sächsische Herzogtum.** — Mstr: Aschendorff 1963. 137 S. = Schriften der Historischen Kommission Westfalen V; DM 9,50.

Bern von Reichenau [Berno Abbas Augiensis]: Die Briefe [Epistolae] des Abtes Bern von Reichenau. [Hrsg.:] Franz Josef Schmale. — Stu: Kohlhammer 1961. VII, 78 S.

Alexandrides, K.: Über die Krankheiten des Kaisers **Alexios I. Komnenos.** — ByzZ LV, 1962, 68—75.

Glaeske, Günter: Die **Erzbischöfe** von **Hamburg-Bremen** als Reichsfürsten ⟨937—1258⟩. — Hild: Lax 1962. IX, 243 S. = Quellen u. Darstellungen z. Geschichte Niedersachsens LX.

Capitani, Ovidio: Per la storia dei rapporti tra Gregorio VII e Berengario di Tours. — StudGreg VI, 1959—1961, 99—145.

Duran, Gudiol A.: La iglesia de **Aragón** durante los remados de Sancho Ramirez y Pedro I (1062?—1104). — R: Iglesia Nacional Española 1962. 223 p.; pes 75.

D'Haenens, Albert: Moines et clercs à **Tournai** au début du XIIe siècle. — La vita comune del clero nei secolo XI e XII, II, Mil (1962), 90—103.

Kost, Otto-Hubert: Das östliche Niedersachsen im Investiturstreit. Studien zu Brunos Buch vom Sachsenkrieg. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1962). 220 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XIII; DM 19,80.

Vian, N: Il processo di Santa **Chiara** d'Assisi. — Mil: Vita e Pensiero 1962. XXXIII, 106 p.; lire 900.

Pélissier, A.: **Innocent VI.** le Réformateur, deuxième pape limousin. — Tulle 1961. 218 p., 5 pl.

Debongnie, P.: Sainte Catherine de Genes, vie et doctrine, d'après des travaux recents. — RAscMyst XXXVIII, 1962, 409—446.

Reeves, Marjorie: The abbot **Joachim** and the society of Jesus. — MedRenSt V, 1961, 163—181.

6. Gesamte Neuzeit

Wenner, Joseph: Das **Paderborn**er Pfarrexamen in Geschichte und Gegenwart. — Unio christianorum. Festschrift für Lorenz Jäger ..., Pad (1962), 293—311.

Bäumer, Remigius: Die Wiederentdeckung der **Honoriusfrage** im Abendland. — RömQu LVI, 1961, 200—214.

Olivares, M(olina) Luis, OFM: La provincia franciscana de Chile de **1553** a **1700** y la defensa que hizo de los Indios. — Santiago: Ed. Univ. Católica 1961. 400 p.

Gennaro, G. de: Riflessi sociali del teatro di **Lope de Vega** ⟨1562—1635⟩. — CivCatt CXIII, 1962, 326—337.

Leys, M. D. R.: Catholics in **England** 1589—1829: A social history. — NY: Sheed & Ward 1962. 220 p.; $ 4,—.

Loane, M. L.: Makers of religious freedom in the seventeenth century: **Henderson, Rutherford, Bunyan,** and **Baxter.** — GrR: Eerdmans 1961. 240 p.

Smith, E. A.: The **Presbyterian** ministry in American culture. A study in changing concepts, 1700—1900. — Phil: Westminster Pr. 1962. 288 p.; $ 4,—.

Acta SC de propaganda fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten. 1622—1649. Hrsg. von H. Tüchle. — Pad: Bonifacius-Druckerei 1962. XVI, 728 S.; DM 78.—.

Goen, C. C.: Revivalism and Separatism in New England, 1740—1800: Strict Congregationalists and Separate Baptists in the great awakening. — NH: Yale Univ. Press 1962. 370 p. = Yale Publications in Religion II; $ 7,50.

Burns, R. E.: Parsons, priests, and the people: The rise of **Irish anticlericalism** 1785—1789. — ChH XXXI, 1962, 151—163.

Metzger, Charles H., SJ.: Catholics and the **American Revolution.** A study in religious climate. — Chic: Loyola Univ. Press 1962. XII, 306 p.; $ 5,00.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Schottenloher, Karl: **Bibliographie** zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517—1585. Bd VII. Das Schrifttum von 1938—1960. Bearb. von Ulrich Thürauf. Lfg 1.: Personen Aachen — Friderich. — Titel 52 200—54 635. — Stu: Hiersemann 1962. 80 S.; DM 25,—.

Reformation Studies. Essays in honor of Roland H. **Bainton.** Ed. by F. H. Littell. — Richmond: Knox 1962. 285 p.; $ 5,50.

Mühlhaupt, Erwin: Glaubensspaltung und Reformation. — Stu: Calwer Verl. (1962). 47 S. = Calwer-Hefte LIV; DM 2,40.

Schauerte, Heinrich: Johannes **Eck** und das Konzil. — Unio christianorum. Festschrift für Lorenz Jäger ..., Pad (1962), 267—277.

Mehl, Oskar Johannes: **Erasmus** contra **Luther.** — LuthJb XXIX, 1962, 52—64.

Fabian, Ekkehart: Die Entstehung des **Schmalkaldischen Bundes** und seiner Verfassung. 1524/29—1531/35. Brück, Philipp von Hessen u. Jakob Sturm. Darstellung u. Quellen. Mit e. Brück-Bibliographie. 2., aufgrund neuer Quellen vollständ. überarb. u. erw. Aufl. Mit e. Geleitwort d. Hrsg. d. Reihe Schriften z. Kirchen- u. Rechtsgeschichte. — Tü: Osiander ⟨in Komm.⟩ 1962. 428 S. = Schriften zur Kirchen- u. Rechtsgeschichte I; DM 42,—.

Stiasny, Hans H[ermann] Th.: Die strafrechtliche Verfolgung der **Täufer** in der freien Reichsstadt Köln 1529 bis 1618. — Mstr: Aschendorff (1962). XVIII, 158 S. = Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte LXXXVIII. DM 16,50.

Bakhuizen van den Brink, J. N.: **Juan de Valdés.** Reformator in Spanje en Italië 1529—1541. — Amst: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Mij. 1962. 50 p.; hlf 4,25.

Bartmann, Horst: Die Kirchenpolitik der **Markgrafen von Baden-Baden** im Zeitalter der Glaubenskämpfe ⟨1535—1622⟩. — (Frb/Br: Herder 1961) = Freiburger Diözesanarchiv LXXXI = Folge 3, Bd 13; DM 11,—.

Beumer, Johannes, SJ: Das Kirchenverständnis bei einem Humanisten der Reformationszeit Jacopo **Sadoleto.** — CathMstr XVI, 1962, 196—209.

Baumann, Werner: **Ernst Friedrich von Baden-Durlach.** Die Bedeutung der Religion für Leben u. Politik e. süddt. Fürsten im Zeitalter der Gegenreformation. — Stu: Kohlhammer 1962. XIX, 191 S. = Veröffentl. d. Kommission f. Geschichtl. Landeskunde in Baden-Württemberg, B, XX; DM 20,—.

8. Neuere Zeit

Weißenberger, Paulus, OSB: P. Otto **Rittler** ⟨1685—1756⟩ OSB von Mönchsdeggingen ein Mönchschicksal der Barockzeit. — StudMittBenO LXXII, 1962, 193—227.

Santoli, Sergio: Wirtschaftliche Grundlagen des **Josefinismus.** — OeAKR XIII, 1962, 213—232.

Rayez, A.: Les sens écclesial à la fin du XVIIIme siècle: Pierre-Joseph de **Clorivière.** — RAscMyst XXXVIII, 1962, 461—482.

Menczer, B.: Catholic political thought, **1789—1848.** With introd. and notes. — Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. 1962. 216 p.; $ 1,95.

Sandfuchs, Wilhelm [Hrsg.]: Die **Außenminister** der Päpste. — Mchn, Wien: Olzog Verl. (1962). 160 S.; DM 14,80.

Lill, Rudolf: Die Beilegung der **Kölner Wirren** 1840—1842. Vorwiegend nach Akten d. Vatikanischen Geheimarchivs. — Düs: Schwann (1962). 258 S. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte VI; DM 24,—.

Altholz, Josef L.: The liberal catholic movement in England The „Rambler" and its contributors 1848—1864. — Lo: Burns & Oates (1962). IX, 251 p.; sh 30.

Dejaifve, G.: Études sur le **premier** Concile du **Vatican.** A propos d'ouvrages récents. — NRTh LXXXIV, 1962, 174—180.

Ward, James: **Leo XIII** and **Bismarck:** The Kaiser's Vatican Visit of 1888. — RPol 1962, 392—415.

Sjölinder, R.: **Presbyterian reunion** in Scotland. 1907—1921. Its background and development. — Sthlm: Almquist & Wiksell 1962. 416 p. = Acta Universitatis Upsaliensis IV.

9. Neueste Zeit

Altmeyer, Karl Aloys: Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren **1933—1945.** — B: Morus-Verl. 1962. 208 S.; DM 12,80.

Cochrane, Arthur C.: The church's confession under **Hitler.** — Phil: Westminster Press 1962. 317 p.; $ 6,50.

Martin, Isidoro: Panorama del regalismo **espanol** hasta el vigente Concordato de 1953. — Revista de la Facultad de Derecho de la Univ. de Madrid XII, 1962, 279—491.

Franco, Paul, OFMCap: Le Saint-Siège et le fascisme en **1958.** — RUnivOttawa XXXII, 1962, 373—390.

Jasper, G.: Die **Judenfrage** im Spiegel der deutschsprachigen Literatur der Jahre 1959—1961. — Jud XVIII, 1962, 146—191.

Kasem-Beck, A.: Das Konzil der Bischöfe der **Russischen Orthodoxen** Kirche in der Troize-Sergiewa Lawra am 18. Juli 1961. — Stimme der Orthodoxie I, 1961, 7—19.

Algisi, L.: **Jean XXIII.** — P: Lethielleux 1962. 336 p.; NF 16,—.

Klausener, Erich: Sie hassen Gott nach Plan. Zur Methodik der kommunistischen Propaganda gegen Religion und Kirche in Mitteldeutschland. Mit 25 Abb. — B: Morus-Verl. (1962). 358 S.

Die Kirche in **Ruanda** und **Urundi.** — HK XVI, 1962, 12, 555-560.

Die 79. Generalversammlung der deutschen Katholiken in Hannover. — HK XVII, 1, 1962, 4—42.

Favale, Agostino, SDB: Il Concilio ecumenico **Vaticano II** (Estratto da ⟨Palestra del Clero⟩ XVIII del 1 settembre 1962). — Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche 1962. 55 p.

VI. Christliche Philosophie

Knowles, David: The evolution of medieval thought. — (Lo:) Longmans (1962). IX, 356 p.; sh 15.

Florovsky, G.: The concept of creation in saint **Athanasius**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 36—57.

Gillet, R., OSB: L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint **Grégoire de Nysse**. — Ib. p. 62—83.

Rondeau, Marie Josèphe: Remarques sur l'anthropologie de saint **Hilaire**. — Ib. p. 197—210.

Sweeney, L., SJ: **John Damascene**'s „Infinite sea of essence". — Ib. p. 248—263.

Schipperges, Heinrich: Das Menschenbild **Hildegards** von **Bingen**. Die anthropologische Bedeutung von „Opus" in ihrem Weltbild. — Lpz: St. Benno-Verl. (1962). 42 S. = Erfurter theol. Schriften V; DM-Ost 2,60.

Turiel, B:. El sujeto de la metafísica en san **Alberto Magno**. — Studium I—II, 1961/62, 323—358.

Verbeke, Gérard: Saint **Thomas** et le stoicisme. — Antike und Orient im Mittelalter. Vorträge der Kölner Mediaevistentagung 1956—1959 = Miscellanea mediaevalia I, B 1962, 48—68.

Gilson, Etienne, and Anton C. Pegis: Saint Thomas Aquinas and philosophy. — West Hartford, Conn.: St. Joseph College 1961. 30 p.

Barale, P.-Muzio, G.: Torniamo a san Tommasó. Fedeltà ai testi tomistici essentiali. Interpretazioni neoscolastiche e interpretazione rosminiana. — R 1962. 63 p. = Quaderni di „Sodalitas Thomistica" IV.

Poelman, N.: Het intellectus agens in de werken van St. Thomas. — TPh XXIV, 1962, 123—178.

Rossi, Paolo: The legacy of **Ramon Lull** in sixteenth-century thought. — MedRenSt V, 1961, 182—213.

Colomer, E., SJ: El ascenso a Dios en el pensamiento de R. Lull. — Pens XVIII, 1962, 165—184.

Vignaux, Paul: L'être comme perfection selon **François de Meyronnes**. — Études d'histoire littéraire et doctrinale = PIÉtMéd XVII, Montr, P 1962, 259—318.

Spaapen, B., SJ: Bij de zevende eeuwfeestviering van **Eckharts** geboorte. — OGE XXXVI, 1962, 5—25. 241—281.

Wackerzapp, Herbert: Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des **Nikolaus** von **Kues** ⟨1440—1450⟩. Hrsg. v. Josef Koch. — Mstr: Aschendorff (1962). XVII, 176 S. = BeitrGPhThMA XXXIX, 3.

Riesco Terrero, Jose: **Nicolás Bonet** escribe una metafísica sistemática dos siglos y medio antes que Suárez. — Salm IX, 1962, 3—21.

Spinka, Matthew: Christian thought from **Erasmus** to **Berdyaev**. — Prentice-Hall: Englewood Cliffs 1962. X, 246 p.

Larsen, R. E.: **Kierkegaard**'s absolute paradox. — JRel XLII, 1962, 34—43.

Richter, Lieselotte: Glaubensmitteilung, Sprache Kierkegaards und das heutige Problem der Verfremdung. — Vom Herrengeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich Vogel, B, Stu (1962), 240—253.

Crippa, Romeo: Profilo della critica **Blondeliana**. — Mil: Marzorati 1962. 157 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell' Università di Genova XXII.

Trouillard, Jean: La présence de Dieu selon Blondel. — Existence et nature, P 1962, 199—207.

Ossa, Manuel, SJ: Possession de l'être et abnégation dans la philosophie de Maurice Blondel. — RAscMyst XXXVIII, 1962, 483—509.

Raven, Charles E.: **Teilhard de Chardin**. Scientist and seer. — Lo: Collins 1962 221 p.; sh 25.

Meurers, Joseph: Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild. Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhard de Chardins. — Mchn: Pustet (1963). 149 S.; DM 8,80.

Il problema dell' **ateismo**. L Bagolini [e. a.] — Brescia: Morcelliana 1962. 482 p. = Atti del XVI convegno del centro di studi filosofici tra professori Universitari Gallarate 1961; lire 4 500.

Borne, Étienne: Éléments de réflexion sur deux athéismes. — L'annonce de l'évangelie aujourd'hui . . ., P 1962, 175—191.

Fabro, Cornelio, CPS: Le fondement théorique de l'athéisme contemporaine. — ScEccl XIV, 1962, 351—374.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

McShane, Philip, SJ: The hypothesis of intelligible **emanations** in god. — ThStudies XXIII, 1962, 545—568.

Haes, P. de: Christus en de schepping. — CollMechl XLVII, 1962, 121—133.

Wuenschel, Edward A., CSSR: The physical cause of the **death** of Christ. — DoctCom XV, 1962, 93—128.

Crotty, N., CP: The redemptive role of Christ's **resurrection**. — Thom XXV, 1962, 54—106.

Villarroel, A.: El débito del pecado original y la redención preservativa de la virgen **Inmaculada**. — Studium I—II, 1961/62, 271—303.

Galot, J., SJ: Le mystère de l'assomption. — LumVie XI, 1962, 19—38.

Duquoc, C., OP: Mariologie et corédemption. — LumVie XI, 1962, 37—72.

Butler, Ch., OSB: The idea of the **church**. — Lo: Darton, Longman & Todd 1962. XVI, 236 p.; sh 30.

Morel, Valentius, OFMCap: De Kerk haar wezen en werking. Met een woord vooraf door N. M. Wildiers. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1962). 175 p.; bfr 130.

Bilsen, B. van, OFM: Kerk in beweging. Struktuur veranderingen in de kerk. — Utr, Nijm: Dekker & van de Vegt 1962. 297 p.; hfl 16,—.

Prete, B., OP: I fondamenti biblici dell' unità della chiesa. — SacrDoctr XVI, 1961, 477—504.

Hamer, Jérome: L'église est une communion. — P: Ed. du Cerf 1962. 264 p. = Unam Sanctam XL; NF 14,10.

Pailler, A.: Réflexions sur l'autorité de l'Église. — Problèmes de l'autorité = Unam Sanctam XXXVIII, P 1962, 23—38.

Jimenez Urresti, Teodoro Ign(acio): El binomio „primado — episcopado". Tema central del próximo Concilio Vaticano II. — (Bilbao:) Desclée [&] de Brouwer 1962. 164 p.

Fries, Heinrich: Der ekklesiologische Status der evangelischen Kirche in katholischer Sicht. — MüThZ XIII, 1962, 85—98.

O'Neill, C. E., OP: The mysteries of Christ and the **sacraments**. — Thom XXV, 1962, 1—53.

Fransen, Peter, SJ: Erwägungen über das **Firmalter**. — ZkTh LXXXIV, 1962, 401—426.

Maron, Gottfried: „Maria und die **Eucharistie**". Über das Eindringen der Mariologie in den Bereich der kath. Sakramentenlehre. — EvTh XXII, 1962, 394—410.

Evang. — Brunner, Peter: Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie. — B, Hbg: Luther. Verl.-Haus 1962. 399 S.; DM 24,—; S. 389—399: (Peters, Albrecht:) Bibliographie.

Trillhaas, Wolfgang: Dogmatik . — B: Töpelmann 1962. XIII, 581 S. = SgTöpelmann I, 3; DM 36,—.

Steck, Karl Gerhard: Kirche des Wortes oder Kirche des Lehramts? — Zü: EVZ-Verl. (1962). 53 S. = Theologische Studien LXVI; sfr 5,25.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Stoeckle, Bernhard, OSB: „Gratia supponit naturam". Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter bes. Berücks. seines patrist. Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts. — R: Pont. Inst. s. Anselmi, Herder 1962. XXIV, 407 p. = StudAns XLIX.

Cantalamessa, Raniero: La cristologia di **Tertulliano**. — Frb/S: Ed. Universitaire 1962. XIV, 214 p. = Paradosis XVIII.

Peri, V.: I passi sulla trinità nelle omelie origeniane tradotte in latino da San **Gerolamo**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 155—180.

Hadot, P.: L'image de la Trinité dans l'âme chez **Victorinus** et chez saint Augustin. — Ib. p. 409—442.

Gesché, Adolphe: La christologie du „Commentaire sur les psaumes" découvert à Toura. — Gembl: Duculot 1962. XXXI, 448 p. = DissLov. Series III, 7; bfr 520.

Schmaus, M(ichael): Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre **Augustins**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 503—518.

Berrouard, M.-F., OP: Similitudo et la définition du réalisme sacramentel d'après l'epître 98, 9—10 de saint Augustin. — Ib. p. 277—293.

Capánaga, V., ORSA: La doctrina Augustiniana de la gracia en los Salmos. — Ib. p. 315—349.

Valderrama, G., OP: San **Léon Magno** y la unidad de la Iglesia según la carta encíclica „Aeterna dei sapientia". — Studium I—II, 1961/62, 305—321.

Roschini, G. M.: Le pseudo-**Denys** l'**Aréopagite** et la mort de la ste Vierge. — Montr: Missionn. Oblates de Marie 1962. 94 p.

Horst, Ulrich, OP: Das Wesen der „auctoritas" nach **Thomas** von **Aquin**. — MüThZ XIII, 1962, 155—172.

Barcelona, A. de, OFMCap: **Llull** i el doctorat de la Inmaculada. — EstLul V, 1961, 61—97.

González-Haba, M.: La humanidad de Cristo en los escritos de **Eckhart**. — RevEsp XXI, 1962, 5—46.

Boularand, E.: L'argument patristique au concile de **Florence**, dans la question de la procession du Saint-Esprit. — BullLittEccl LXIII, 1962, 161—199.

Murphy, J. L.: Unwritten traditions at **Trent**. — AmEcclRev CXLVI, 1962, 233—263.

Alsteens, André: Science et foi dans le chapitre IV de la constitution Dei Filius au concile du Vatican. — EphThLov XXXVIII, 1962, 461—503.

Brosch, Hermann Joseph: Das Übernatürliche in der katholischen **Tübinger** Schule. — Ess: Ludgerus-Verl. Wingen 1962. XXI, 193 S. = Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie III; DM 26,—.

Mackey, J.P.: The modern theology of tradition. — Lo: Darton, Longman & Todd (1962). XI, 219 p.; sh 30.

Nédoncelle, Maurice: La suprématie papale d'après l'Essai sur le développement de **Newman**. — Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées a Mgr Weber ... P [e. a.] (1962), 139-152.

Iturrioz, D.: Tradicion y revelacion en el concilio Vaticano y su epoca. — EstEcl XXXVII, 1962, 343—377.

Valeske, Ulrich: Votum ecclesiae. Teil I: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-kath. Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evang. u. ökumenischen Parallel-Entwicklung. T. II: Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie. — Mchn: Claudius-Verl (1962). XXVIII, 253; XII, 210 S.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Chéry, H.-Ch., OP: L'offensive des **sectes**. Lettre-préface de J.-M. Martin. 3. éd. revue et augmentée. — P: Éd. du Cerf 1961. IV, 520 p. = Rencontres XLIV.

Nitzschke, Kurt: Rom und die Ostkirchen vor dem Konzil. — ImLRef V, 1962, 98—123.

Lehmann, Michael: Ein Jahrzehnt Ostkirche ⟨1950—1960⟩. — SeelsWien XXXI, 10/11, 1961, 489—497.

Lehmann, Michael: Das I. Vatikanisches Konzil und die getrennte Ostkirche. — ThpQ CX, 1962, 287—300.

Krüger, Paul: Symbolik des orientalischen Christentums. — Symbolik des orthodoxen u. oriental. Christentums = Symbolik der Religionen X, Stu 1962, 123—166.

Burg, A., AA: Historische achtergronden van de hereniging der Oosterse kerken. — ChrOH XIV, 4, 1962, 241—261.

Lanne, E.: Le mystère de l'Élise dans la perspective de la théologie orthodoxe. — Irén XXXV, 1962, 171—212.

Hasenfuß, Josef: Hermann **Schell** und der Ökumenismus. — CathMstr XVI, 1962, 59—69.

Lambert, Bernard, OP: Le problème **oecuménique**. Tome I—II. — P: Éd. du Centurion (1962). 730 p. = l'Élise en son temps; NF 36.

Thijssen, Franz: Die ökumenische Bewegung und der persönliche Übergang zur katholischen Kirche. Eine pastoraltheologische Erwägung. — Unio Christianorum. Festschrift für Erzbischof Lorenz Jäger ... Pad (1962), 393—414.

Mehl, Roger: L'évolution de l'ecclésiologie dans la pensée du mouvement oecuménique. — RevHistPhilRel XLII, 1962, 212—224.

Hellstern, Heinrich: Ökumenische Existenz. — Vom Herrengeheimnis der Wahrheit. Festschrift für Heinrich Vogel, B, Stu (1962), 459—471.

Niesel, Wilhelm: Die reformatorische Verantwortung innerhalb des ökumenischen Rates. — Ebd. S. 498—506.

Stirnimann, Heinrich, OP: Ostkirche und Oekumene. Eine Übersicht. — FrbZPhTh IX, 1962, 221—236.

Bea, Augustinus: Die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils für die Einheit der Christen. — StdZ, Bd CLXX, 10 = Jg LXXXVII, 1962, 241—258.

Walter, Eugen: Una Sancta. Erfahrungen. Aussichten. — Walter, Eugen: Alle meine Quellen sind in Dir = Christliche Konfessionen in Selbstdarstellungen I, Wü (1962), 90—108.

Sartory, Thomas, OSB: Mut zur Katholizität. Geistliche und theologische Erwägungen zur Einigung der Christen. — Sa: Müller Verl. (1962). 475 S. = Reihe Wort und Antwort XXIX; Ökumenisches Gespräch; DM 14,80.

Bea, Augustinus: Akademische Forschungs- und Lehrtätigkeit im Dienste der Einheit der Christen. — Frb/S: Univ.-Verl. (1962). 31 S. = Freiburger Universitätsreden N. F. XXIV.

Lortz, Joseph: Kirchengeschichtlicher Unterricht und **„Una Sancta"**. — Unio Christianorum. Festschrift für Erzbischof Lorenz Jäger ..., Pad (1962), 437—450.

Bea, Augustinus, SJ: Der Katholik und das Problem der Vereinigung der Christenheit. Der große Ruf zur Einkehr in die Herde Christi. — Meit: Kyrios-Verl. (1962). 32 S.; DM 1,10.

Philips, G.: De eenheid der christenen in deze wereld. Bij het godsdienstig jaarthema voor 1962—63. — Pastor Bonus XXXIX, 1962, 339—374.

Siri, Josephus: De viis quibus christiani pervenire queunt ad ecclesiae unitatem. — Div VI, 1962, 574—585.

Belucci, Dino, SJ: Unità della chiesa e consiglio mondiale delle chiese. — CivCatt CXIII, IV, 1962, 27—38.

VIII. Moraltheologie

Voog, Albert, SJ: Le péché et la distinction des péchès dans l'oeuvre de **Césaire d'Arles**. — NRTh, A. XCIII = T. LXXXIV, 1962, 1062—1080.

Murphy, F. X., CSSR: Sources of the moral teaching of **Rufinus** of **Aquileia**. — Studia patristica Vol. VI = TU LXXXI, B 1962, 147—154.

Bonner, G. I.: Libido and concupiscentia in St. **Augustine**. — Ib. p. 303—314.

Stoeckle, Bernhard, OSB: Die Konkupiszenz bei **Bernhard** von **Clairvaux**. Ein zeitgemäßes Stück mittelalterlicher Geisteslehre. — GL XXXV, 1962, 444—453.

Malik, Josef: Der Begriff des Strebens bei **Thomas** von **Aquin**. — PhJ LXX, 1, 1962, 34—66.

Junceda, J.A.: La sindéresis en el pensamiento de santo Tomás. — Augustinus XXIV, 1961, 429—464.

Diaz Moreno, J.M., SJ: La doctrina moral sobre la parvedad de materia „in re venerea" desde **Cayetano** hasta s. Alfonso. Estudio ontólogico y ensayo de sintesis. — ArchTeolGran XXIII, 1960, 5—136.

Bruch, Richard: Die Geselligkeit als Gegenstand christlicher Sittenlehre. — ThGl LII, 1962, 362—376.

Aldunate, José, SJ: **Pio XII** y la teologia moral. — Teologia y Vida III, 1962, 69—80.

Coste, René: Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII. — (P:) Aubier (1962). 522 p. = Théologie LI; NF 27,—.

Palazzini, Pietro: Morale cattolica e morale protestante. — (R:) Ed Paoline (1961). 328 p. = „Ut unum sint" XIV; lire 700.

Würtenberger, Thomas: Vom rechtschaffenen **Gewissen**. — Existenz und Ordnung. Festschrift für Erik Wolf ..., Ffm (1962), 337—356.

Gilen, Leonhard, SJ: Religiöse Werte in den Phänomenen des Gewissens, besonders bei Jugendlichen. — Archiv für Religionspsychologie VII, 1962, 185—202.

McMahon, Thomas F., CSV: Imperfect **supernatural happiness** of this life. A definition. — Chic: (Clerics of St. Victor) 1962. XIII, 96 p.; lire 800.

Monitum (pro iis quibus munus incumbit docendae theologiae moralis et congeneris disciplinae, pro censoribus ecclesiasticis, et de usu **psychoanalysis** ex parte clericorum). — AAS LIII, 1961, 571; Cruchon, Georgius, SJ: Annotationes. Evolvuntur speciatim notiones quaedam philosophicae et psychologicae. — PerMorCanLit LI, 1962, 207—246.

Die Geburtenregelung (La régulation des naissances, dt.). Medizinisch-theologische Studien und Dokumentationen. — Olten, Mchn: Roven Verl. (1962). 222 S. = Laennec-Studie; DM 14,80.

Kirche und Geburtenregelung. — (Gü:) Gütersloher Verl.haus Mohn (1962). 71 S. = Handbücherei für Gemeindearbeit XIX; DM 4,20; [enth.:] S. 5—25: Groeger, Guido N.: Empfängnisregelung aus der Sicht der Eheberatung; S. 26—31: Gesenius, Heinrich: Freiwillige Sterilisierung als empfängnisverhütendes Mittel; S. 32—51: Beckmann, Joachim: Kirchliche Stellungnahme zur Frage der Empfängnisverhütung; S. 52—71: Anhang u. Literatur.

Contenson, P.-M. de, OP: Fécondité, bonheur et morale. — RScPhTh XLVI, 1962 3—44.

Ford, John C., SJ and Gerald Kelly, SJ: Periodic continence. — ThStudies XXIII, 1962, 590—624.

Dubarle, A.-M., OP: La Bible et les pères ont-ils parlé de la **contraception?** — VieSpir, suppl. LXIII, 1962, 573—610.

Lener, Salvatore, SJ: Uguaglianza dei coniugi nel matrimonio, disuguaglianza per l'adulterio? — CivCatt CXIII, I, 1962, 11—22.

Vogler, Michael: **Schwangerschaftsunterbrechung** in der Sicht der heutigen protestantischen Theologie. — ThGl LII, 1962, 426—447.

Grégoire, M.: Le **„birth-control"** à l'épreuve. — Esprit XXX, 1962, 227—241.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Höffner, Josef: **Grundlegung** der **Christlichen Gesellschaftslehre**. — Kev: Butzon & Bercker 1962. 260 S.; DM 12,80.

Nell-Breuning, Oswald v., SJ: Der **Gemeinwohlbegriff** nach Messner. — OrdSoc X, 1962, 85—88.

Lensky, Gerhard: The **Sociology of Religion** in the United States. — SocComp IX, 1962, 307—339.

Michel, Ernst: Das christliche Weltamt. (Revid. Neuausg. des Buches: „Von der kirchl. Sendung der Laien" v. Jahre 1934.) — Ffm: Josef Knecht-Verlag (1962). 132 S.; DM 8,80.

Malley, Fr.: Vers une **Civilisation des Loisirs?** — Economie et Humanisme XXI, 1962, 20—28.

Jean XXIII.: **Mater et Magistra**, Traduction sur le texte latin officiel, commentaire et index analytique par l'action populaire. Preface de S. E. le Cardinal Richaud. — P: Spes 1962. 230 p.

Bartolomei, T.M., OSM: Il valore della dottrina economico-sociale contenuta nell'enciclica „Mater et Magistra". — DThomPl LXV, 1962. 3—55.

Díez-Alegría, Josephus-Maria, SJ: Normae ac praecepta iustitiae in Litt. encyclicis „Mater et Magistra" pronuntiata. — PerMorCanLit LI, 1962, 265—287.

Dugnani, Ferruccio: La „Mater et Magistra" nella stampa italiana ed estera. — ScuCatt XC, 1962, 531—565.

Sartori, L.: Introduzione allo studio della „Mater et Magistra". — StudPat IX, 1962, 3—23.

Barzel, Rainer: Mater et Magistra und praktische Politik. Ein Diskussionsbeitrag aus dem politischen Alltag. — Osnabr: Fromm 1962. 118 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" XXIII; DM 3,80.

Röpke, Wilhelm: Die Enzyklika Mater et Magistra — Eine Würdigung in marktwirtschaftlicher Sicht. — Die Politische Meinung VII, 1962, 21—32.

Raftis, J.A., CSB: Clergy and laity lag behind Pope John's social thought and action. — Social Order XII, 10. 1962, 445—459.

Haag, Erich: Die Entwicklung der neueren katholischen **Naturrechtslehre**. — Zü: Juris-Verlag 1962. 137 S.; DM 16,—.

Küchenhoff, Günther: Naturrecht und Liebesrecht. — Hild: Verlag Georg Olms 1962. 177 S.; DM 19,80.

Shuman, Samuel I.: Zur Problematik empirischer Naturrechtstheorien. — Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XLVIII, 1962, 101—119.

Changements dans les **Structures familiales**. [John Mogey e. a.]. — Revue Internationale des Sciences Sociales XIV, 3, 1962, 435—662.

Thomas, John L., SJ.: Family values in a pluralistic society. — The American Catholic Sociological Review XIII, 1962, 30—41.

Paillat, Paul: Influence du nombre d'enfants sur le niveau de vie de la famille. Évolution de 1950 à 1961. — Population XVII, 1962, 421—443.

Bitter, Wilhelm [Hrsg]: Krisis und Zukunft der **Frau**. — Stu: Klett-Verlag 1962. 314 S.; DM 19,80.

Kriekemans, Albert: Das **Alter** als Lebensvollendung. — Mchn: Manz-Verlag 1962. 95 S.; DM 9,80.

Siebel, Wigand: Soziale Funktion und soziale Stellung des **Ingenieurs**. — Jahrbuch für Sozialwissenschaft XIII, 1962, 61—79.

Nell-Breuning, Oswald v., SJ: Die Problematik der Pläne zur **Vermögensbildung**. — Die Aussprache XII, 1962, 258—261.

Schlette, Heinz Robert: Die Aussagen des Neuen Testaments über den **Staat**. — Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XLVIII, 1962, 179—199.

Müller, Eberhard / Hanssler, Bernhard: Klerikalisierung des öffentlichen Lebens? — Osnabr: Fromm 1963. 94 S. = Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum" XXIV; DM 3,80.

Tutzinger Beiträge: Die Frage nach dem Menschen in der politischen Theorie der Gegenwart. — Wü: Werkbund-Verlag 1962. 88 S.; DM 5,80.

Schrey, H. H.: Was hindert die **Kirche**, ordnend **und** gestaltend in die Entwicklung der **Industriegesellschaft** einzugreifen? — ZevEth VI, 1962, 276—286.

Butschek, Felix: Entfremdung und **Sozialismus**. — Die neue Gesellschaft IX, 1962, 344—357.

Hyde, D.: Le Communisme en Amérique latine. — Justice dans le Monde IV, 1962, 14—37.

Gundlach, Gustav, SJ: Grundsätzliches zum Warum und Wie der **Entwicklungshilfe** durch uns. — Zeitschr. f. handelswiss. Forschung NF XIV, 1962, 49—61.

Delavignette, Robert: Christentum und Kolonialismus. — Aschffbg: Pattloch-Verlag 1961. 158 S.; DM 5,80.

Beyreuter, Erich: Geschichte der **Diakonie** und inneren Mission in der Neuzeit. — B: Wichern-Verlag 1962. 220 S.; DM 10,80.

Hünermann, Josef: Der königliche **Kaufmann**. — Ess: Ludgerus-Verlag 1962. 152 S.; DM 5,80.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Hípola, F.: La técnica juridica de s. **Isidoro** de **Sevilla**. — Anales del Seminario de Valencia I, 1961, 155—262.

Baunach, Wolfgang: Die Abtwahl in den Königsklöstern der **Spanischen Mark**. Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Karolingerzeit. — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens = SpFo I, 19, Mstr 1962, 25—98.

Bernhard, J.: La collection en deux livres ⟨Cod. Vat. lat. 3832⟩. T. I: La forme primitive de la collection en deux livres, source de la collection en 74 titres et de la collection d'**Anselme** de **Lucques**. II: Texte et étude du livre II. — RevDrCan XII, 1962, 9—601.

Herde, Peter: Der **Zeugenzwang** in den päpstlichen Delegationsreskripten des Mittelalters. — Trad XVIII, 1962, 255—287.

Amigo, F., OFM: Unidad e indisolubilidad del matrimonio, según **Alfonso de Castro**. — Verdad y Vida XX, 1962, 5—55.

Schulte, Orlandus, OFM: De primis archidioecesis Bahiae constitutionibus anno **1707** promulgatis. ⟨Studium historico-iuridicum⟩. — R 1962 (:Tipogr. „Pax et Bonum"). XX, 169, [78] p.

Diözesansynode St. Pölten **1961**. I: Referate und Canones. — St. Pölten: Bischöfl. Ordinariat 1962. 299 S.; DM 22,70.

May, Georg: Bemerkungen zur Organisation der **Finanzverwaltung** der deutschen Diözesen. — TrThZ LXXI, 1962, 193—215.

Giudice, V. del: Nozioni di diritto canonico. — Mil: Giuffré 1962. XXIV, 440 p.; lire 300.

Szentirmai, A.: The legal **language** of the new canon law of the oriental churches. — Jurist XXII, 1962, 39—70.

Robleda, Olisius, SJ: De conceptu actu iuridici. — PerMorCanLit LI, 1962, 413—446.

Cabreros de Anta, Marcelino, CMF: La potestad judícal de la **Iglesia**. — Salm IX, 1962, 155—170.

Personenrecht. — Sanchez Martin, Juan: El objeto del **error común**. Una sugerencia conciliadora sobre suplencia de jurisdiccion en casos de error común. — Salm IX, 1962, 181—201.

Hofmeister, Philipp: Der **Chordienst** in der Gegenwart. — LJ XII, 1962, 142—160.

García Barriuso, P., OFM: El derecho patrimonial de los religiosos en España. — Verdad y Vida XIX, 1961, 593—663.

Doglio, Anselmus, OFM: De capacitate **laicorum** ad potestatem ecclesiasticam praesertim iudicalem. Tractatio historico-iuridica. — R: (Sc. Tip. „Pax et Bonum") 1962. XV, 160 p.

Sachenrecht. — Jiménez-Urresti, Teodoro I.: El poder de la Iglesia sobre la potestad del orden y los sacramentos a la luz de la lógica canónica. — RevEspTeol XXII, 1962, 121—152.

McNicholas, T.: **Matrimonial** legislation of the oriental and latin churches. — Jurist XXII, 1962, 174—204.

Marongiu, Antonio: La forma religiosa del matrimonio nel diritto bizantino, normanno e suevo. — EphJurCan XVII, 1961, 207—234.

Fedele, Pio: Actio humana e actio naturae. — EphIurCan XVII, 1961, 235—257.

Testacci, Bruno, SCI: La difesa della libertà matrimoniale della donna nell' impedimento di ratto ⟨can. **1074** CIC⟩. — R: Analecta Dehoniana 1962. 162 p.

Charland, Raymond, OP: Influence de la crainte et de la maladie mentale sur le consentement matrimonial. — NRTh, A. XCIV = T. LXXXIV, 1962 934—951.

Flatten, Heinrich: Der Streit um „**ius**" oder „**exercitium iuris**" in der jüngsten eherechtlichen Diskussion. — ThQu CXLII, 1962, 340—354.

Rodríguez Gonzáles, José: La **nulidad** del matrimonio por miedo en la jurisprudencia pontificia. — Vitoria: Ed. Eset 1962. XIV, 241 p. = Victorensia XV.

Mitri, Angelus, OMI: De figura iuridica postulatoris in causis **beatificationis** et **canonizationis**. — R [e. a.:] Desclée 1962. 192 p.

Antonelli, Franciscus, OFM: De inquisitione medico-legali super miraculis in causis beatificationis et canonizationis. — R: Pont. Athenaeum Anton. 1962. XXXVI, 234 p. = StudAnt XVIII; lire 3 000.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Dizionario di teologia pastorale. A cura di Teodoro da Torre del Greco, OFMCap con la collaborazione di un gruppo di specialisti. Vol. I—II. — (R:) Ed. Paoline (1962) XII, 1872 p.

Pfliegler, Michael: Pastoraltheologie. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1962). XXIII, 424 S.; DM 36,—.

Dujarier, Michel: L'évolution de la pastorale **catéchuménale** aux six premiers siècles de l'Église. — MaisD LXXI, 1962, 46—61.

Priesterlicher Lebensstil in der Gegenwart. — Wü: Echter-Verl. (1962). 240 S.; DM 7,50; [enth.:] S. 17—42: Hofmann, Fritz: Was ist „Priesterliche Existenz"; S. 43—69: Doms, Herbert: Was ist Priesterliche Existenz; S. 71—95: Mayer, Joseph Ernst: Möglichkeiten u. Aufgaben des geistigen u. geistlichen Lebens; S. 97—118: Teichtweier, Georg: Möglichkeiten u. Aufgaben geistigen u. geistl. Lebens; S. 119—166: Auer, Alfons: Vom Sinn des Zölibats; S. 167—193: Böckle, Franz: Priester u. Zölibat; S. 195—211: Der Priester in der technisierten Welt; S. 213—241: Stange, Josef: Priester u. Gemeinschaft.

Schneyer, Johannes Baptist: Das homiletische Wirken des Bischofs **Gerhard** von **Dainville** nach den Rubriken des Cod. Arras 354 ⟨868⟩. — Scholast XXXVII, 1962, 211—221.

Schneyer, Johannes Baptist: Die Heilsbedeutung der Predigt in der Auffassung kath. Prediger. Ein historischer Beitrag z. Theologie der **Predigt**. — ZkTh LXXXIV, 1962, 152—170.

Randenborgh, G. van: Wie beantwortet **Kierkegaard** die Frage nach der rechten Verkündigung? — NZSyst Th IV, 1962, 158—196.

Robben, E.: Il problema teologico della predicazione. — (R:) Ed. Romane Mame (1962). 174 p. = Studi pastorali XII; lire 1 400.

Maggiolini, S.: La predicazione nella vita della chiesa. Lineamenti di riflessione pastorale sul problema della proclamazione della parola de Dio.-Brixiae: Queriniana 1962. XI, 240 p.

Lerle, Ernst: Methode der Gedankenimpulse in der Homiletik. — B: Evang. Verl.-Anstalt (1961). 63 S.

Metzger, Hans: Vom Thema der Pfarrpredigt. — An XVII, 1962, 194—200.

Nix, Udo, OP: Die muttersprachlichen Bedingungen des religiösen Lebens und der christlichen Verkündigung. — SeelsWien XXXII, 1962, 391—398.

Fischer, Balthasar: L'entretien familial prolongement de la prédication. Une réflexion historique. — Parole de Dieu et sacerdoce. Études présentées à Mgr Weber . . ., P [e. a.] (1962), 237—245.

Pöggeler, Franz: Führung in der **Jugendarbeit** heute. — KatBl LXXXVII, 1962, 494—502. ~ Ebd. S. 545—552: Führerbildung in der Jugendarbeit heute. ~ Ebd. LXXXVIII, 1963, 35—45: Das Bild des Jugendführers heute.

Turck, André: Évangélisation et **catéchèse** aux deux premiers siècles. — P: Ed. du Cerf 1962. 163 p. = „Parole et mission".

Sauvage, Michel: Le moyen âge a-t-il connu des catéchistes laïcs? — Cat II, 8, 1962, 313—332.

Im Dienst des Glaubens. Handbuch der missio canonica. Bd II: Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung. Hrsg. v. Ingeborg Rocholl-Gärtner. — Tr: Paulinus-Verl. 1962. VIII, 478 S.; DM 25,20.

Gruber, Alois: Jugend und Religion. — Archiv für Religionspsychologie VII, 1962, 168—184.

Zuck, R. B.: The problem of **authority** in christian education.. — Bibl. Sacra CXIX, 1962, 54—63.

Kampmann, Theodor: Anmerkungen zur **Bibelillustration** der deutschen Gegenwart. — KatBl LXXXVII, 1962, 473—479. 534—537.

Stoeckle, Bernhard, OSB: Das Offenbarungsverständnis in der Glaubensunterweisung heute. — ErbAuft XXXVIII, 1962, 472-489.

Nastainczyk, Wolfgang: Schulischer Religionsunterricht als Einübung. — KatBl LXXXVII, 1962, 524—533.

Tillard, Jean-Marie R., OP: Principes pour une catéchèse sacramentaire vraie. — NRTh, A. XCIII = T. LXXXIV, 1962, 1044—1061.

XII. Liturgik

Survey of liturgical literature appearing during the year **1961.** — Yearbook of liturgical studies III, 1962, 137—258.

Bulletin de litterature liturgique. — QuaestLitPar XLIII, 1962, 51—96. 148—192. 259—302. 338—370.

Shepherd, Massey H. jr.: The origin of the Church's liturgy. — StudLit I, 1962, 83—100.

Vogel, Cyrille: Versus ad Orientem. L'orientation dans les Ordines Romani du haut moyen âge. — MaisD LXX, 1962, 67—99.

Gamber, Klaus: Die älteste abendländische Evangelien-Perikopenliste, vermutlich von Bischof **Fortunatianus** von **Aquileja** ⟨† nach 360⟩. — MüThZ XIII, 1962, 180—201; [s. auch:] HID XVI, 1962, 85—92. 121—134.

Mitchell, L. L.: **Ambrosian** baptismal rites. — StudLit I, 1962, 241—253.

Graviers, Jean des: La dédicace des lieux de culte aux Ve et VIe siècles. — L'année canonique VII, 1962, 107—125.

Renoux, A., OSB: L'ancien rituel romain du **catéchuménat** et notre ordo du baptême des adultes. — MaisD LXXI, 1962, 32—45.

Bopp, Linus: Die Volkstümlichkeit und Verkündigungskraft der **altspanischen** Liturgie. — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens = SpFo I, 20, 123—138.

Turner, D. H.: The **Siegburg** lectionary. — Script XVI, 1962, 16—27.

Benton, John F.: **Nicholas** of **Clairvaux** and the twelfth-century sequence, with special reference to Adam of St. Victor. — Trad XVIII, 1962, 149—179.

Bauerreiß, Romuald, OSB: Zwei alte Kalendarien aus **Wessobrunn** in Oberbayern. — StudMittBenO LXXII, 1961 [,ersch. 1962], 171—192.

Klauser, Theodor: Die abendländische Liturgie von **Aeneas Silvius Piccolomini** bis heute. Erbe und Aufgabe. — Bas, Stu: Helbing & Lichtenhahn (1962). 46 S. = Vorträge der Aeneas Silvius Stiftung an der Universität Basel I; DM 5,50.

Webb, D.: **Antonio** de **Gouvea**'s version of the Nestorian liturgy of the apostles. — Studia patristica Vol. V = TU LXXX, B 1962, 213—240.

Schidel, George E., CSC: Never too much. In memoriam Michael A. **Mathis**, CSC ⟨1885—1960⟩. — Yearbook of liturgical studies III, 1962, 3—34.

Salaville, S.-G. Nowack: Le rôle du **diacre** dans la liturgie orientale. Étude d'histoire et de liturgie. — P-Athènes: Inst. Français d'Études Byzantines 1962. VII, 143 p. = Archives de l'Orient chrétien III; NF 14.

Hofmeister, Philipp, OSB: Die Kultsprache der Ostkirchen. — OstkSt XI, 1962, 196—206.

Kondrinewitsch, Josef: Liturgie und Frömmigkeit der Ostkirche. — Seit neunhundert Jahren getrennte Christenheit, Wien (1962), 85—110.

Maasewerd, Theodor: Der **Parusie**gedanke in der Liturgie des Advents. — Bibel u. Liturgie XXXVI, 2, 1962/63, 62—77.

Montagna, D. M., OSM: La liturgia **mariana** primitiva. Saggio di orientamento. — Marianum XXIV, 1962, 84—128.

Pascher, Joseph: Das Fest der Apostelfürsten **Petrus** und **Paulus**. — LJ XII, 1962, 207—219.

Jungmann, Josef Andreas, SJ: Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 5., verb. Aufl. — Bd I: Messe im Wandel der Jahrhunderte. Messe u. kirchl. Gemeinschaft. Vormesse. II: Opfermesse. — Wien, Frb/B, Bas: Herder 1962. XXIV, 633; 641 S.; DM 75,—.

Amiet, Robert: La messe „pro unitate Ecclesiae". — EphLit LXXVI, 1962, 296—334.

Löwenberg, Bruno: Der Gedanke der Einheit in der römischen Meßliturgie. — Unio christianorum. Festschrift für Erzbischof Lorenz Jäger . . ., Pad (1962), 386—392.

Gy, P.-M., OP: Le nouveau rite du **baptême** des adultes. — MaisD LXXI, 1962, 15—27.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Baillie, John: Christian devotion. With a memoir of the author by Isabel M. Forrester. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1962. 100 p.

Leenhardt, Franz J[ehan]: La parole et le buisson de feu. Les deux sources de la spiritualité chrétienne et l'unité de l'Église. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1962). 160 p.; sfr 6,50.

Ventosa, F. de, OFMCap: La devoción a María en la espiritualidad de San **Francisco**. — EstFranc LXII, 1962, 5—21.

Ancelet-Hustache, J.: **Eckhart** en de mystiek van zijn tijd. — Utr: Het Spectrum 1961. 191 p.

Gonzáles-Haba, M.: Introducción al estudio de Cristo en el místico Eckhart. — RevEsp XX, 1961, 447—477.

Croce, Giovanna della, OCD: Der **Karmel** und seine mystische Schule. — JbMystTh VIII, 1962, 11—133.

Jérome de la Mère de Dieu, OCD: La doctrine du Carmel d'après saint **Jean de la Croix.** II: Pour se livrer par le très pur amour, se libérer par les précautions. — (Bagnères-de-Bigorre: Ed. Pyrénéennes 1962). 252 p.

Croce, Giovanna della, OCD: Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik. — JbMystTh VI, 1960, 7—135.

Croce, G(iovanna) della, OCD: La experiencia de Dios en San Juan de la Cruz y en los misticos del norte. — RevEsp XXI, 1962, 47—70.

Bouillard, Henri: La „Sagesse mystique" selon saint Jean de la Croix. — RechScRel L, 1962, 481—529.

Mosis, Rudolf: Der Mensch vor Gott. Zur Anthropologie des hl. Johannes vom Kreuz. — GL XXXV, 1962, 430—443.

Martin, Joseph: Die Fälschungen in den Werken des hl. **Franz** von **Sales**. — ThQu CXLII, 1962, 166—177.

Metodio da Nembro, OFMCap: Teologia mistica di s. **Veronica Giuliani** cappuccina ⟨1660—1727⟩. — CollFranc XXXII, 1962, 353—396.

Olphe-Galliard, M., SJ: L'abondon a la providence divine et la tradition Salesienne. — RAscMyst XXXVIII, 1962, 324—353.

Gregorio de Jesus Crucificado, OCD: Les nuits sanjuanistes vécues par sainte **Thérèse** de l'**Enfant-Jésus**. — VieSpir, suppl. LXIII, 1962, 611—643.

Leclercq, Jean, OSB: Wissenschaft und Gottverlangen. Zur **Mönchstheologie** des Mittelalters (L'amour des lettres et le désir de Dieu, dt.). — Düs: Patmos-Verl. (1963). 339 S.; DM 26,—.

Mikkers, Edmond, OCSO: L'idéal religieux des frères convers dans l'Ordre de **Cîteaux** aux 12e et 13e siècles. — CollOCR XXIV, 1962, 113—129.

Olivares Molina, Luis, OFM: San **Buenaventura** defensor de la orden **franciscana**. ⟨Ensayo histórico-doctrinal sobre san Buenaventura y las luchas clericales en el siglo XIII⟩. — Santiago: Univ. Católica 1961. 172 p.

Lohse, Bernhard: Mönchtum und Reformation. **Luthers** Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1963. 379 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XII; DM 34,—.

Bibliotheca sanctorum. (**Vol. II**: Ans-Bern). — R: Istituto Giovanni XXIII nella Pont. Univ. Lateranense (1962). 1336 Sp.

Sinz, Paul: Das Leben des heiligen **Bernhard** von **Clairvaux** ⟨Vita prima⟩. Hrsg., eingeleitet u. übers. — Düs: Patmos-Verl. (1962). 277 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; DM 13,80.

Clasen, Sophronius, OFM: S. Bonaventura s. Francisci Legendae maioris compilator. — ArchFrancHist LIV, 1961, 241—272; LV, 1962, 3—58. 289—319.

Nigg, Walter: **Nikolaus** von **Flüe**. Berichte der Zeitgenossen. Zusammengestellt und eingeleitet. — Düs: Patmos-Verl. (1962). 173 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; DM 10,80.

Blain, J.-B.: La vie de Monsieur Jean-**Baptiste de la Salle.** Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes. II. — R: Maison S. J.-B. de la Salle 1962. IV, 504, 124, 12 p.

Frank, Josef, SAC: **Vinzenz Pallotti**. Gründer des Werkes vom Katholischen Apostolat. Bd II. — Friedberg b. Augsburg: Pallotti-Ver. (1963). XVI, 726 S.; DM 28,—.

Diesem Heft liegen die Prospekte „Bücher aus dem Ludgerus-Verlag" und „Jahrbuch für Antike und Christentum" bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

© (Aschendorff, Münster (Westf.), 1963 · Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und die der Übersetzung, vorbehalten.
Schriftleitung: 44 Münster, Johannisstraße 8—10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949. Eigentümer: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Texte der Kirchenväter

Eine Auswahl nach Themen geordnet. Zusammengestellt und herausgegeben von Alfons Heilmann unter wissenschaftlicher Mitarbeit von Heinrich Kraft. 4 Bände und Registerband.

Erster Band. Ca. 644 Seiten. Dünndruck. Subskriptionspreis ca. DM 25,—. Preis bei Einzelbezug ca. DM 29,50. Die Bände erscheinen halbjährig, die Preise werden jeweils festgesetzt. Die Subskription beginnt bei Erscheinen des ersten Bandes und schließt bei Erscheinen des 4. Bandes im Herbst 1964.

Erstmals umfassend versucht diese fünfbändige Dünndruckausgabe den Weisheitsschatz der Väter-Literatur für Predigt, Katechese und Meditation dadurch nutzbar zu machen, daß in systematischer Ordnung zu den einzelnen Themenkreisen der Theologie Texte ausgewählt und zusammengestellt werden, deren kerygmatische Aussagekraft und sprachliche Gestalt ihre praktische Verwendbarkeit gewährleisten. In über 2000 Einzellesungen werden knappe, vielfach gekürzte Texte geboten, die von dem Bilderreichtum und der geistlichen Weisheit jener Männer Zeugnis geben, welche die Begegnung der christlichen Offenbarung mit der philosophischen und tagtäglichen Welt des Altertums zu leisten hatten. Vier Textbände enthalten die Lesungen zu den einzelnen Themenkreisen und und Traktaten der Theologie, ein zusätzlicher Registerband wird auch eine Einführung in die Welt der Väter und in die literarische Gestalt ihrer Schriften enthalten.

IM KÖSEL VERLAG ZU MÜNCHEN

JEAN LECLERCQ OSB

Wissenschaft und Gottverlangen

Zur Mönchstheologie des Mittelalters

Aus dem Französischen von Johannes und Nicole Stöber

339 Seiten
Leinenband
26,— DM

Düsseldorf 1963

Patmos

Jean Leclercq OSB, einer der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiet der frühmittelalterlichen Geistesgeschichte und monastischen Spiritualität, untersucht hier das Verhältnis der mönchischen Disziplin und Spiritualität zum Bildungsstreben der frühmittelalterlichen Welt bis zum Ausgang des 12. Jh. Durch eine Konfrontierung des Bildungsprogramms der Klosterschulen und der Klerikerschulen, aus denen die Scholastik hervorgegangen ist, gewinnt er eine Übersicht über alle Probleme, die sich aus der Begegnung mönchischen Gottverlangens und weltlicher Bildung (Philosophie, Wissenschaften, Literatur) ergeben. Es gelingt, eindeutig herauszustellen, daß es das ganze Mittelalter hindurch eine eigenständige Mönchstheologie gegeben hat, die sich in ihrer Intention und Denkform von der Theologie der Scholastiker wesentlich unterscheidet.

Diese Klarstellung wirft auch Licht auf die verschiedenen Etappen der mittelalterlichen Renaissance. So ist das Werk ein wertvoller Beitrag zu den Bemühungen, die Kontinuität der antiken Überlieferung durch das Mittelalter hindurch sichtbar zu machen.

Die tiefere Intention dieses Werkes liegt allerdings jenseits der geistesgeschichtlichen Interessen in dem Versuch, zu zeigen, wie eine wesentlich auf die Gottesliebe gerichtete Haltung sich mit einem ernsthaften Bemühen um Bildung und Kultur der Zeit vereinbaren läßt, ohne daß es zu einer Zweideutigkeit oder gefährlichen Zerrissenheit kommt.

Neuerscheinungen

EKKLESIA

Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof Dr. Matthias Wehr
hrsg. von der Theolog. Fakultät Trier
gr. 8°, VIII u. 344 Seiten, 2 Tafeln, Leinen DM 14,20

Den Inhalt des umfangreichen und vorzüglich ausgestatteten Bandes, der eine würdige Ehrengabe für den Trierer Diözesanbischof darstellt, bestreiten die gegenwärtigen und einige frühere Mitglieder der Theologischen Fakultät Trier mit Beiträgen aus ihren Fachgebieten zum wichtigen Gesamtthema des Buches.

Anton Antweiler

Entwicklungshilfe

Versuch einer Theorie
212 Seiten, kart. DM 15,80

Der münstersche Theologe und Philosoph liefert in seinem neuesten Buch wohl die schärfste und eindringendste Analyse des vielschichtigen und alle angehenden Fragenkomplexes, die bisher vorliegt. Es werden viele Illusionen zerstört, dafür aber die realen Voraussetzungen einer wirklichen Hilfe aufgezeigt.

Bruno Kleinheyer

Die Priesterweihe im römischen Ritus

Eine liturgiehistorische Studie
(Bd. 12 der Trierer Theologischen Studien)
gr. 8°, XVIII u. 268 Seiten, kart. DM 25,80

Die Bedeutung dieser Trierer Dissertation geht wesentlich über das übliche Maß hinaus. In sehr eingehenden Untersuchungen über die Geschichte des römischen Priesterweiheritus ist der Verfasser zu Ergebnissen gelangt, die von erheblicher Bedeutung sind und wahrscheinlich auch das Konzil beschäftigen werden.

Im Dienst des Glaubens

Handbuch der Missio Canonica

Unter Mitarbeit zahlreicher Fachleute hrsg. von Norbert Rocholl und Ingeborg Rocholl-Gärtner

1. Band: Die theologischen Grundlagen der Glaubensverkündigung. gr. 8°, XVI und 542 Seiten, Leinen DM 32,—
2. Band: Die psychologisch-pädagogischen und berufskundlichen Grundlagen der Glaubensverkündigung. gr. 8°, VIII und 478 Seiten, Leinen DM 28,—

PAULINUS-VERLAG TRIER