

# THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Dickamp · 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

1965

61. Jahrgang

Zur Edition der Benediktusregel. Von  
K. Hallinger OSB, Rom.

Zur christlichen Anthropozentrik. Von  
H. Meyer, Würzburg.

Nochmals: Christliche Anthropozentrik.  
Von J. B. Metz, Münster.

Kolping: Einführung in die katholische  
Theologie (Hasenfuß)

Leipoldt: Von den Mysterien zur Kir-  
che (Anwander)

In Verbo Tuo: Festschrift Missions-  
priesterseminar St. Augustin (Beckmann)

Manthey: Heimat und Heilsgeschichte  
(Norda)

Brichto: The Problem of „Curse“ in  
the Hebrew Bible (Scharbert)

Porteous: Das Danielbuch (Schneider)

Lamarche: Zacharie IX—XIV (Korn-  
feld)

De Kruijf: Der Sohn Des Lebendigen  
Gottes (Adler)

Stählin: Die Apostelgeschichte (Reuss)

Van hove: La structure littéraire de  
l'Épître aux Hébreux (Spicq)

Schneider: Die Briefe des Jakobus,  
Petrus, Judas und Johannes, Die katho-  
lischen Briefe (Michl)

Bonaventura: Itinerarium mentis in  
Deum, De reductione artium ad theo-  
logiam (Hegglin)

Ravier: Franz von Sales (Müller)

Rynne: Die zweite Reformation —  
Müller: Vaticanum secundum, Bd I

— Congar-Küng-O'Hanlon:  
Konzilsreden (Roth)

Die Krise des Zeitalters der  
Wissenschaften (Frohn)

Nickel: Zugang zur Wirklichkeit (Dolch)

Wolff: Denken im Glauben (Kremer)

Schütz: Schöpferisches Ärgernis  
(Kolping)

Rousseau-von Allmen-Dupuy  
u.a.: L'Infaillibilité de l'Église (Schauf)

Guillelmus de Militona: Quae-  
stiones de Sacramentis (Kolping)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

## Zur Edition der Benediktusregel

Von K. Hallinger OSB, Rom

Die Benediktusregula zählt zu den meist edierten Texten der Weltliteratur. Bis zum Jahr 1933 waren nach A. Albaréda 150 französische, 129 italienische, 78 deutsche, 61 spanische, 32 englische, 29 portugiesische und 15 polnische Übersetzungen erschienen — ein eindruckvolles Zeugnis für das innere Gewicht jenes äußerlich beinahe unscheinbaren Dokumentes. Nach dem genannten Stichjahr ging die Publikationstätigkeit ohne spürbaren Einschnitt weiter. Es folgten nun — um nur die wichtigsten Editionen zu nennen — die in Belgien erschienene Ausgabe von D. Ph. Schmitz (1946), die in der Schweiz gefertigte Übersetzung des Einsiedler Dekans E. Pfiffner (1947), die englische Ausgabe von J. Mc Cann (1952), ferner die italienische von Gr. Penco (1958). Kurz danach kam das editorische Ereignis der vierzehnhundertjährigen Textgeschichte: die auf der Basis von 300 Handschriften erstellte kritische Edition des Regeltextes des Wiener Ordinarius R. Hanslik (1960). Nach dieser erdrückenden Leistung, die alle früheren Versuche überholte, sind Neu-Editionen nicht gerade leichter geworden. Wer immer auf diesem Gebiet heute eigene Wege beschreiten möchte, wird sich mit dem Hanslik-Text und seinen Grundlagen auseinandersetzen müssen. Die 1961/62 in Beuron herausgebrachte Neuauflage des alten Bihlmeyer'schen Textes ist freilich von solch hohen Ansprüchen so gut wie unbelastet. Anders verhält es sich jedoch mit der lateinisch-deutschen Konkurrenz Ausgabe, die ein Angehöriger der gleichen Erzabtei, P. Basilius Steidle, fast gleichzeitig — (das Erscheinungsjahr wird schamhaft

auf der allerletzten Seite 230 mitgeteilt) — im gleichen Beuroner Kunstverlag herausgegeben hat\*. In dieser neuesten Ausgabe werden die wichtigsten Fragen der Regelforschung angeschnitten. Über das, was hier erstrebt und erreicht wurde, soll im folgenden berichtet werden<sup>1</sup>.

Das Bändchen präsentiert sich elegant: Graue Leinendecke, tadelloser Druck auf starkem weißen Papier in verschiedenen Typen. Der gleichfalls graue Papierumschlag setzt mit seiner abstrakten Musterung dem Spiel der Phantasie keine Grenzen. Wie sehr die neue Handausgabe dem Benutzer zu dienen bemüht ist, beweist für sich allein schon das ausführliche Sachregister (S. 214—228), das den Regeltext inhaltlich aufzuschlüsseln sucht. Um ferner sichtbar werden zu lassen, wie sehr die Mönchsregel aus dem Geist des Offenbarungswortes geflossen ist, werden die Bibelstellen oben im Text jeweils durch Kursive hervorgehoben, am unteren Seitenrand dagegen mit liebevoller, bisher kaum erreichter Vollständigkeit verzeichnet.

Auf weit stärkeres Interesse dürften indes in Deutschland die einleitenden Ausführungen des Herausgebers (S. 7—54) stoßen, die bei aller gebotenen Kürze den Forschungsstand anschaulich nacherzählen. Mit aller Nüchternheit wird da dem Leser gesagt, daß die Gestalt des „Vaters des Abendlandes“ von Dunkel umgeben ist, ja daß diese Gestalt immer mehr ins Ungreifbare zurückzutreten scheint, je mehr die Forschung voranschreitet (S. 7—11).

\* Steidle, P. Basilius, OSB: Die Benediktusregel. Lateinisch-Deutsch. Beuroner Kunstverlag [1963]. 230 S.; DM 10,80.

<sup>1</sup> Ph. Schmitz, S. Benedicti Regula Monachorum [Gembloux 1946]. — E. Pfiffner, Die Regel des Hl. Benedikt. Einsiedeln 1947. — J. Mc Cann, The Rule of Saint Benedict. London 1952. — Gr. Penco, S. Benedicti Regula. Bibl. di Studi Superiori 39. Firenze 1958. — R. Hanslik, Benedicti Regula. CSEL 75 Vindobonae 1960.



Die Benediktusregula (S. 10–11, abgek. RB), die Gregor d. Gr. bezeugt (Dial. 2,36), scheint so zur einzig greifbaren Reliquie des Gottesmannes zu werden. Aber selbst diese Rumpftatsache erfährt in der Einleitung des Herausgebers starke Einschränkungen. Zu den bisher bekannten Quellen der RB (S. 11–14) wird die *Regula Magistri* (abgek. RM) hinzugefügt, von der Benediktus nicht nur den Aufbau, sondern eine ganze Kapitelfolge übernommen habe (S. 15–17).

An diesem Punkt wird jeder, der die Magisterkontroverse<sup>2</sup> in ihrer gesamten Breite verfolgt hat, Bedenken anmelden. Man verstehe solche Bedenken nicht falsch. Es handelt sich nicht um die Verteidigung des Standpunktes Ewiggestriger, es geht vielmehr um die Sauberkeit der Berichterstattung. In Wirklichkeit ist es nämlich gar nicht so (wie Seite 15 behauptet wird), als ob sich in der berührten Frage heute bereits eindeutige Linien abzeichnen begännen. Der Forschungsgang hat, wie bekannt sein dürfte, eine ganze Reihe ungelöster Probleme hochgespielt, die, einmal beantwortet, den Standpunkt des Herausgebers gegebenenfalls modifizieren. Ich nenne u. a. an erster Stelle die bisher ungelöste Frage des Verhältnisses zwischen inhaltlichem Entwicklungsstand und zeitlicher Redaktion des Textes. Alle sind sich heute einig, daß in der RM die älteren Bräuche festgehalten werden. Aber keiner hat bis jetzt beweisen können, daß die RM deshalb auch zeitlich früher als die RB redigiert worden ist. Ich verweise zweitens auf das dornige Problem der unbekannten Vorlage, von der (wie viele glauben) sowohl die RB wie auch die RM in ihrer Weise abhängen. Das wechselseitige Quellenverhältnis ist trotz Gr. Penco noch längst nicht geklärt. Sämtliche Folgerungen, die aus dieser ungesicherten Lage der Dinge gezogen werden, sind darum zweifellos verfrüht. Ich verweise drittens noch auf das unbeantwortete Zitatproblem. Die in der RM verwandten Zitate setzen eine bis Caesarius von Arles († 542) sich erstreckende zeitliche Breite voraus. Kein Mensch kann bisher sagen, ob beispielsweise das Zitat von den *impedimenta mundi* (RM 86, 13) vom Redaktor der RM nicht vielleicht doch aus Caesarius, vielleicht sogar aus einem noch später liegenden Autor entnommen worden ist<sup>3</sup>. Wie dem auch sein mag — bis zur Verbescheidung der Prioritätsfrage wird die Forschung noch ernste Arbeit zu leisten haben.

Anschließend folgt ein aufschlußreicher Abschnitt über den Lehrgehalt beider Regeln. Als Vergleichsfolie dient das Amt des Abtes, wobei sich Berührungspunkte, aber auch nicht zu übersehende Unterschiede zwischen RB und RM ergeben (S. 16–32). Bemerkenswert ist, daß im Abtsbild der RB eher die menschenfreundlichen Züge aufleuchten. St. erkennt hierin den bestimmenden Einfluß Augustins (S. 31). Von der grundlegenden Funktion des äbtlichen Amtes ausgehend kommt St. sodann zur Erfassung organischer Kapitelgruppen. Die bisher ungelöste Frage des Aufbaus der RB gliedert sich so gleichsam von selbst in neun Aufgabenbereiche, denen in einem späteren Arbeitsgang eine Reihe von Nachträgen ergänzend angefügt worden ist (S. 32–37). Seine Einleitung beschließt der Herausgeber mit den Kapiteln über die Textgeschichte der RB, die Sprache des hl. Benediktus und die Prinzipien der vorliegenden Textedition (S. 38–53), denen zwei weitere Seiten Literaturangaben folgen (S. 53–54). Auf Einzelheiten wird weiter unten einzugehen sein. Die Einleitung trägt, wie man sieht, nüchterne, philosophisch-historische Züge. Die warmen reli-

giösen Töne fehlen. Wer das sucht, muß also immer noch zu den schlichten Worten E. Piffners greifen, der in seiner Einleitung über die benediktinische Nachfolge Christi, über Gebet, Arbeit, Entsagung des Mönches das Wesentliche in religiös-ansprechender Form dargestellt hat.

Jede zweisprachige Edition hat eine Doppelaufgabe zu erfüllen. Sie muß sowohl dem Originaltext wie auch der Übertragung gerecht werden. Beginnen wir mit Letzterem. Der deutsche Text verrät offensichtlich den Fachmann, der sich ein Leben hindurch mit seinem Stoff befaßt hat.

Nur so sind die zumeist glücklichen Formulierungen zu erklären, mit denen St. das Gespür für seinen Text stets von neuem ausweist. Um den Text nur ja dem Leser verständlich zu machen, scheut St. sehr oft selbst vor dem Mittel der Paraphrase nicht zurück. Man beachte so z. B. die Übertragung des lakonischen *hanc minimam inchoationis regulam* (RB 73<sup>9</sup>), was St. übersetzt: „Diese geringe Regel, die wir ... für Anfänger geschrieben haben.“ Oder man vergleiche das *in omni loco uni domino servitur, uni regi militatur* (RB 61<sup>10</sup>) mit der Paraphrase: „Weil man ja allerorts dem gleichen Herrn als Sklave, dem gleichen König als Soldat dient.“ Ergänzungen in eckiger Klammer dienen dem gleichen Zweck; sie wollen die Knappheit der Vorlage aufhellen. Man vergleiche u. a. etwa das *honore et amore Christi* (RB 63<sup>13</sup>) mit: „Vielmehr ehrt und liebt man [in ihm] Christus.“ Oder man nehme das *exutus ... proiciatur* (RB 58<sup>28</sup>), was ins Deutsche übertragen also lautet: „... und schicke ihn [mit den eigenen Kleidern] fort.“ Glücklich sind insbesondere folgende Wendungen geraten: ohne Unterbrechung (RB 17<sup>6</sup> *in directum*); Morgenfeier (RB 13<sup>1</sup> *matutinorum sollempnitas*); vier Abschnitte (RB 11<sup>5</sup> *quattuor lectiones*); mit liebevoller Bescheidenheit (RB 61<sup>4</sup> *cum humilitate caritatis*) — was sich zweifellos besser macht, als die von Piffner 114 gewählte lateinisch klingende Konstruktion: „mit Güte und Demut“. Es berührt im übrigen wohlthuend, daß St. Vulgarismen zu vermeiden weiß, denen andere Übersetzer gelegentlich zum Opfer fallen. Das *qui arripuerit codicem* (RB 38<sup>1</sup>), das Piffner 87 wiedergibt mit: „der Nächste, der das Buch erwischt“, übersetzt St. gepflegter mit: „... der das Buch zufällig in die Hand bekommt“. Aufschlußreich für die sorgfältige Erfassung des Kontextes sowie für einläufige patristische Vorstudien St.'s sind schließlich die Neudeutungen, die ein ehrenvolles Charakteristikum der vorliegenden Ausgabe darstellen. Eigens erwähnt sei die sachgerechte Neudeutung des *ante unam horam refectionis* (RB 35<sup>12</sup>), das schon die Kommentatoren der Karolingerzeit nicht mehr verstanden haben. Ferner die Entscheidung für den Bedeutungsinhalt von *vagari* anstelle des phonetisch gleich klingenden *vacari* (RB 66<sup>1</sup>), ferner die konsequente Kennzeichnung des Wortes *missae* als Schlußgebete (Register S. 225) u. a. m.

Der deutsche Text ist freilich nicht überall gleich vollkommen geraten. Das soll nicht verschwiegen werden. Was nun an Anstößen notiert wird, soll die Gesamtleistung keineswegs herabsetzen, sondern möchte der künftigen Neuaufgabe helfend an die Hand gehen.

Vor allem müssen die beiden ärgerlichen Textauslassungen künftig nachgetragen werden: Die beiden übersehenen Horenpsalmen (RB 18<sup>14</sup>) und der vergessene Abschnitt von der Aufsicht über die Minderjährigen (RB 63<sup>19</sup>). Auch die deutsche Sprache ruft öfters nach Überprüfung. Das „wozu er entschlossen ist“ (RB 58<sup>12</sup> *ad quod ingreditur*) gibt nur unscharf den Urtext wieder. *Superfluitate sua* (RB 61<sup>2</sup>) braucht nicht „durch seine großen Ansprüche“ übersetzt zu werden. Im Deutschen genügt es vollauf zu sagen: „durch seine Ansprüche“. Paraphrasierungen können mitunter willkürlich wirken. Warum *cincti cingulis* (RB 22<sup>5</sup>) „mit [schmale]m Gürtel“ umschrieben wird, ist keinesfalls einzusehen. Pleonasmen sind besser zu vermeiden, beispielsweise: „doch darf er sich freilich nicht herausnehmen“ (RB 44<sup>6</sup>); eine der beiden adversativen Partikel ist völlig ausreichend, zwei sind zuviel. Dasselbe gilt für den Pleonasmus: „Gäste, die zu unbestimmten Zeiten unerwartet kommen“ (RB 53<sup>16</sup>). Auch hier verlangt die Vorlage lediglich: „die zu unbestimmten Zeiten ankommen“. Das Hendiadyon „wegen der Dornen und Ärgernisse“ (RB 13<sup>12</sup>) ist im Deutschen nicht zulässig. Das eingeklammerte passive Supinum „und gehe [angesprochen]“ (RB 53<sup>24</sup>) klingt schwerfällig. Besser wirkt hier die konditionale Schaltung „falls er angesprochen wird“. Undeutsch klingt „die Abendfeier ... aber nun mit Antiphon“ (RB 15<sup>3</sup>). — An bestimmten Stellen geht die Übertragung am Inhalt

<sup>2</sup> Text der RM: H. Vanderhoven — F. Masai — P. B. Corbett, *Regula Magistri*. Publications de Scriptorium 3. Bruxelles—Paris 1953. — Zur Bibliographie der Magisterkontroverse vgl. Gr. Penco l. c. XI–XVIII, ferner jetzt: A. de Vogüé, *La communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît* [Paris] 1961, 25 ff. — Zu beachten ist, daß die Kontinuitäts- und Diskontinuitätsgründe, die Vogüé S. 28 f. aufführt (und die in sich betrachtet wenig Beweiswert besitzen), auf dem Hintergrund der oben gezeichneten Problematik gewertet werden wollen.

<sup>3</sup> Belege bei: B. Fischer, *Impedimenta mundi fecerunt eos miseros*. *Vigiliae christianae* 5 (1951) 84–87.

gd 128.4°  
SLS Reol A 425



vorbei. Wie soll *aut certe decantandum* (RB 93) mit „sicher aber langsam“ zu übersetzen sein? Wieso bedeutet *castum* (RB 649) „selbstlos“? Das *scapulare* (RB 559) genannte Kleidungsstück war keineswegs ein „Schulterriemen“, wenn auch karolingische Autoren den Schulterriemen im Zusammenhang damit nannten. Die Eulogien (RB 541) waren in erster Linie gesegnete Brote, nicht aber einfachhin „geweihte Andenken“. Das Wort *praepositus* (RB 217 und 627) sollte nicht anachronistisch mit dem zeitlich später liegenden Begriff „Prior“ übertragen werden. *Iuxta considerationem rationis* (RB 81) hat Piffner 61 richtig übertragen „nach der geltenden Berechnung“. Die Übersetzung St.'s „wie es der Überlegung und Rücksicht entspricht“ trägt, wie mir scheint, in die Wendung mehr hinein, als der formelhafte Gebrauch zu sagen beabsichtigt. *Si promiserit* (RB 589) muß in bestimmter Form übertragen werden, d. h. also: „legt er sein (nicht: ein) Versprechen ab“. Der Kontext spricht nämlich, auf dem Hintergrund der RM gesehen, von den im 6. Jh. üblichen wiederholten feierlichen Versprechen, die der Kandidat in seinem Prüfungsjahr alle paar Monate abzulegen hatte. Diese Form der wiederholten Zustimmung, mit der man in der Karolingerzeit schon nichts mehr anzufangen wußte, erwartete man von den Novizen. Es geht also um „sein“, nicht um irgendein Versprechen. Zum Ganzen vgl. K. Hallinger, *Studia Anselmiana* 42 (1957) 281–288. — *In elemosinam pro mercede sua* (RB 594) übersetzt Piffner 112 richtig: „um Gotteslohn ein Almosen zu geben“. St.'s Übersetzung: „als Almosen und Entschädigung ihrerseits zukommen zu lassen [für das, was das Kloster dem Knaben gibt]“ übersieht nicht nur den subjektiven Bezug, sondern auch den in der Formel *pro mercede sua* enthaltenen evangelischen Lohngedanken. — Eines der Herzensanliegen St.'s ist der Nachweis, daß dem Begriff *conversatio* die Bedeutung von „Lebenswandel“ zukommt, vgl. etwa *Studia Anselmiana* 44 (1959) 136–144. Gerade im 58. Kapitel der Regula ist jedoch einer der seltenen Fälle, in denen *conversatio* an Stelle und in der Bedeutung von *conversio* gebraucht wird. Der ganze Zusammenhang spricht nämlich von der großen Kehre, von der „Bekehrung“, die ein Neuzukommender auf sich zu nehmen beginnt. Die Übersetzung „kommt einer neu zum klösterlichen Leben“ (St. 175) geht also gerade an dem traditionellen Gedanken der *conversio*, an dem abgründigen Moment des Sich-Bekehrns vorüber, nach dem nicht nur die Asketenkreise, sondern vor allem die alten Mönchskreise sich kühnlich zu benennen wagten; hierüber vgl. K. Hallinger, *Studien und Mitteilungen* 70 (1959) 169–181. Es will schließlich beachtet sein, daß *Benedictus* auch an anderer Stelle den Eintritt als *conversio* versteht, wie das *ut convertuntur* (RB 637) genügend zeigt. Aus dem vorliegenden Fall ergibt sich obendrein, daß auf den Sprachgebrauch *Benedikts* die Gesetze einer rein äußeren Wortsystematik nicht anzuwenden sind. Die Sprache befindet sich offensichtlich im Umbruch, weshalb *conversatio* auch einmal die Bedeutung von *conversio* annimmt. — Das Schriftwort *Honore invicem praevenientes* ist sowohl an seiner ursprünglichen Stelle (Röm 12,10) als auch in RB 637 nicht als erzählender Bericht, sondern als klare Forderung gemeint. Die Übersetzung müßte also nicht lauten: „Sie kommen...“, sondern „Kommt einander in Ehrerbietung zuvor“.

Auf die Gestaltung des lateinischen Textes hier einzugehen – so möchte es scheinen – erübrigt sich, da St. nach seinen eigenen Worten nur eine Handausgabe für den täglichen Gebrauch schaffen will (S. 5), also keinerlei unmittelbaren philologischen Absichten verfolgt (S. 50). Sieht man indessen schärfer zu, so zeigt es sich, daß St. in der unvermeidlichen Auseinandersetzung mit dem kritischen Hanslik-Text befangen ist, um einem Fernziel, der künftigen „idealen“ Regelausgabe zu dienen (S. 45). Über diesen Anspruch und über das, was sich an neuem Wollen hier abzeichnet, muß naturgemäß an dieser Stelle berichtet werden.

Der Text der RB ist in zweifacher Gestalt auf uns gekommen. Neben der vulgärlateinischen Form, die beispielsweise vom St. Gallener Kodex 914 (= A) vertreten wird, steht ein geglätteter Text, als dessen wichtigster Zeuge der Oxforder Kodex Hatton 48 (= O) anzusehen ist. A ist eine Kopie des Aachener Normal Exemplars, jenes Textes also, den sich Karl d. Gr. um d. J. 787 von Monte Cassino besorgt hat. Ob die Vorlage jenes Normal Exemplars um 577 ins römische Laterankloster geflüchtet und um 750 von Papst Zacharias Monte Cassino zurückerstattet worden ist (so Steidle 38 f.), ist völlig ungewiß. Sicher ist, daß

die dortigen Mönche den Vulgärtext als ihren ältesten Textzeugen angesehen haben und diesen Text für den fränkischen König kopieren ließen. Aber ebenso gewiß ist, daß eine geglättete Redaktion schon um 700 bestanden (vgl. O), ja, daß B. Donatus von Besançon um 660/65 bereits einen geglätteten Text verwandt hat. Daß diese beschönigende Redaktion ausgerechnet im römischen Laterankloster entstanden sein soll (Steidle S. 43), ist eine bisher unbewiesene Vermutung. Gegen L. Traube, der den Vulgärtext als die originale Fassung erklärt hatte, meldete sich ein Menschenalter hindurch kaum ein Widerspruch. Erst im Jahr 1961 erhob A. M u n d ó (Montserrat) Bedenken. Nach ihm hat der Glattext als originale Fassung zu gelten. Gegen den König der Philologen L. Traube kündigte er eine Serie von neun Untersuchungen an, in denen er aufgrund des Magistertextes und der kassanensischen und lateranensischen Hss.-Gruppe nachweisen möchte, daß erst die auf Diktat arbeitenden notarii die RB vulgariisiert hätten<sup>4</sup>.

Nicht nur in seiner Einleitung zeigt sich St. von diesem Neuansatz beeindruckt. Nach ihm sind „manche Thesen Traube's heute bereits aufgegeben oder korrigiert“ (S. 38). Zuversichtlich zitiert er sodann M u n d ó's folgenreiche neue Klassifizierung der Regelhandschriften (S. 44 f.). In der Gestaltung des lateinischen Textes wird man die ersten Gehversuche erblicken dürfen, die Sicht M u n d ó's im Dialog der Hss.-Zeugen durchzusetzen.

Trotz des neuen Grundansatzes sind erstaunlich viele Vulgarismen der Vorlage erhalten geblieben. Ohne auch nur eine Zusammenstellung zu beabsichtigen, sei beispielsweise verwiesen auf: *a kalendas novembres* (RB 81), *de sedilia sua* (97), *cum responsoria sua* (99), *cum antiphonas* (94), *a sanctum pascha* (151), *a pentecosten* (152), *post quibus psalmis* (178), *missas sunt* (175), *pausent in lecta sua* (489), *sine literas commendatitias* (6113), *pro hoc ipsud* (644) usw. Stehen geblieben sind auch einige Genusverwechslungen des Vulgäridioms, z. B. *nimis inertem servitium* (1824). Gewahrt blieb ferner die Vorliebe des Sangallensis für unverschmolzene Praefixe *adnuntiabit* (91), *adsistimus* (192), *compassus* (279), *adtentat* (1823), *adcedant* (425) usw. In der neuen Ausgabe findet sich ferner der i- und e-Wechsel des Vulgärlateins bezeugt, man vgl. z. B.: *inridit* (5818), *dies noctisque* (471), *hospis fui* (531), dazu noch *offerit* (591). Mitunter trifft man auch einmal auf einen *ablativus absolutus*, der sich in der phonetischen Schreibweise der nachklassischen Zeit als *accusativus absolutus* getarnt hat, vgl. etwa: *dispositionem servatam* (1810) u. a. m.

An dieser Stelle sei sofort ein Hinweis eingeschaltet. Die Mehrzahl der zitierten Vulgarismen stellt keineswegs bloße Hörfehler dar. Formen wie *de sedilia sua*, *post quibus*, *pausent in lecta sua* usw. können phonetisch gar nicht „verhört“ sein. Mit der Hypothese, daß etwa die *notarii* den ihnen diktierten Text ins Vulgäre verderbt hätten, wird man folglich die Entstehung des vulgärlateinischen Überlieferungsstranges kaum erklären können. Es will obendrein beachtet sein, daß fast alle oben zitierten Vulgarformen von beiden Überlieferungslinien (A+O) gedeckt sind. Darum kann es gar nicht anders sein: *Benedikt* muß solche nichtklassische Formen diktiert bzw. selber geschrieben haben.

Umso mehr überrascht, daß St. anderwärts in gleich gelagerten Fällen dem Sangallensis die Gefolgschaft aufkündigt. So gestattet er den Praepositionen der Spätzeit durchaus nicht immer, daß sie den von ihnen bevorzugten Akkusativ regieren. Obwohl er das *sine literas* (6113) und zahlreiche ähnliche Fälle sonstwo zugibt, ändert er die in RB 261 recht gut bezeugte Form *sine iussio n e m* in den Ablativ. Genauso verfährt er mit dem zweifellos originalen *absque iustam murmuratio n e m* (515). Auch die Genusänderungen der Spätzeit, die er an anderer Stelle zugesteht, finden durchaus nicht immer bei ihm Gnade. Das ursprüngliche *signus* (431) versetzt St. mit der Sekundärüberlieferung ins klassische Neutrum zurück. Angesichts des i- und e-Wechsels seiner Vorlage wird die Inkonsistenz der Textgestaltung in der neuen Ausgabe mehr als anderswo greifbar. St. scheut vor dem i- und e-Wechsel an und für sich nicht zurück, wie das *inridit* (5818) und die Form *hospis* (531) zeigen. Es ist aber dann keineswegs einzusehen, warum die

<sup>4</sup> Revue Bénédictine 71 (1961) 381–399, bes. 398 und 399.



ursprünglichen Formen *centisimus* (12<sup>3</sup>) und *mercis* (36<sup>5</sup>) nicht ungeglättet stehen bleiben durften. Unverständlich ist es vor allem, daß der Herausgeber gerade hier sein eigenes textkritisches Prinzip durchbricht. *Centisimus* und *mercis* sind nämlich von beiden Überlieferungssträngen (A+O) gedeckt. In solchen Fällen hat sich St., wie oben gezeigt wurde, zur Übernahme vulgärlateinischer Formen gezwungen gesehen, indes er ausgerechnet hier vor der Konsequenz seines eigenen editorischen Prinzips doch wieder zurückschreckt. Ein weiteres Schulbeispiel für das (immer wieder zu beobachtende) Ausweichen vor dem Zeugnis der doppelsträngigen Überlieferung ist die Behandlung des RB-Textes: *egressurus ... lintea ... lavent* (35<sup>8</sup>). Hält man sich vor Augen, daß selbst im klassischen Gebrauch ein Kollektivsingular ein Pluralprädikat nach sich ziehen kann, und berücksichtigt man ferner das phonetisch bestimmte Schreibbild der Spätzeit, das mit den Endsilben *-ent*, *-et*, *-e*, *-em*, *-um* usw. zunächst weder Singular noch Plural noch irgendeinen Deklinationsfall, sondern lediglich eine damals nicht mehr klar ausgesprochene Silbe umschreiben will, so erscheint jedes Abändern der gemeinsam von A+O bezeugten Buchstabengruppe willkürlich. Dasselbe gilt für das *in eum procedant* (28<sup>1</sup>), das der Herausgeber entgegen dem gemeinsamen Zeugnis von A+O in *procedat* umwandelt. Dasselbe gilt für das *stent* und *praesumant* (43<sup>10</sup>), das freilich nur vom Sangallensis und den von ihm abhängigen Hss. bezeugt wird. St. 150 macht sich hier die Korrektur des Oxoniensis zu eigen, der seine Vorlage in *stet* und *praesumat* geglättet hat.

Grundsätzlich ist festzustellen, daß die Kenntnis der phonetischen Schreibgewohnheiten der nachklassischen Epoche für den Editor vulgärlateinischer Texte eine nicht zu umgehende Erfordernis ist. Die *scriptiones defectivae vel additivae*, die am Wortende irgendeinen Konsonanten auslassen oder auch hinzufügen, besagen unter phonetischem Betracht durchaus keine Fehlschreibungen, die vom Editor etwa emendiert werden müßten, Sie verraten dem heutigen Benutzer lediglich, daß zur Zeit der Entstehung des Textes gewisse Silben nicht mehr klar bzw. nur halb (oder mitunter überhaupt nicht mehr) ausgesprochen wurden, und sie gestatten fast immer die Rekonstruktion des Zusammenhanges, wie er dem Verfasser ehemals vor Augen stand. Spätere Abschreiber haben oftmals ganze oder teilweise Rekonstruktionen ihrer Vulgärvorlagen vorgenommen. Sache des heutigen Editors ist es, zwischen dem Original und solchen späteren Rekonstruktionen zu scheiden.

Die Rekonstruktion Späterer übernahm so z.B. St. S. 160 bei dem Satz: *Augeamus nobis aliquid a solito pensu* (495). Das von A+O gemeinsam bezeugte Original lautet: *aliquid solito pensu* (*penso*). Wie die von den sekundären Handschriftengruppen geführten Formen *a solito*, *ad solito*, *ad solitum pensum* verraten, haben spätere Abschreiber eine Rekonstruktion des gen. Satzes mit *ad* versucht, welche Partikel aber gerade in der originalen Vorlage fehlte. Der Herausgeber hat hier nicht gesehen, daß unter dem phonetischen Schriftbild sich eine *ad*-Konstruktion verbirgt; er sah obendrein nicht, daß die *ad*-Konstruktion nicht dem Original angehört, sondern das Werk späterer Bearbeiter darstellt. — Die Rekonstruktion späterer Abschreiber ist gleichfalls bei der Formel *qui secunda hora diei venerit* (63<sup>8</sup>) vom Herausgeber übernommen worden, indes der Urtext an dieser Stelle ausgerechnet einmal eine *ad*-Konstruktion voraussetzt. Denn das und nichts anderes bedeuten (wiederum unter phonetischem Betracht) die Worte des Sangallensis: *qui a[d] secunda hora diei venerit*, welche Worte freilich ohne Berücksichtigung des phonetischen Aussagewertes zu irigen Emendationen verführen. — Die Untersuchung der phonetischen Bezeugung kann mitunter selbst verderbt erscheinende Texte sinnvoll aufhellen. Hanslik hat sich in RB 48<sup>4</sup> für die Formel entschieden: *usque hora quasi sexta agente lectioni vacant*. Die originale Überlieferung (A+O) schreibt einträchtig *agent*. Die anderwärts bezeugten Formen *agent e*, *agent e m* zeigen darüber hinaus, daß spätere Schreiber den phonetischen Wert des Schluß-t stimmhaft aufgefaßt haben — in dem

Sinn etwa, wie noch heute in romanischen Ländern kein Schlußkonsonant ohne ein angehängtes *e-mutum* gesprochen zu werden pflegt. Bestand aber dieses Empfinden der Abschreiber zurecht, so könnte das Wort *agent* nicht nur in *agent e* oder *agent e m*, sondern auch in *agent e s* aufgelöst werden. Der Schreiber des sonst so korrekturfreudigen Oxoniensis dachte im vorliegenden Fall nicht an die phonetische Rekonstruktion des Wörtleins *agent*. Da er anders nicht zurecht kam, ersetzte er offensichtlich das originale Wort *quasi* durch das relative *qua*. St. 156 folgt dieser späteren Rekonstruktion. Daß der Schreiber des Oxoniensis deshalb seine Vorlage korrigiert hat, weil er diese durch Einwirkung von Joh 4,6 (*erat hora quasi sexta*) als verderbt empfunden hätte (St. 52), scheint jenem Korrektor nun doch ein Zuviel an gedanklicher Überlegung zuzumuten.

Wie immer man auch im 6. Jh. Endsilben phonetisch gesprochen haben mag — aus zahlreichen Vergleichstexten wissen wir, daß die Endsilben jener Spätzeit das Bestreben zeigen, ohne alle Kasusbedeutung nominativisch (mitunter auch im Ablativ oder Akkusativ) zu „erstarren“. Im Deutschen sprechen wir analog von der Portion „Wein“ und elliptisch ließe sich in bewußter Verkürzung etwa formulieren: das Lied „Deuteronomium.“ Der Sangallensis bringt hierzu genaue Entsprechungen: *sublata ei portione vinum* (43<sup>10</sup>) und *canticum deuteronomium* (13<sup>9</sup>). Es ist wiederum aufschlußreich, daß der korrekturfreudige Oxoniensis in beiden Fällen den klassischen Genitiv wiederherstellt (*vin(i), deuteronom(ii)*). Mit der Sekundärüberlieferung rekonstruiert aber nun St. (S. 150) *de vino*, indes er im zweiten Fall (S. 106) ohne Handschriftengrundlage seine Vorlage in *de deuteronomium* umkorrigiert. Richtig ist zwar, daß der Zeuge A anderwärts die Formel hat *canticum de evangelia* (17<sup>8</sup>), in RB 13<sup>9</sup> fehlt indes für das Wörtchen *de* (das sonstwo die Funktion des späteren Teilungsartikels übernimmt) jede handschriftliche Bezeugung.

An dieser Stelle brechen wir die kasuistische Einzelüberprüfung ab. St. S. 51 versichert, daß die Gestaltung seines lateinischen Textes nicht willkürlich erfolgt sei. Drei editorische Prinzipien lassen sich in der Tat in der neuen Regelausgabe feststellen. Das erste Prinzip ist die grundsätzliche Bevorzugung des gemeinsamen Zeugnisses der doppelsträngigen Textüberlieferung (A+O). Diesem Prinzip verdankt die vorliegende Handausgabe ein beträchtliches Anwachsen des vulgär-lateinischen Kolorits gegenüber ähnlichen editorischen Versuchen früherer Tage. Das zweite Prinzip ist die Rücksichtnahme auf die Verständlichkeit, die Berücksichtigung also der eigentlichen Leser der neuen Handausgabe, die keine Fachleute sind (S. 50). Um dieser Leser willen hat der Herausgeber (wie er sagt) eine gewisse Modernisierung der Orthographie vorgenommen und auf die sogenannten „ungewöhnlichen“ Schreibweisen der vulgärlateinischen Zeit verzichtet (ebenda S. 50–51).

Als drittes textkritisches Prinzip nennt St. die Übernahme der besseren Lesart. In der realistischen, einschränkenden Beifügung „der, wie uns scheint, besseren Lesart“ (S. 51) kündigt sich (mehr noch als beim zweiten Prinzip) ein subjektives Element an: das Moment des ermessenden Wägens. Nimmt man noch hinzu, daß der Herausgeber eben wegen seiner „Leser“ sich nicht konsequent an sein erstes Prinzip zu halten pflegt, und bedenkt man, daß er trotz seiner „Leser“ über den bisher vorliegenden kritischen Text nun doch hinauskommen möchte, so versteht man leicht, daß das gewonnene Ergebnis die Einheitlichkeit eines Gusses nicht immer erreicht. Aus der gerechten Berücksichtigung aller dieser Gesichtspunkte vermag man aber andererseits auch das Ausmaß der hier geleisteten jahrelangen Mühe zu ermessen, für welche die Forschung dem Herausgeber gegenüber sich zur Anerkennung und zu hohem Dank verpflichtet weiß.



## Zur christlichen Anthropozentrik

Von H. Meyer, Würzburg

Unter dem Titel „Christliche Anthropozentrik“ hat Joh. B. Metz eine Schrift veröffentlicht, die sich zur Aufgabe den Erweis setzt: Die griechische Denkform ist kosmozentrisch, die thomanische ist anthropozentrisch\*. Eine Denkform als kosmozentrisch zu bezeichnen, das heißt: Das Leitbild für das Verständnis der Seinsbestimmung ist die welthafte Objektivität, die dinghaft-naturhafte primär räumliche Vorhandenheit bzw. Zuständigkeit; alle anderen Seinsweisen, wie etwa die Sich-Selbst-Gegebenheit des Menschen, sind in ihrem Verständnis abgeleitet von diesem Modell der Seinsvorstellung.

Betrachtet man die Entwicklung der griechischen Philosophie auf diese Thematik hin, so ergeben sich bedeutsame Einwände. Die erste Periode, die sog. vorplatonische Naturphilosophie ist am Kosmos orientiert; ihre Betrachtungsweise ist kosmozentrisch. Aber anders steht es bei den Sophisten und Sokrates. Der Blick der antiken Philosophie mußte gleichsam von der Außenwelt zurückprallen, um ein Gebiet zu treffen, das uns Menschen weit näher liegt: unser eigenes Selbst, unser Inneres, unsere seelisch-geistige Entwicklung. Die Sophisten haben als Erziehungs- und Bildungstheoretiker eine Lebenskunst gelehrt, eine rechte Stellungnahme zu Leid und Freud, zu Arbeit und Genuß, ein rechtes Verhalten im persönlichen Leben wie im Leben der Gemeinschaft. Die rhetorische Fertigkeit, die sprachlichen Untersuchungen, der Homo-Mensura-Satz, die Verteidigung des Rechtes der menschlichen Natur und die menschliche Freiheit fallen aus diesem Rahmen nicht heraus. Diese Sicht ist eine ausgesprochen anthropozentrische, die nicht vom Leitbild der dinghaft-naturhaften primär räumlichen Vorhandenheit abgeleitet ist. Erst recht besteht die Bedeutung des Sokrates auf ethisch-pädagogischem Gebiet. Die Eudämonie des Menschen wird nur durch sittliche Selbstvervollkommenheit erreicht. Die Bestimmung des Menschen besteht in einem Leben der Seele, der Vernunft, des wertvollsten Bestandteiles im Menschen. Niemals ist vorher das Wertbewußtsein mit solchem Nachdruck betont und die Regelung des Lebens unter die Forderung des persönlichen Gewissens gestellt worden. Eine innere Welt ist entdeckt. Des Sokrates sittliches Lebensziel ist auf die Arbeit an sich selbst im Dienste der inneren Ertüchtigung gerichtet, Bestandteile sind Autonomie und Autarkie. Der autonome Mensch ist der, der sich nicht blindlings äußeren Geboten unterwirft, nicht fremden Meinungen nachläuft, nicht der animalischen Natur erliegt, sondern im eigenen Innern den Leitstern findet. Der autarke Mensch ist der, der in völliger Freiheit von äußeren Gütern sein eigenes geistiges Wohlergehen besorgt. Wert und Lebensglück des Menschen sind völlig verinnerlicht, und Sokrates erklärt: Für den sittlichen Menschen gibt es kein Übel, weder im Leben noch im Tod. Eine neue Güterlehre schafft sich Bahn: Güter der Seele, Güter des Leibes, äußere Glücksgüter. Auch bei Sokrates ist keine Rede von einer Ableitung von einem naturhaft räumlichen Leitbild. Cicero sah die Dinge richtig, als er die Sophisten *vivendi praeceptores* nannte und von Sokrates sagte: *physica autem despiciebat*.

Auch bei Platon liegen die Dinge etwas anders, als Metz sie sieht. Ob die platonischen Ideen gleichsam in der Luft hängen, ob Platons Seinsverständnis der eigentümlichen Realität dieser Ideen nicht gewachsen war, mag in diesem

Zusammenhang auf sich beruhen, obwohl dazu manches zu sagen wäre. Ein anderes erscheint wichtiger. Bei Platon von der Philosophie reden, heißt vor allem von der Seele reden. Seine Anthropologie ist durchzogen von dem Kampf um den Wert der Seele und von der Sorge um das Heil der Seele. Die Seele verstehen, heißt das geistige Leben, ja das ganze Menschenleben verstehen. Idee und Seele gehören zusammen, der sittliche Kampf in der Brust des Einzelnen wie das gegensätzliche Getriebe auf der Arena des politischen Lebens ist Seelenleben. Daher müht sich Platon um die Lebensäußerungen der Seele, um ihre Leistungen, ihre Verfassung, ihre Zielsetzung. Es ist ein Doppelaspekt, unter dem bei Platon die Seele erscheint. Einmal ist sie, besonders die Weltseele, Bestandteil des Naturganzen, Glied des Kosmos, andererseits kann sie, wie in der pythagoreisch-orphischen Religion, als unsterbliches, gottverwandtes Wesen von der Naturverhaftung gelöst und erlöst werden. Die Seele ist das Ewige im Menschen. Infolge einer Verschuldung (oder eines Gesetzes) ist sie aus der Ideenwelt herabgesunken in den Leib als in ihren Kerker, und ihre Aufgabe besteht darin, nach einem Läuterungsprozeß wieder in das Reich des Geistes zurückzukehren. Auch die Grundfrage: Was ist das wahrhaft Gute, und wie kann es unter Menschen verwirklicht werden, ist keine Ableitung von einem primär naturhaften Weltbild.

Bei Aristoteles, für den selbst der unbewegte Bewegter zum Kosmos gehört, auch für die Stoa kann man von einer kosmozentrischen Denkform sprechen. Anders liegen die Dinge im Neuplatonismus. Gewiß, auch für Plotin ist die Welt ein Kosmos, ein harmonievolles Ganzes, dessen Glieder in alles durchwaltender Sympathie miteinander verbunden sind, und auf dessen Schönheit Plotin sein Loblied singt. Aber dort, wo er sein Menschenbild entwirft, ist sein Leitbild nicht der Dingwelt und der äußeren Natur, sondern der Innerlichkeit als der Mitte der menschlichen, im Göttlichen verankerten Existenz entnommen. Der anthropologische Aspekt, von dem auch die Ontologie belichtet wird, steht im Vordergrund. Plotin philosophiert aus seiner Subjektivität heraus über sich selbst und die Welt, „indem er sich selbst als den Bezugspunkt erlebte, in dem Außen- und Innenwelt, Sein und Bewußtsein, Beständigkeit und Wechsel, Wirken und Wirklichkeit, Existenz und Wert sich schneiden“. Gewiß war Plotin kein Grieche, aber bestehen bleibt, daß er im platonischen Idealismus das Heil der Menschheit sah und auf dieser Basis weiter philosophierte. Damit geht gut zusammen, daß er, wie später Meister Eckehart, die Sprache nicht mehr zum Ausdruck der tiefen religiösen Erlebnisse für ausreichend hielt und der sinnlichen Anschauung Bilder zum Ausdruck geistiger Gehalte entnahm. Bei Plotin spielt die anthropozentrische Denkform, d. h. die eigentümliche Seinsweise des Menschen, die Subjektivität als leitende Vorstellung eine bedeutsame Rolle und hat auch auf die christlichen Denker weitergewirkt.

Was Metz von Thomas sagt, ist im Prinzip, beinahe muß man sagen, selbstverständlich und noch von keinem Thomasforscher übersehen worden. Wenn der Mensch, das vornehmste Geschöpf des Universums, sein ewiges Heil zu wirken hat, so muß dieser Denkinhalt notwendig eine auf diesen Inhalt gerichtete Denkform zur Folge haben. Formale Anthropozentrik und inhaltliche Theozentrik schließen sich gewiß nicht aus. Daß das Menschsein eine wichtige, ja bevorzugte Erschließungsbasis für das Sein ist, kann man ruhig zugeben, ohne zu bejahen, daß es die einzige Er-

\* Metz, Johann Baptist: *Christliche Anthropozentrik*. Über die Denkform des Thomas von Aquin. München: Kösel-Verlag 1962. 138 S.; DM 12,50.



schließungsbasis für die Ganzheit des Seins ist. Ob ein anthropozentrisches Seinsverständnis keine Verkürzung der universalen Seinswirklichkeit bedeutet, ist eben die Frage. Niemand wird doch im Ernst behaupten wollen, daß den Anorganen, den Pflanzen, den Tieren die *reditio subjecti in se ipsum completa* zukommt. Daß denkende Seinserschließung zur Selbsterschließung des denkenden Menschen wesentlichen Bezug hat, wird man zugeben. Daß die *reditio completa subjecti* nicht ein abgeleiteter, sondern ein originärer Seinsmodus ist, wird man nicht bestreiten. Die Person wird schon bei Thomas nicht (bloß) im Horizont der allgemeinen Natur gewürdigt. Der Begriff der singulären Einmaligkeit des individuellen Gewissens als der höchsten Instanz tritt nicht erst bei Thomas, sondern bereits bei Anselm, Abälard, bei Hieronymus, Augustin ans Licht. Auch bei ihnen kann von einem kosmozentrisch-dinghaften Vorstellungsschematismus nicht die Rede sein; in der Beurteilung auf die „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen ist die Heraushebung aus der ganzen Natur im Seinsverständnis bereits eingeholt, vielleicht nicht so explicite wie bei späteren Autoren, aber sie ist deutlich da. Deutlich genug ist das Wort Augustins (*de vera relig.* 38): „Geh nicht nach außen, in dich selbst kehre ein, im Innern des Menschen wohnt die Wahrheit.“

Daß Aristoteles seine Kategorientafel und damit den Substanzbegriff zunächst an der dinglich-räumlichen Außenwelt abgelesen hat, ist bekannt; aber schon bei ihm erhielt der Substanzbegriff durch die Anwendung auf die menschliche Seele eine Auflockerung. Ein erster Durchbruch durch das kosmozentrische Substanzverständnis bahnt sich nicht erst bei Thomas an, sondern bereits mit dem Eintritt des Christentums. Für den Griechen war die Seele ein Bestandteil des Kosmos, der Seelebegriff war ein Naturbegriff. Im Christentum änderte sich mit dem Gottesbegriff auch der Begriff des Menschen und der menschlichen Seele. Der Mensch ist Abbild Gottes und nach Analogie des Schöpfers Person. Nicht die Seele im Naturzusammenhang, sondern ihr Heilsprozeß, ihr Verhältnis zu Gott in Glaubens- und Liebeshaltung ist das Entscheidende. Welt und Weltprozeß haben aufgehört, ihren Sinn in sich selbst zu tragen; sie erhalten ihren Sinn vom Sittlich-Religiösen her. Gewiß weiß die Väterzeit von der Einordnung in Formen und Typen, aber die Individualperson hat eine über die Antike weit hinausgehende Bewertung und Erhöhung erfahren. Dem äußeren Menschen wird der „innere Mensch“ gegenübergestellt. Wenn man liest, was von Origenes, Gregor von Nyssa, Nemesius von Emessa, Augustin über diesen „inneren Menschen“ gesagt ist, muß man sich nur wundern über die Ausführungen von Metz. Der innere Mensch ist die Geistseele. Nichts ist mächtiger als der vernünftige Geist, nichts ist erhabener; was über ihm steht, ist bereits der Schöpfer (Augustin, *Tract. 29 in Joh.*). Dieser Geist ist gleichsam das Haupt, das Auge, das Antlitz der Seele, das in der Seele Hervorragende (*De trin.* XV, 7 u. 27). Er ist Substanz, seine konstitutiven Elemente sind: *memoria, intellectus et voluntas*, sein Grundwesen ist das „*cor*“. Es erübrigt sich, der theologischen Anthropologie erwungene Belege zu entnehmen. Es gibt näherliegende.

Daß Weltbegegnung immer zur Selbstbegegnung und Selbstausslegung des Menschen Bezug hat, wird niemand bestreiten. Ob die Realität der Welt von Thomas genau so erfaßt ist, wie Metz das sieht, bleibe für diesen Zusammenhang dahingestellt. Daß der Mensch als das Endziel des ihm bekannten Weltordos gefaßt ist, hat Thomas selbst deutlich ausgesprochen. Thomas lehrt gewiß *anima est unica forma corporis*, eine Lehre, die gewisse Konsequenzen hat und aus der man solche herauslesen kann.

„Transzendenzzerhellung geschieht für Thomas ursprünglich als (transzendente) Selbsterhellung des Menschen.“

Dieser Satz hat nur dann Sinn und eine gewisse Berechtigung, wenn man den ursprünglichen Gottbezug in Erkenntnis und Willensbetätigung gebührend in Anschlag bringt. Die fünf Wege der Gotteserkenntnis als „die fünffältige transzendente Ausfaltung seiner im Verständnis des Seienden aufbrechenden ‚absoluten Differenz‘“ auszulegen, liegt in der Intention des Thomas. Die grundlegende thomistische Ansetzung der Gottesproblematik in der Subjektivität des Menschen steht *De pot. VII, 5 ad 14*: Des Menschen höchstes Wissen von Gott ist zu wissen, daß er nichts von ihm wissen kann, *in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intellegitur, excedere*.

In der Gegenwart wird die Subjektivität in einem Maße betont, daß die vom Gegenstand ausgehenden Forderungen, im Gegenstand begründeten Sachverhalte zu wenig Berücksichtigung finden, zu kurz kommen. Bei der Subjektivität im Sinne Kants ist Vorsicht am Platze. Auch Thomas hat die Subjektivität nicht übersehen, er kennt sowohl ein formales wie ein materiales apriori.

Die Denkform des Thomas ist in Wahrheit eine polartheo-anthropozentrische, wie es für einen christ-theistischen Denker nicht anders sein kann. Ein Vergleich diene zur Aufhellung. Franz von Baader hat den Satz des Descartes: *cogito ergo sum* weitergesponnen zu *cogitor, ergo cogito, ergo sum*. Wie Baader lehnt auch Thomas ab, mit etwas anderem zu beginnen als mit Gott. Daher steht am Anfang seiner Summen die Gotteslehre. Augustin hat das wahre Wort geprägt: Weil du bist, sind auch wir; weil du erkennst, erkennen wir; weil du wertest, wissen auch wir von einer Wertordnung, die ebenso wie die Seins- und Erkenntnisordnung von dir abhängt. So denkt auch Thomas.

Das nur im Bewußtsein einer recht begrenzten Welt von Aristoteles ausgesprochene, von Thomas übernommene Wort: *anima est quodammodo omnia* besagt nur, daß der menschliche Intellekt imstande ist, den immateriellen Gehalt der Dinge sich geistig anzueignen. Mehr bedeutet auch bei Thomas das *convenire cum omni ente* nicht. Für eine grenzenlose, unermessliche Welt, wie wir sie heute kennen, mutet die These: „Die *anima* ist jenes Seiende, das in seinem Sein sich zum Sein im Ganzen verhält, ja dieses geradezu ist“, als eine menschliche Anmaßung an. Wie soll der Mensch mit seinem begrenzten Verstand wissen, welche Seinsformen im unermesslichen Universum existieren, ja vorherrschen, darunter genugsam solche, zu denen der Mensch keinen Zugang hat, zu deren Erfassung ihm alle Voraussetzung fehlt. Wie eng begrenzt sind schon seine Sinnesorgane an Zahl und Leistung. Wer sagt uns denn, daß es nichts anderes und höheres als Verstand und Wille gibt?

Metz hat diese Schrift geschrieben offenbar mit dem Motto: Man muß gründlich auftrumpfen, damit die richtige Wirkung eintritt. Zurückhufen kann man immer leicht. Es ist zu begrüßen, daß die Schrift geschrieben wurde. Es besteht somit die Möglichkeit, auf die Grenzen aufmerksam zu machen und ein gesundes Fortschreiten zu ermöglichen. In einem aber sind wir mit Metz einig: Thomas ist ein großer Versuch, nicht das Ende. Er hat das selber deutlich ausgesprochen. Es besteht die Möglichkeit und die wichtige Aufgabe, Thomas zu überschreiten und die Probleme unter neuzeitlichen Aspekten in Angriff zu nehmen.

Was Metz über die Neuzeit als kategoriale Darstellung thomistisch-christlicher Denkformen sagt, wäre Veranlassung, noch allerhand zu sagen. Solche summarische Vereinheitlichung ist immer bedenklich und läuft schließlich auf einen Methoden-Monismus hinaus. Jedes umfassende System sucht den Kosmos, den Menschen und Gott im Blickfeld zu behalten. Schon der Neuplatonismus hätte Metz zur Vorsicht mahnen müssen.



## Nochmals: Christliche Anthropozentrik

Von J. B. Metz, Münster

Widerlegungen sind für einen Autor, der zu lernen bereit ist, gewiß weniger schlimm als Mißverständnisse. Ein Mißverständnis meiner „Christlichen Anthropozentrik“ scheint mir jedoch den obigen Einwendungen H. Meyers zugrunde zu liegen, die mich überdies nolens volens an jene von mir nicht gesuchte „Zeitungsdiskussion“ erinnern, die ich mit ihm zum selben Thema schon kurz nach Erscheinen des Buches führen mußte (vgl. „Deutsche Tagespost“ vom 12. 12. 1962, Nr. 149). Das entscheidende Mißverständnis betrifft m. E. die Bestimmung „anthropozentrisch“, oder genauer gesagt: den Bezugspunkt, auf den hin Meyer und ich von „anthropozentrisch“ sprechen, also die „anthropozentrische Denkform“. Hier reden und argumentieren wir auf zwei verschiedenen Ebenen.

1. Meyers erster großer und wohl auch zentral gemeinter Einwand fußt auf dem Hinweis, daß nicht etwa erst bei Thomas von Aquin eine „anthropozentrische Denkform“ in ersten Anfängen aufbreche, sondern daß sie schon in einer breiten Traditionslinie des griechischen Denkens, nämlich im sophistischen, sokratischen und dann vor allem im platonisch-neuplatonischen Denken sehr ausdrücklich wirksam sei. Für diese Ansicht wählt Meyer verschiedene Belege. Doch eben das gewählte Material bezeugt gleichzeitig das Mißverständnis hinsichtlich der in Frage stehenden „anthropozentrischen Denkform“. Meyer beruft sich für seine Argumentation u. a. auf den bekannten Homo-Mensura-Satz; für ihn drückt sich darin die „anthropozentrische Denkform“ der griechischen Sophistik aus. Ich selbst habe in meinem Buch auch eben dieses Beispiel gewählt – um darzutun, wie sich darin gerade nicht die von mir gesuchte „Anthropozentrik“ anzeige, und um so von vornherein einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Ich darf zum Beleg die entsprechende Passage in ihrem Kontext zitieren (S. 34):

Das ein Denken Charakterisierende ist nicht primär das in ihm Ausgesagte, sondern der vorgängig in jeder Aussage waltende Horizont, nicht das in ihm thematisch Ausgelegte, sondern die herrschende Auslegungshinsicht, nicht die in ihm geschehene formallogische An- und Zuordnung der Seienden, sondern das darin wirksame Seinsverständnis, also kurz gesagt: nicht das, worüber nachgedacht wird, sondern das, womit nachgedacht wird. *Prins oportet cognoscere modum scientiae quam procedere ad ea, de quibus est scientia.* (In IV Met l. 1, ed. Parma n. 529). Auf diese Unterscheidung zu achten, also die „ontologische Differenz“ zwischen Denkinhalt und Denkform, zwischen Seiendem und Seinsverständnis beständig offenzuhalten, ist für ein geschichtliches Verstehen von elementarer Bedeutung und kann vor tiefen Beirungen bewahren. So etwa sind wir (um schon hier ein Beispiel zu nennen, auf das wir noch ausführlich zu sprechen kommen) leicht geneigt, das griechische Denken rundweg als „anthropozentrisch“ zu bezeichnen, und wir berufen uns für die Charakteristik auf die thematische Aussage im griechischen Denken (etwa auf den berühmten Satz des Protagoras), während es in Wahrheit, d. h. im Blick auf die es durchherrschende Denkform, keineswegs anthropozentrisch, sondern vielmehr „kosmozentrisch“ bestimmt ist.

Immerhin hätte Meyer durch solche und ähnliche Partien (vgl. vor allem S. 30–39, 97 ff) auf das aufmerksam werden müssen, was hier mit „anthropozentrischer Denkform“ bestimmt und geschichtlich gesucht ist; das gemeinsam gewählte und gleichwohl gegensätzlich gebrauchte Beispiel mußte diese Aufmerksamkeit geradezu erzwingen. Wenn man, wie ich das in meinem Buch tue, „anthropozentrisch“ ständig und ausdrücklich „formal“ gebraucht, nicht als Aussageinhalt, sondern als Aussageform, die unscheinbar, d. h. gegenständlich verborgen, aber nachhaltig jede inhaltliche Aussage und jede kategoriale Auslegung bestimmt, dann

ist diese „Anthropozentrik“ für eine Denkperiode oder für einen Denker nicht schon dadurch aufgezeigt, daß eine vorherrschende inhaltliche Beschäftigung mit dem Menschen, ja – wie im Homo-Mensura-Satz – eine Verabsolutierung des Menschen in den Aussagen solchen Denkens nachgewiesen wird. Die Frage ist ja, ob das Denken selbst, das „Seinsverständnis“, das in solchen Aussagen ständig am Werk ist (und von dessen Eigenart gerade die jeweiligen Epochen der Denkgeschichte charakterisiert werden), „anthropozentrisch“ und nicht „kosmozentrisch“ ist: Man kann z. B. die gesamte Wirklichkeit im Horizont einer Stufen- oder Schichtentheorie entfalten und dabei dem Menschen die „höchste Stufe“ zuweisen; dann ist noch keineswegs genuin „anthropozentrisch“ gedacht, denn der Stufen- oder Schichtenschematismus als umgreifender Horizont für die Erfassung und kategoriale Auslegung der Wirklichkeit bezeugt eben nicht ein „anthropozentrisches“, sondern eher ein „kosmozentrisches“, am naturhaft Vorhandenen abgelesenes Seinsverständnis. Das, worüber ich nachdenke und das, womit ich nachdenke, gewissermaßen das Denken selbst mit seiner nie adäquat theoretisierbaren, daher immer auch „im Rücken“ bleibenden Auslegungshinsicht und seinen Auslegungskategorien, sind nicht einfach dasselbe, wenn sie auch nicht – und eben dies bedingt die spezifische Schwierigkeit der formal-hermeneutischen Fragestellung – schlechterdings getrennt werden können. Diese Differenzierung ist bei Meyer übersehen. Man mag sie in ihrer Legitimität und Fruchtbarkeit bestreiten (muß sich dann freilich fragen lassen, wie man dann „Verstehen“ hinsichtlich der Denk- und Glaubensgeschichte fasse; wie man sich zu den hermeneutischen Untersuchungen stelle, die etwa seit Dilthey, York v. Wartenburg u. a. das Niveau unserer geistesgeschichtlichen Fragestellung mitbestimmen usf.). Man mag auch die Tauglichkeit und Unmißverständlichkeit des Begriffes „Anthropozentrik“ für die genannte Sache bezweifeln. Aber man muß dann doch auf eben diese Gesichtspunkte eingehen, wenn man eine Schrift kritisiert, die sie ausdrücklich zum Ausgangspunkt ihrer Fragestellung und ihrer Methode erhoben hat.

2. Das genannte Mißverständnis hält sich auch in Meyers allgemeiner Einschätzung meiner Thomasinterpretation durch. Seine Meinung, was ich über Thomas sage, sei „nahezu selbstverständlich“, geht von seinem Verständnis von „Anthropozentrik“ aus, nicht aber von jener „Anthropozentrik“, nach der ich Thomas befrage. Diese liegt nämlich bei Thomas keineswegs so offen zutage, wie Meyer das unterstellt. Wie sehr dieser von mir gesuchte Denkansatz bei Thomas noch verborgen ist, mag ein Beispiel zeigen. In seiner theologischen Systematik erörtert Thomas (im Gefolge des „Lombarden“) die kreatürlichen Wirklichkeiten einfach nacheinander: Engelwelt – materielle Welt – Mensch. Der Mensch wird hier also noch in einem philosophisch-theologischen Objektivismus als eine Kreatur neben und unter anderen gesehen (von der dann inhaltlich besondere Vorzüge ausgesagt werden), ohne daß methodisch und sachlich schon durchgehend die Einsicht wirksam wäre, daß dem Menschen dies alles nur gegeben und offenbar ist in seinem „Seinsverständnis“ (theologisch: in seinem Glauben) und daß er deshalb in all diesen Weltaussagen immer auch etwas von sich, seiner Intersubjektivität und seiner Transzendenz aussagt, daß also, anders formuliert, die Anthropologie gar nicht eine beliebige Disziplin neben anderen sein kann, sondern eine Fundamental-



disziplin ist, die sich in allen philosophisch-theologischen Aussagen durchhält und expliziert.

Die Kategorien zur reflexen Bestimmung der Seins- und Glaubenswirklichkeit sind bei Thomas denn auch nicht primär und durchgängig der anthropologischen Dimension, den Existenz- und Verstehensweisen entnommen, sondern vielfach noch „kosmozentrisch“-objektivistisch, von Natur- und Sachverhältnissen her geprägt (man denke z. B. an seine kategorialen Bestimmungen der Gnade als *forma*, *qualitas*, *accidens*; an seine Analytik des Menschseins im Horizont des allgemein Lebendigen, der *res animata*; an seine ontologische Deskription des Willens und der Freiheit als *res quaedam*, als *natura*, der dann ein bestimmter Selbstvollzug „zukommt“; an das völlige Fehlen eines intersubjektiven Weltverständnisses, einer Welt als Mitwelt usw.). Der Aufweis einer „anthropozentrischen Denkform“ bei Thomas ist außerordentlich schwierig; allzusehr scheint sie noch von einem anderen Seinsverständnis überlagert. So habe ich auch nur von einem „Aufbruch“, von ersten „Anläufen“ zu einer solchen Denkform bei Thomas zu sprechen gewagt (wobei hier die Frage dahingestellt bleiben kann, ob etwa augustinisches Denken nicht ein früherer und ursprünglicherer Anfang in dieser Hinsicht sei, der dann im mittelalterlichen Aristotelismus gerade wieder verdeckt wurde).

Andere Kritiker, die dem oben gekennzeichneten Mißverständnis im Fragepunkt meiner Arbeit nicht verfallen sind, fragten denn auch, ob bei Thomas überhaupt schon (!) eine solche „formale Anthropozentrik“ am Werk sei. Hätte er sonst nicht den Einstieg in seine Theologie beim Glauben (als *fides quae* und *fides qua*) suchen und eine besondere Aufmerksamkeit für den Glaubensvollzug und die *analysis fidei* haben müssen? Gibt es z. B. bei Thomas wirklich schon eine vom Menschen, seiner Freiheit, seinem Mitsein mit anderen Menschen her verstandene, also echt geschichtliche Welt, oder wird Welt nicht als die ständig offenbleibende, umgreifende Natur verstanden, in die der Mensch – nachträglich – hineingestellt ist (vgl. hierzu jedoch neuerdings M. Seckler, *Das Heil und die Geschichte*, München 1964)? Solche Fragen, mit denen ich gewissermaßen meinen eigenen Thomasinterpretationen Schwierigkeiten mache (vgl. hierzu auch im Buch S. 89–95), sollen nur die von mir abgezielte Problemlage exemplifizieren, von der ich doch zu bezweifeln wage, daß sie „noch von keinem Thomasforscher übersehen“ wurde.

3. Meyer fragt, ob ein sogen. „anthropozentrisches Seinsverständnis“ nicht eine Verkürzung der universalen Seinswirklichkeit bedeute. Nun, zunächst ist „anthropozentrisches Seinsverständnis“ einfach eine Tautologie. Welches andere Seins-Verständnis soll es denn geben? Und wie anders sollte mir Sein ansichtig sein als eben – im Verstehen? Wie soll hier der Mensch herausgehalten werden? Er kann diese ständige „Voraussetzung“ nicht abschaffen, sondern sie nur selbst thematisieren und ständig kritisch miterhellen. „Sein“ und „Seinsverständnis“ können nicht noch einmal objektivistisch voneinander gelöst werden, als zwei – „Sachen“. Damit ist der Mensch jedoch nicht zum „Maß aller Dinge“ erhoben, da menschliches Seinsverstehen (oder menschliche Seinsvernunft: *intellectus*) gerade nicht ursprünglich verfügend-überschauende, bemächtigende Erkenntnis, sondern – verkürzt gesagt – „Anerkennung“ ist.

Weiterhin: Meyer meint, das (aristotelische) *anima quodammodo*

omnia besage bei Thomas „nur, daß der menschliche Intellekt imstande ist, den immateriellen Gehalt der Dinge sich geistig anzueignen“. Doch was heißt dies und worin gründet diese „Fähigkeit“? Und was besagt das „nur“? Meyer: „Wie soll der Mensch mit seinem begrenzten Verstand wissen, welche Seinsformen im unermesslichen Universum existieren, ja vorherrschen, darunter nennenswerte solche, zu denen der Mensch keinen Zugang hat, zu deren Erfassung ihm alle Voraussetzung fehlt?“ Fragt so die Meta-Physik? Und verrät sich für den Metaphysiker in dieser Frage nicht auch schon die ständige Überschreitung der in ihr genannten Grenze? Oder setzt Fragen (nach „unbekannten Seinsformen“) nicht eine Bewußtheit vom Erfragten, also eine gewisse Weise der „Bekanntheit“ mit ihm (wenn auch nur im Modus der Fraglichkeit) voraus? Jede Frage ist erregt aus einem vorgängigen Zuspruch vom Erfragten her, der als bewußter (wenn auch nicht reflex-anschaulich gewußter oder auch nur derart wißbarer) und als bekannt (wenn auch nicht ausdrücklich erkannter oder auch nur derart erkennbarer) in der Frage selbst gegenwärtig ist. Damit ist aus der Wirklichkeit der Seinsfrage als solcher der Begriff eines grundsätzlich unerkennbaren und unbekannten Seins als Unbegriff abgewiesen. Quidquid enim esse potest, intelligi potest. (Und dazu, daß dieses intelligere eben nicht ein bloß zufälliges „Stoßen auf etwas“ bedeutet, sondern nach thomistischer Geistmetaphysik aus einer ursprünglichen Einheit von Sein und Erkennen entspringt, vgl. K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1964, 81 ff.).

Kann man schließlich von Thomas her fragen, wie Meyer es in diesem Zusammenhang tut: „Wer sagt uns denn, daß es nichts anderes und höheres als Verstand und Wille gibt?“ Ist bei Thomas die „Natur“ des *intellectus* (und damit des Menschen) nicht gerade durch seine „unbegrenzte Offenheit“ definiert und ist für Thomas eine innerweltlich begrenzte Erkenntnisfähigkeit nicht per definitionem – Sinnlichkeit?

4. Auf das zentrale Anliegen meiner Schrift geht Meyer nicht weiter ein: Die „anthropozentrische Denkform“ (die hier immer im Unterschied und Gegensatz zu einer „kosmozentrischen“ steht, nicht aber etwa zu einer „theozentrischen“, denn „Gott“ kann gar nicht als Charakterisierung einer Denkform in dem von mir verstandenen Sinn eingesetzt werden) sollte gerade als die dem biblisch-christlichen Logos entsprechende Seinsauslegung ausgewiesen und das geschichtliche Wirksamwerden dieser Denkform als der epochale Einfluß des Christentums auf die abendländische Denkgeschichte gekennzeichnet werden. Thomas erschien mir dabei als jener *Topos*, bei dem diese Denkform in den ersten Ansätzen durchbricht, so daß dieser Umstand ihn gleichzeitig als ursprünglich christlichen Denker zeigt, der mehr in die Neuzeit als zu Aristoteles weist. Nicht zufällig mußte ich dabei die Ansätze und Belege den ausgesprochen theologischen Partien seines Werkes entnehmen.

Zugegeben, mein Buch ist – auch in seinen Übersetzungen – nicht unwidersprochen aufgenommen worden. Ich will mich auch keineswegs weiterführender oder überführender Kritik verschließen. Indes, so wichtig mir einzelne Überlegungen und Stellungnahmen Meyers erscheinen, im Hintergrund seiner Einwände glaube ich ein wesentliches Mißverständnis meines Fragepunktes zu erkennen. Dankbar einig weiß ich mich jedoch mit ihm in der Betonung, daß Thomas kein Ende, sondern ein „großer Versuch“ sei, der – als erkannter „Anfang“ – um seiner selbst willen auf uns hin ständig überschritten werden muß. Nur so kann überhaupt noch der Versuch gelingen, mit ihm zu denken angesichts der uns aufgegebenen Fragen.

Kolping, Adolf: *Einführung in die katholische Theologie*. Geschichtsbezogenheit, Begriff und Studium. 2. vermehrte Auflage. Münster: Verlag Regensburg 1963. 211 S.; Lw. DM 16,80.

Man hat in neuester Zeit dem Wissenschaftsbetrieb an unseren Universitäten den Vorwurf gemacht, die ursprüngliche Idee einer *Universitas litterarum*, also die Einheit der Wissenschaften preisgegeben zu haben angesichts der seit der Neuzeit unübersehbar wachsenden Mannigfaltigkeit von

wissenschaftlichen Gegenstandsbereichen und Auffassungen und der damit einhergehenden Rationalisierung, Spezialisierung und Differenzierung, die die Universität zu einem Konglomerat von ohne tiefere Beziehung zueinander stehenden Stoffgebieten und Fachrichtungen machten und einer allgemeinen Relativierung bzw. einer üblen Standpunktlosigkeit des Akademikertums Vorschub leisteten. So erniedrigte nach Jaspers die zunehmende Spezialisierung die Universität



zu einem Aggregat von verschiedensten Fächern und lasse das allgemeine Bildungsniveau so sehr sinken, daß der Mann der Wissenschaft nur mehr als Fachmann auf Grund seiner wissenschaftlichen Spezialleistungen bewertet werde, auch wenn er ein geistiger Barbar sei. Auch in der Theologie, so fügen viele hinzu, mache sich überall bemerkbar der Einbruch dieses Spezialistentums und die mannigfache Differenzierung der Fächer und Forschungsrichtungen, die sich schon in dem Anwachsen über die alten Fächer der historischen, systematischen, exegetischen und praktischen Theologie hinaus in neuen Lehrstühlen der Einleitungswissenschaften, der Pastoral, der Missiologie, der Religionswissenschaft, der Sozialwissenschaften deutlich abzeichnen. Man will diesen durch die Differenzierung der Fächer und das einseitige spezielle Fachstudium bedingten Mangel an allgemeiner theologischer Bildung und fester theologischer bzw. weltanschaulicher Bindung beim Studenten abhelfen durch Einrichtung des Studium generale, durch allgemeine einleitende Vorlesungen für Hörer aller Fachrichtungen, ja aller Fakultäten u. a. In diesem Zusammenhang erhellt die Aktualität und besondere Bedeutung von Kolpings Einführung in die Theologie, zumal bis zu deren ersten Ausgabe 1960 in dem vorausliegenden Vierteljahrhundert nach dem Erscheinen von *Bilz'* Einleitung in die katholische Theologie sonst kein namhaftes Werk mehr dieser Art erschienen war.

Für diese Aufgabe scheint ja der Verfasser, der Professor der Fundamentaltheologie in Freiburg ist und darüber hinaus früher in Münster noch Dogmageschichte und Propädeutik las, besonders geeignet zu sein: Ist er doch sowohl in der historischen wie auch in der systematischen Fragestellung zu Hause, so daß er in beiden Dimensionen Wertvolles zu sagen hat. Er verbindet eine umfassende literarische Bildung mit einem soliden Sinn für die traditionelle Theologie, eine gesunde Aufgeschlossenheit für heutige Fragestellungen und einen ausgesprochenen Mut zum theologischen Fortschritt. Auch versteht er es, verwickelte Gedankengänge klar darzustellen und verständlich zu formulieren. Darum ist es besonders erfreulich, daß seine, bei der katholischen akademischen Jugend und darüber hinaus bestens eingeführte und allseits gut besprochene Einleitung in die katholische Theologie nun in 2. vermehrter Auflage vorgelegt wird, und zwar auf den neuesten Stand gebracht, insbesondere in den von den Studierenden gewünschten Literaturangaben.

Wir haben bereits die 1. Auflage in dieser Theologischen Revue 56. Jhrg. 1960 Nr. 4/5 besprochen und ausführlich ihre Vorzüge herausgestellt. Das Werk hat seinen Charakter, durch den es sich über den Kreis der Theologen hinaus bisher viele Freunde erworben hat, im wesentlichen bewahrt. Um noch einmal kurz seinen Inhalt, seine Bedeutung und unsere Desiderata anzugeben: Nach Vorbemerkungen über die Aufgaben einer Einführung in das theologische Studium wird die Beziehung der Theologie zur geschichtsgebundenen Offenbarung und ein Überblick über die Geschichte der Theologie angefügt. Hier würde man gerne auch etwas über die Problemgeschichte der Theologie, d. h. eine Einführung in ihre geschichtlich gegebenen und immer neue Antworten fordernden Probleme mit einer Hinführung zu den Gegenwartsfragen der theologischen Arbeit eingebaut sehen. Auch möchte man angesichts des heutigen Ökumenismus ein stärkeres Eingehen auf die Anliegen der evangelischen Theologie wünschen, die doch für den Gang der katholischen Theologie, und zwar nicht nur in negativer Weise, bedeutungsvoll geworden ist. Der 2. Teil geht um den Begriff des Glaubens als Voraussetzung der Theologie und um das Glaubensverständnis, in dem sich die Idee der Theologie realisiert, sowie um die rechte Methode in der Theologie. Der 3. Teil ist praktischen Fragen des theologischen Studiums gewidmet, wo viel Nützliches und Lehr-

reiches den angehenden Theologen, besonders in dem Anhang über Ziele und Wege der Seminararbeit aus der kundigen Feder von Professor Stegmüller, geboten wird. Es wäre nur zu hoffen, daß die von verschiedensten Richtungen gegebenen Hinweise und Forderungen von den für die Ausbildung der Theologen verantwortlichen kirchlichen Stellen noch eindringlicher in Erwägung gezogen würden, als das bisher geschehen ist.

Würzburg.

Josef Hasenfuß.

**Leipoldt, Johannes: Von den Mysterien zur Kirche.** Gesammelte Aufsätze. Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich Evang. Verlag 1962. 404 S.; geb. DM 18,—.

Johannes Leipoldt (geb. 1880) hat in seinem langen Leben rund dreißig größere neben vielen kleineren Arbeiten über das Urchristentum, über die hellenistische Religionsgeschichte, auch über Gegenwartsfragen (Jesusbild der Gegenwart, Jesus und die Frauen, Bibel und Friedensgedanke, Katholische Volksfrömmigkeit) veröffentlicht. Dreizehn Aufsätze aus den Jahren 1928 bis 1954 sind in dem hier angezeigten Buch nachgedruckt und zusammengefaßt. Betreffen sie auch nicht ausschließlich das Thema, das im Titel angegeben ist: Von den Mysterien zur Kirche, so liegt doch darauf das Hauptgewicht, und es wird angehen, daß ich meine Besprechung damit befasse, zunächst in einer allgemeinen Würdigung, sodann in einer Herausstellung wichtiger Details.

L. hält engen Kontakt mit der religionsgeschichtlichen Schule, der es vor allem darauf ankam, die Einflüsse der hellenistischen Umwelt auf das christliche Lehrgut und Brauchtum nachzuweisen. Die Tendenz, das Christentum in den spätantiken Synkretismus völlig einzuschmelzen, überwog bei den Wissenschaftlern nicht, auch nicht bei Reitzenstein. Zuweilen äußern führende Vertreter der Religionsvergleichung auch Bedenken gegen ihre Arbeitsweise (z. B. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen. Verbunden mit: Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum <sup>2</sup> 1912 S. 257). Extremisten wie Glaue (Hellenisierung des Christentums 1912) oder Wechssler (Hellas im Evangelium <sup>2</sup> 1947) dürfen den Blick nicht trüben. L. nun sagt ausdrücklich: „Man wird einer geistigen Erscheinung nicht gerecht, wenn man sie in ihre Einzelheiten auflöst und die Herkunft der Einzelheiten untersucht. Das Ganze ist mehr als die Summe der Teile“ (231). Ähnliche Gedanken spricht er öfter aus, um die Eigenständigkeit der Botschaft Jesu und seiner Kirche zu wahren (204 ff 254). Man fühlt sich an Biehler, Theios Aner erinnert (vgl. meine Studie „Zum Problem des Mythos“ S. 115). Doch wenn man die hier gesammelten einschlägigen Aufsätze durchliest, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß L. die Mysterienfrömmigkeit in viel zu enge und frühe Verbindung zur Großkirche, also zur katholischen Kirche bringt. Die durchaus diskutabile Möglichkeit einer Einwirkung der erstarkenden Kirche auf die Mysterientexte und -übungen wird gar nicht in Erwägung gezogen. Parallelen tauchen auf, die – wenn überhaupt – nur auf einer breiteren Grundlage sinnvoll wären. Vor dem unleugbaren griechisch-römischen Kultureinfluß ist für das frühe Christentum das AT und das Judentum maßgebend. L. kennt natürlich den Rabbinismus und das Judentum (die jüdische Apokalyptik tritt bei ihm stark zurück), allein diese Seite der urkirchlichen Entwicklung ist weniger betont. Vergleiche dagegen R. Kittel, Die hellenistischen Mysterienreligionen und das AT (1924), Lohmeyer, Kommentar zu Col (<sup>12</sup> 1961) S. 83 128 und etwa noch die Literatur bei Fries, Handbuch theologischer Grundbegriffe II 456. Viele der aufgeführten Mysterienzüge im Heidentum sind unbedeutend, unsicher, wesensfremd und darum beweiskräftig. Das leugnet L. auch nicht und begnügt sich darum



oft mit Vermutungen oder macht Einschränkungen. Etwas kehrt immer wieder und sei deshalb herausgehoben, der Gedanke der sterbenden und auferstehenden Götter und die Gleichsetzung des Mysten mit seinem Gott. Wenn L. auch keineswegs die biblische Lehre und altchristliche Übung Mysterienfrömmigkeit sans phrase nennt, so bedarf es doch sorgfältigerer Untersuchungen, als sie L. bietet, will man nicht in vage Religionsvergleiche hineingeraten. Vgl. meine Besprechung von G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1–11* (1962) in der *Münchener Theologischen Zeitschrift* 1963 S. 131. L.s Darstellung der Mystik (81 ff) und Gnosis (89 ff) kann ich grundsätzlich nicht teilen.

Einige Beobachtungen spezieller Art mögen noch Platz finden. Die Vergleichung der heidnischen und christlichen „Beichte“ würde anders aussehen, wenn L. nicht bloß Steinleitner sondern auch R. Pettazoni, *La confessione dei peccati* (3 Bände Bologna 1929/36) vor Augen gehabt hätte. — Seine Jesusauffassung (52 68 71 109 211) sei nur erwähnt, ohne sie zu diskutieren. — Die Singularität des Jerusalemer Tempels wurde nicht nur in Elephantine und Heliopolis durchbrochen, sondern nach jüngsten Grabungen auch im Negeb (zu 68). — 78: Hätte hier nicht J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa* (1933) gute Dienste leisten können? — Läge es nicht näher, die Essener statt der Pythagoreer anzuführen? — Den Einfluß des Buddhismus auf die christliche Welt abzuschätzen, hat sich der Verf. zu leicht gemacht (94 100). Hierüber Tübinger Theol. Quartalschrift 1927/8 und 1962. — Die Verknüpfung der Eucharistielehre mit den Mysterien ist einseitig und abwegig (221 ff).

In den reichen und wertvollen Anmerkungen sind die Leistungen katholischer Forschung spärlich berücksichtigt. Fr. J. Dölger, Prümm, Casel, Padberg, Söhngen, Geiselman, Goossens haben doch wirklich Beachtliches zu dem Hauptthema dieses Buches beigetragen, das abseits mancher Einsprüche eine Fundgrube für den Religionswissenschaftler ist. Ein Register würde das Finden erleichtern.

Bad Aibling.

A. Anwander.

**In Verbo Tuo.** Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Siegburg, Rheinl. 1913–1963. Herausgegeben von den Lektoren in St. Augustin. Steyler Verlag (St. Augustin) 1963. 520 S.; Kart. DM 28,—; geb. DM 32,—.

1913 wurde von den Steyler Missionaren im Raume von Köln-Bonn das „St. Augustinushaus“ für abgearbeitete und kranke Missionare gegründet. Da nach dem ersten Weltkrieg das bisher auch für Norddeutschland dienende Scholastikat in Mödling/Wien nicht mehr so ohne weiteres wie bisher erreicht werden konnte, wurde in St. Augustin allmählich ein eigenes Scholastikat für Deutschland ausgebaut, das aber erst nach Überwindung der Folgen des 2. Weltkrieges (1941 Vertreibung der Einwohner, 1942 Beschlagnahme durch die Nationalsozialisten) voll und ganz der Weltkirche in den verschiedenen Kontinenten dienen konnte (bis 1963 gingen 628 Priester und 67 Brüder aus St. Augustin hervor). Als erfreuliches Zeichen geistiger Regsamkeit legen nun die Lektoren dieses bedeutenden Steyler Bildungszentrums eine vorzüglich ausgestattete und redigierte Festschrift vor.

Es ist nicht gut möglich, die 28 Beiträge aus Philosophie und Theologie, aus Ethnologie und Religionswissenschaft und aus den Naturwissenschaften, also aus den Fachgebieten, welche in St. Augustin gepflegt werden, im Rahmen einer Besprechung auch nur aufzuführen. Verständlich und auch dem Charakter der Lehranstalt entsprechend ist die vielfach missionarische Ausrichtung der Beiträge. Manche stammen aus der Feder ehemaliger Chinamissionare und sind der Chinamission gewidmet. Die wohl beste Arbeit missionarischer Art und auch am vorzüglichsten dokumentiert ist von E. Zeitler der „Genesis der heutigen lateinischen Priesterbildung in Indien“ (321–353) gewidmet. Ethnologie und Religionswissenschaft sind durch drei sorgfältige Untersuchungen vertreten. Jos. Henninger legt eine 1950 in einer entlegenen brasilianischen Zeitschrift

erschienene Arbeit „über Frühlingsfeste der Semiten“ (375–398) in neuer Überarbeitung und Vertiefung vor, was wegen der starken Berücksichtigung des Passahfestes gerade auch von Theologen begrüßt wird. G. Höltker zeigt an Hand von „Tatsachen und Gedanken rund um ein Neuguineakreuzifix“ (399–437), wie eine bisher geradezu als Muster der Akkommodation geltende Darstellung, von den Menschen Neuguineas aus gesehen, ganz verfehlt ist, denn der einheimische Künstler konnte sich keinen Mann in der Haltung des Gekreuzigten vorstellen, sondern aus seiner Überlieferung nur eine Frau, so daß er zunächst auch eine solche und schließlich ein geschlechtsloses Wesen am Kreuze schuf. Joh. Maringer kann überraschende Forschungsergebnisse über das „Kreuz in vorgeschichtlicher Zeit“ (439–475) vorlegen, wobei er nicht nur sorgfältig allen erreichbaren Kreuzeszeichnungen bzw. -einritzungen in prähistorischer Zeit nachgeht, sondern diese auch sowohl nach ihrer westlich-europäischen wie auch orientalischen Form zu deuten versteht. Von den Beiträgen zu anderen Disziplinen seien die exegetischen von Joh. Riedl, „Der ‚Anfang‘ der Wunder Jesu (Joh. 2,11 a) und die johanneische Geschichtsschreibung“ (259–275) und Joh. Haverott, „Ist Jesus Christus von innen her versucht worden?“ (119–138), ferner die Arbeiten zur Pastoral (von Bernh. Bronstoring über die Krise der Fastenpredigt (29–45) sowie von Frz. J. Eilers über die Homiletik in publizistischer Sicht (47–59)) genannt. Von kirchengeschichtlicher Bedeutung dürfte der autobiographische Bericht (an das vatikanische Staatssekretariat) von Ed. Gehrmann († 1962) über die letzten Tage der Apostolischen Nuntiatur in Berlin im April 1945 (113–117) sein, zumal in Verbindung mit dem sachlichen, aber viel neues Material enthaltenden Beitrag von Joh. Kraus, „Der Sekretär zweier Nuntien. P. Ed. Gehrmann SVD“ (167–195). Einige knappe geschichtliche Hinweise über die 50 Jahre des Missionsseminars St. Augustin selbst bietet der jetzige Rektor in seinem Vorwort (V–XI).

Trotz einzelner Vorbehalte und kritischer Fragezeichen, die der Leser zu einzelnen Arbeiten vorbringen wird, kann man der ungenannten Redaktion und allen Mitarbeitern nur gratulieren zu der anregenden Festgabe.

Schöneck/Beckenried.

J. Beckmann.

**Manthey, Franz: Heimat und Heilsgeschichte.** Versuch einer biblischen Theologie der Heimat. Hildesheim: Bernward-Verlag 1963. 192 S.; DM 12,80.

Der Verfasser war früher Professor am Klerikal- und Priesterseminar in Pelplin in der Diözese Kulm und ist erst in den letzten Jahren aus seiner Heimatdiözese nach Westdeutschland übersiedelt. Er hat den Versuch unternommen, die Hl. Schrift auf die Frage hin durchzuarbeiten, was, wie er in seinem Vorwort sagt, „wohl Gottes Offenbarung sage zu Heimat und Heimatvertreibung“ (S. 9). In sechzehn Kapiteln hat er die Ergebnisse seiner Untersuchungen dargelegt. Ganz präzise hat der Verfasser die Hl. Schrift in seinem Anliegen befragt, wie aus dem Wortlaut einiger Kapitelüberschriften hervorgeht, z. B. Kap. II. Gott und Heimat in der Heiligen Schrift; Kap. VI. Verlust der Heimat in den Heiligen Schriften; Kap. VII. Die großen Heimatvertriebenen des Alten Testaments; Kap. XV. Heimatverbundenheit und Heimatlosigkeit beim hl. Paulus.

Der Verfasser hat sich mit seiner Arbeit viel Mühe gemacht. Er führt sehr viele Stellen aus der Hl. Schrift an, besonders aus dem Alten Testament. Er nennt seine Ergebnisse „Lese- und Betrachtungsfrüchte“ (S. 9) und berichtet in einem Nachwort, daß die Vorarbeiten zu seinem Buch schon früher in einer Reihe von Aufsätzen veröffentlicht worden seien. Über sechzig Aufsätze nennt er, von denen der älteste bereits im Jahre 1924 erschienen ist (S. 190 ff.).



Der Versuch, den der Verfasser unternommen hat, ist sicherlich reizvoll, besonders für einen Theologen, der an seiner Heimat hängt und den die Fragen um Heimat und Heimatvertriebenheit bedrängen. Aber darüber hinaus muß man wohl sagen, daß eine solche Arbeit auch notwendig ist. Es ist sicherlich nicht zuviel behauptet, wenn man feststellt, daß die Öffentlichkeit, und auch die katholische Öffentlichkeit, sich noch nicht gründlich mit dem Problem der Heimatvertriebenheit auseinandergesetzt hat, und zwar auch vom christlichen Standpunkt aus. Dieses Problem gehört auch noch zur unbewältigten Vergangenheit.

Welches sind nun die Ergebnisse des Verfassers? Man kann sie kurz zusammenfassen: Die Hl. Schrift kennt den Begriff der Heimat, und sie spricht auch von der Heimatvertriebenheit. M. führt eine Menge Stellen an. Dabei zitiert er besonders die Psalmen und die Propheten, die Heimatliebe und Heimatverbundenheit ausdrücken. Der Fachexeget wird aber wahrscheinlich ein grundsätzliches Fragezeichen machen, ob man das, was wir Deutsche als Heimat empfinden, auch in der Hl. Schrift findet, wenn sich z.B. in den Psalmen und Propheten die Liebe und Anhänglichkeit des Israeliten zu seinem Land ausspricht.

Eine weitere These des Buches lautet, daß die Heimat von Gott geschenkt ist. Dem auserwählten Volke hat Gott ein besonderes Land zu eigen gegeben. Aber kann man diese Tatsache auf alle Völker übertragen und daraus ein Recht auf Heimat ableiten? Der Verfasser tut es und hat damit Schlußfolgerungen gezogen, die unberechtigt sind. Sicherlich ist es aber eine Aufgabe der Theologie, das für alle Menschen Typische aus dem Schicksal des auserwählten Volkes herauszuarbeiten. Leider muß man sagen, daß dieses dem Verfasser in Bezug auf den Besitz der Heimat nicht gelungen ist. Dazu kommt, daß das Alte Testament immer vom ganzen Volk Israel und vom ganzen Land Palästina spricht. Dem ganzen Volk Israel wurde das ganze Land Palästina von Gott gegeben, aber nicht den einzelnen Teilen des Volkes. Die einzelnen Stämme erhalten ja ihre Gebiete nicht direkt von Gott, sondern durch Moses und Josue (Deut. 3,19f; Josue Kap. 14 ff). Die Frage des Heimatrechtes besteht ja gerade darin, daß ein Teil des Volkes ein natürliches Recht auf sein Gebiet hat.

Manthey führt auch Stellen an, nach denen Gott auch den Heidenvölkern ihre Länder geschenkt hat, z.B. die Völkertafel in Gen. 10. In diesem Kapitel wird aber nicht gesagt, daß Gott den Nachkommen Noes bestimmte Gebiete gab wie dem Volke Israel. Eine andere angeführte Stelle, Deut. 32, 8, besagt nicht, daß Gott bestimmte, welches Gebiet welchem Volke gehören sollte, sondern daß er die Völker verteilte, weil er wollte, daß die Menschen die ganze Erde in Besitz nahmen. Trotzdem muß man daran festhalten, daß Gott der Herr der Geschichte ist und darum die Völker nach seinem Willen ihre Länder besitzen. In diesem Sinne sind die vom Verfasser angeführten Stellen für die Länder der Heidenvölker zu verstehen, z.B. Ez. 25,9 ff; 29,19; 2. Chron. 36, 23.

Das beste Beispiel für die Vertreibung aus der Heimat ist im Alten Testament die Verschleppung des auserwählten Volkes nach Assyrien und Babylon. Aber das Schicksal der Israeliten kann man wiederum nicht ohne weiteres auf alle Völker übertragen. Den Juden war die Rückkehr in ihre Heimat verheißen. Derartige Verheißungen gibt es für kein anderes Volk.

Die Beispiele des Verfassers aus dem Neuen Testament für die Heimatvertriebenheit erscheinen gekünstelt. Man kann die Missionstätigkeit des hl. Paulus nicht unter das Thema der Vertreibung aus der Heimat stellen. Das Gleiche gilt für die anderen Apostel. Auch die Einsamkeit von Johannes dem Täufer kann man schlecht mit der Heimatvertriebenheit in Verbindung bringen.

Abschließend muß man sagen: Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser den Versuch unternommen hat, die moderne Frage von Heimat und Vertreibung aus der Heimat und ihre Lösung in den Texten der Hl. Schrift wiederzufinden. Die Hl. Schrift selbst bekommt damit für uns eine neue Lebendigkeit. Ebenso muß man aber auch feststellen, daß es dem Verfasser nicht gelungen ist, seine Thesen sicher zu beweisen.

Münster.

Johannes Norda.

**Brichto, Herbert Chanan: The Problem of „Curse“ in the Hebrew Bible.** (Journal of Biblical Literature Monograph Series, vol. XIII.) Philadelphia: Society of Biblical Literature and Exegesis 1963. 232 S.; lith. kart. \$ 2,—.

Der Verfasser sagt in der Einleitung mit Recht, daß die in der exegetischen und religionsgeschichtlichen Fachliteratur vertretenen Ansichten über den Fluch als magische Kraft im AT dringend einer Nachprüfung bedürfen. Er geht dieses Problem von der Semasiologie her an und versucht, die genaue Bedeutung der hebräischen Termini zu erschließen, welche die englischen Bibelübersetzungen mit „curse“ wiedergeben pflegen. Als solche Termini kommen hauptsächlich die verbalen und nominalen Ableitungen von 'alâh, 'arar, und qillel in Frage, während qbb und za'am nur selten vorkommen und dann kaum „fluchen“ bedeuten und das in der englischen Bibel bisweilen mit „curse“ wiedergegebene hrm überhaupt nichts mit dem Fluch zu tun hat.

Nur 'alâh bezeichnet „an adjuration or conditional curse“ mit dem Ziel „of evoking a desired action or precluding an anticipated action“ oder aber „a conditional imprecation, basically in prayer-form, addressed to the deity, and asking for punishment of a malefactor whose guilt cannot be proved“ (S. 70). Öffentlich geäußert, kommt ein solcher bedingter Fluch einer Anklage gegen einen Mitmenschen gleich und kann diesem dann Unannehmlichkeiten, insbesondere ein Gerichtsverfahren einbringen, ohne daß der übelwollende Ankläger wegen falscher Beschuldigung belangt werden kann, weil er ja die Anklage nur in Form eines bedingten Fluchs geäußert hat. Gerade einen derartigen ungerechtfertigten Fluch, durch den andere ohne Grund verdächtigt werden, verbietet Ex 20,7 (ähnlich Ps 24,4).

Die Ableitungen des Stammes 'arar haben die Bedeutung „spell“ und meinen so etwas „like a magic circle, which bars what is within from what is without“ (S. 114).

Während es 'alâh und 'arar in der Regel mit mündlich geäußerten Fluchworten zu tun haben, meint qillel nur selten Worte, sondern zumeist ein respektloses Benehmen, „treat with disrespect, abuse, derogate, denigrate, repudiate“, im Passiv „to be unfavored, unfortunate, afflicted“ (S. 176). Der Gegensatz dazu ist kibbed = „ehren“ und jârê = „fürchten“. Dann ist auch das Nomen qelalâh nur sehr selten mit „Fluch“ wiedergegeben; es hat vielmehr den Sinn von „material misfortune or abusive treatment“ (S. 199).

Daraus ergeben sich einige Konsequenzen theologischer und religionsgeschichtlicher Art. Insbesondere ist die durch J. Hempel, J. Pedersen und S. Mowinkel vertretene Auffassung vom Fluch als einer magischen Macht oder eines magisch wirkenden Wortes verfehlt. Auch wenn man an einigen Stellen mit „spell“ übersetzen kann, ist das „no indication of anything automatic, self-fulfilling in the curse, for it is the Deity who wields the power of the spell“ (S. 215). Auf jeden Fall hat man die magischen Vorstellungen im AT stark überschätzt. Fluch und Segen sind immer von Gott abhängig, selbst wenn Gott nicht ausdrücklich als Subjekt genannt ist oder das Fluchwort nicht namentlich an ihn gerichtet wird.

Die Untersuchung ist so besonnen und methodisch korrekt durchgeführt, daß man kaum Anlaß zu ernstlicher Kritik hat. Der Rezensent ist dem Verfasser dankbar dafür, daß er so klar dargelegt hat, wo er mit den in Bb 39 (1958) 1–26<sup>1</sup>) geäußerten

<sup>1</sup> So muß es im Literaturverzeichnis S. 255 heißen, statt 29 (1958) ...



Gedanken übereinstimmt und wo er anderer Meinung ist. Während man dem Verf. in der Deutung von *ālāh* und *ʾarar* gerne zustimmt, kann man wohl bei *qillel* im Gegensatz zur vorliegenden Untersuchung bei der Grundbedeutung „durch Worte herabsetzen“ o.ä. bleiben, wenn sich auch keine volle Klarheit gewinnen läßt. Nicht recht überzeugend findet man die oben angedeutete Auslegung von Ex 20,7 und Ps 24,4 (S. 59–64). An den beiden Stellen dürfte doch wohl eher der Mißbrauch des Jahwe-namens zu magischen Praktiken, zu unüberlegten Schwüren und zu Meineid gemeint sein. Wenn auch die Furcht vor einem Fluch und vor den Folgen eines Meineids im alten Israel allgemein verbreitet war, dürfte dennoch ein ausdrückliches Verbot des Meineids keineswegs überflüssig gewesen sein, wie der Verf. anzunehmen scheint. Das AT erwähnt Beispiele genug dafür, daß es auch damals Menschen gab, die trotz der vielleicht auch von ihnen gefürchteten Fluchrisiken Meineide riskierten.

Die hier besprochene Untersuchung bleibt aber ein wertvoller Beitrag zur hebräischen Semasiologie und trotz ihres begrenzten philologischen Ziels auch eine wichtige Vorarbeit für die alttestamentliche Theologie.

Freising.

Josef Scharbert.

**Porteous, Norman W.:** Das Danielbuch, übersetzt und erklärt. Aus dem Englischen übertragen von Walter Beyerlin und Rudolf Walz. (Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. v. A. Weiser, Teilb. 23) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1962. 148 S.; br. DM 6,50.

Wissenschaftliche Daniel-Kommentare in deutscher Sprache sind dünn gesät; der vorletzte stammt von dem Dänen Aage Bentzen (1937; <sup>2</sup>1952), und auch der neueste ist nicht von einem Deutschen geschrieben, sondern von dem Engländer N. W. Porteous. Bis jetzt sind ja die großen Danielkommentare unseres Jahrhunderts – von S. R. Driver (1900 u. 1922), J. A. Montgomery (1927; <sup>2</sup>1949), R. H. Charles (1929), E. W. Heaton (1956) und A. Jeffery (1956) – alle in der englischsprachigen Welt entstanden. Hauptsächlich auf ihnen fußt P., und das bringt für die deutschen Leser den Gewinn, daß ihnen die Meinungen der englischen Autoren bequem zugänglich gemacht sind. Sie werden aber auch ständig kritisch beurteilt, und dies gilt ebenso für die von P., der selbst gut deutsch spricht, herangezogene deutsche Literatur.

Wie beantwortet nun P. die offenen Fragen, an denen das Buch Daniel immer noch so reich ist? Was die literarische Gattung betrifft, so rechnet er das Buch nicht einfach den Apokalypsen zu, sondern sieht darin eine eigentümliche literarische Größe zwischen weiterentwickelter Prophetie und der neuen Apokalyptik. In der literargeschichtlichen Frage betont P. sehr die Einheit des Buches. Demgemäß nimmt er weder für einzelne Kapitel noch für größere Stoffgruppen „vorepiphaneische“ Fassungen an. Vielmehr habe ein Chasid um 165–164 v. Chr. das Ganze geschaffen, um die Juden im kompromißlosen Widerstand gegen den Religionsverfolger Antiochus Epiphanes zu bestärken. Auch das Gebet in Dan 9 sei keine Interpolation und der Buchschluß Dan 12,11 f. kein Zusatz. In Darius dem Meder sieht P. eine vom Verfasser erdichtete Gestalt, im Menschensohn nur ein Symbol für die Repräsentanten des Königtums Gottes. Doch konnte sich aus der „korporativen Gestalt“ der Gedanke an einen individuellen Messias entwickeln. Die „Heiligen des Höchsten“ sind für P. keine Engel, sondern die von himmlischen Mächten gelenkten treuen Juden. Freilich scheint P., der überhaupt keine französische Literatur zitiert, die einschlägigen Arbeiten von J. Coppens und L. Dequeker (1961) noch nicht zu berücksichtigen. Den Versuchen von Bentzen (1950) und Emerton (1958), manche Szenen des Danielbuches aus altorientalischen Mythen und Kulturen zu erklären, spricht P. im ganzen wenig Wahrscheinlichkeit zu.

Bei den vielerörterten Fragen des chronologischen Rahmens hält sich P. nicht auf. Denn er will für den breiteren Le-

serkreis des „Neuen Göttinger Bibelwerks“ einen „vor allem theologischen Kommentar“ schreiben. Er räumt den praktischen Anwendungen sogar mehr Raum ein, als es in anderen Bänden dieser Reihe der Fall ist, und ich meine, seine Meditationen sprechen den heutigen Menschen an.

Viel Anregendes und manches Neue steckt, auch für den Fachgelehrten, schon in der Wiedergabe des biblischen Textes; sie erscheint noch in der deutschen Übersetzung (von W. Beyerlin und R. Walz) sehr genau. Zur Verbesserung in der gewiß bald notwendig werdenden 2. Auflage seien einige Druckfehler oder Versehen hier angemerkt: In Dan 3,1 muß es statt „sechzig Ellen breit“ heißen „sechs Ellen breit“. Einige Auslassungen sind vielleicht absichtliche Vereinfachungen: Dan 5,5 „des Palastes“ statt „des königlichen Palastes“; 5,13 „mein Vater“ statt: „mein königlicher Vater“; 5,22 „haben getrunken“ statt: „haben Wein getrunken“; 7,16 „bedeute“ statt: „zuverlässig bedeute“. Endlich steht 2,11 „Was deine Majestät verlangt“ für: „Was der König verlangt“, und ich frage mich, ob diese Wiedergabe nicht zu frei ist.

Neu zu bedenken wäre m. E. die Einstellung zu den sog. deuterokanonischen Teilen oder apokryphen Zusätzen des Danielbuches. Auch die nichtkatholischen Kommentatoren sollten diese alten Stücke nicht länger beiseite lassen. Gewiß ist zu Daniels Bußgebet (Dan 9,3–19) das Gebet des Baruch zu vergleichen (Bar 1,15–3,8); aber steht nicht das „Gebet des Azarias“ dem Danielbuch ungleich näher? Mit Recht wird ferner das Qumran-Fragment „Gebet Nabonids“ zur Daniellexegese herangezogen. Aber die Susannageschichte und die Erzählungen von Bel und dem Drachen sind nicht jünger als 4QOrNab und können für die Geschichte der Danielstoffe und die des kanonischen Buches wichtige Fingerzeige geben. Wie W. Rudolph schon 1949 in seine Erklärung der kanonischen Bücher Esra und Nehemia auch das apokryphe 3. Esra-Buch miteinbezogen hat, so sollten sich künftige Danielerklärer nicht scheuen, die „apokryphen“ Danielüberlieferungen mitzubehandeln.

Professor Porteous möge diesen Wunsch nicht als persönlichen Tadel auffassen. Sein Danielkommentar ist auch so, wie er vorliegt, eine wertvolle, empfehlenswerte Hilfe für alle, die sich ins Danielbuch vertiefen wollen, auch für katholische Bibelleser.

Mainz.

Heinrich Schneider.

**Lamarche, Paul:** Zacharie IX–XIV. Structure littéraire et Messianisme. (Études Bibliques) Paris: J. Gabalda 1961. 168 pp.

Zach 9–14 erregt seit vielen Jahrzehnten das Interesse der Exegeten, denn dieser Abschnitt unterscheidet sich in vieler Hinsicht von Zach 1–8. So ist z. B. nicht mehr von der Wiederherstellung des Tempels die Rede, und die erwähnten Völker im 2. Teil stehen mit jenem des 1. Teiles in keiner Beziehung; der 1. Teil besteht aus datierten, mit Unterschrift versehenen Prosasprüchen, während im 2. Teil letztere undatiert und anonym sind u. a. m. Daher ist es verständlich, daß, von Van Hoonaker (1908) und Junker (1938) abgesehen, man heute allgemein für eine Trennung beider Abschnitte eintritt. Bzgl. des 2. Teiles Zach 9–14 steht die nachexilische Abfassungszeit fest, wobei man seit Stade (1882) die Zeit der ersten Diadochen annimmt. Die Abfassung in der Makkabäerzeit (so Marti, Sellin, Weiser 1949) ist unwahrscheinlich, da das Zwölfprophetenbuch um 200 v. Chr. abgeschlossen vorliegt (vgl. Sir 49,10).

Wenn man sich hinsichtlich der Trennung von Zach 1–8 und 9–14 sowie auch hinsichtlich der nachexilischen Abfassung des 2. Teiles einigen konnte, bestehen nach wie vor zahlreiche offene Fragen. Daher versucht Lamarche in seiner vorliegenden, bis in Detailfragen eindringenden Untersuchung eine umfangreiche Literar- und Strukturanalyse der einzelnen Abschnitte und deren möglichen Interpretation. Der Verfasser stellt dem sehr bunten Material die bemerkenswerte Einheit der Literarstruktur gegenüber. Auf Grund der analytischen Methode versucht L. die Hauptgedanken bzgl. der nachexilischen messianischen Ideen und Motive und den Zusammenhang mit den Ebed-Jahwe-Liedern aus



Dt-Isaias darzustellen. Er vertritt die Ansicht, daß Zach 9–14 von einem einzigen Autor zwischen 500 und 480 geschrieben wurde, welcher älteres prophetisches Material verwendete. Die Persönlichkeit Zorobabels hätte die messianischen Auffassungen des Verfassers beeinflusst, auf ihn hätte er gehofft, da dieser Nachkomme Davids war und aus dessen Linie der Messias kommen sollte. So würden sich die messianischen Texte sowohl auf eine historische Persönlichkeit als auch auf die eschatologische Zeit beziehen. Tatsächlich legt L. diese seine Meinung, daß die messianischen Stellen zusammenhängen und sich auf einen königlichen Nachkommen Davids beziehen, überzeugend dar.

Dies gilt aber nicht hinsichtlich seiner anderen Meinung, daß alle 6 Kapitel von einem einzigen Autor verfaßt wurden, denn von der vorgelegten Gedankenentwicklung ist im Text wenig zu spüren. In der Verfasserfrage hat die bisher allgemein angenommene Auffassung mehr Wahrscheinlichkeit für sich, daß nämlich Zach 9–11 von einem Verfasser um 300 und Zach 12–14 von einem anderen einige Jahrzehnte später abgefaßt wurden, wobei der Autor der messianischen Stellen aus dem Schülerkreis des Zacharias stammen könnte. Von diesen Bemerkungen abgesehen, hat L. zweifellos wichtige Probleme bzgl. Zach 9–14 geklärt und die Voraussetzung für die Beantwortung weiterer, noch offener Fragen geschaffen.

Wien.

Walter Kornfeld.

De Kruijf, Th.: *Der Sohn Des Lebendigen Gottes* (sic!). Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums. (Analecta Biblica. Investigationes scientificae in res biblicas) Romae: E Pontificio Instituto Biblico 1962. XVIII, 187 S.; L. 3 000.

Ziel dieser Untersuchung ist festzustellen, in welchem Sinn das kanonische Matthäusevangelium Jesus als Sohn Gottes bezeichnet und inwiefern dadurch christologische Auffassungen, die diesem Evangelium eigen sind, zum Ausdruck kommen. Zu diesem Zweck wird im 1. Teil die Frage nach der Bedeutung der Bezeichnung „Sohn Gottes“ in den Quellen des Matthäusevangeliums (AT, spätes Judentum, älteste Tradition) beantwortet. Im 2. Teil wird eine Analyse der entsprechenden Mt-Stellen unter Berücksichtigung des Einflusses dieses Quellenmaterials auf diese Texte gegeben. Im letzten Teil wird eine Synthese versucht unter den Titeln „Der gehorsame Sohn“, „Der machtvolle Sohn“, „Der einzigartige Sohn“ und „Der Sohn und die Kirche“.

Als Ergebnis bucht der Autor die Feststellung, daß der Verfasser des Ev. den Ausdruck „Sohn Gottes“ in fast allen untersuchten Texten kaum selbständig verwendet, ihn vielmehr seinen Quellen entnommen hat. Besonders aus dem AT erhalte Matthäus den Reichtum an Bedeutungen des Begriffes „Sohn Gottes“, der infolgedessen nicht exakt definiert werden könne. Aber das Geheimnis des Sohnes Gottes liege hauptsächlich in seinem zweifachen Verhältnis zu Gott und dem Reich Gottes (118).

Von dieser Arbeit meint ihr Verf. selbst (IX), daß sie nichts wesentlich Neues biete. Der Leser aber sieht nicht recht ein, warum hier die über ein Dutzend Stellen in Mt, wo Jesus von seinem himmlischen Vater spricht und sich damit indirekt doch auch als Sohn Gottes bezeichnet, von einer näheren Untersuchung ausgeschlossen worden sind. Ob ferner auch darin der Verf. ganz richtig gehandelt hat, daß er sich bewußt darauf beschränkte, nur den Sinn der späteren, matthäischen Verwendung der Jesusbezeichnung „Sohn Gottes“ herauszustellen und die Frage fast ganz auszuschalten, wie die ursprüngliche bzw. frühere Formulierung der besprochenen Texte gelaute hat, muß fraglich erscheinen. Man hat schon gute Gründe zu fragen, ob ein Text ursprünglich, Traditionsgut oder redaktionelle Arbeit ist.

Eine Antwort darauf würde ein Lösung für das Problem der Kontinuität oder Diskontinuität (IX) noch besser vorbereiten.

Im Literaturverzeichnis vermißt man mehr als zwanzig Titel, die in den Anmerkungen zitiert werden. Der Münchener Exeget Schmid wird fälschlich —dt geschrieben und so mit einem viel älteren englischen Gelehrten verwechselt. Aus der sehr großen Reihe von (verzeihlichen) Schreib- und Druckfehlern sei der von S. 15 Anm. 42 hervorgehoben, wo 1935 statt 1953 zu lesen ist.

Mainz.

Nikolaus Adler.

Stählin, Gustav: *Die Apostelgeschichte*, übersetzt und erklärt. (Das Neue Testament Deutsch, Teilband 5, 10. Aufl. (1. Aufl. der neuen Bearbeitung)) Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1962. 347 S., 3 Karten, 6 Pläne; Kart. DM 14,80.

Die neue Bearbeitung des wohlbekannten Kommentars zur Apg in der Reihe „Das Neue Testament Deutsch“ legt G. Stählin vor. Auf knappen 10 Seiten werden die z.T. recht schwierigen Einleitungsfragen besprochen. Die Überschrift „Taten der Apostel“ stammt höchstwahrscheinlich nicht vom Vf der Apg, sondern wurde erst im 2. Jh. über das Buch gesetzt (S. 1). Der Vf ist der gleiche wie der des 3. Evangeliums, wahrscheinlich Lukas, der Vf der Wir-Berichte, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß ein unbekannter Vf Wir-Berichte eines anderen aufgenommen hat (S. 1–3). Die Apg ist in einem gewissen zeitlichen Abstand als Ergänzung und Fortsetzung des Lk-Evangeliums geschrieben. Beide Bücher haben die gleiche Grundhaltung und den gleichen Zweck. Die Apg ist Glaubenszeugnis vom göttlichen Handeln (S. 4–5). Der Aufbau der Apg wird in 1,8 angegeben. St. weist besonders auf den Parallelismus zwischen Petrus und Paulus in dieser Schrift hin. Lukas sieht darin nach St. „gottgefügte, heilsgeschichtliche Entsprechungen“ (S. 5). Als Zweck des Buches wird bezeichnet, das Werk des erhöhten Christus durch die Apostel in der Ausbreitung des Christentums aufzuzeigen. Dazu kommt ein apologetischer Zweck: Das Christentum den Römern im günstigen Licht darzustellen (S. 5–6). Bezüglich der Quellenverwertung ist St. der Auffassung, daß Lukas als Vf seine Quellen ganz selbständig verwertet. Sie lassen sich nicht mehr mit Sicherheit oder scharfer Abgrenzung herauslösen. St. nimmt sowohl schriftliche (eine jüdenchristliche, vielleicht aramäisch abgefaßte Quelle für den ersten Teil der Apg; eine vielleicht aus Antiochien stammende Quelle über das hellenistische Christentum; eine ephesinische Quelle; Wir-Berichte; daneben noch andere schriftliche Aufzeichnungen) wie auch mündliche Quellen an. Bezüglich des geschichtlichen Wertes der Apg weist St. daraufhin, daß z.Z. unter den Forschern und Exegeten noch alles im Fluß ist. Er meint: „Lukas wollte in erster Linie mit seinem Werk den Glaubenden einen geistlichen Dienst tun und dadurch Kirche bauen“ (S. 8) und erklärt: „daß wahrscheinlich ein sehr erheblicher Teil des von ihm Berichteten im großen und ganzen dem Hergang der Dinge entspricht“ (S. 8). Als Abfassungszeit nimmt er die Jahre nach 70 an, wahrscheinlich unter Vespasian (69–79) (S. 9). Zum Schluß der Apg bemerkt St. daß Lukas das Ziel seiner Schrift erreicht hat, als das Evangelium nach Rom gekommen war (S. 9).

Andere Fragen, die gewöhnlich in der Einleitung zur Apg behandelt werden, wie die Reden in der Apg, werden in mehr oder weniger ausführlichen Exkursen untersucht (Die Reden in der Apg S. 23; Die Rede des Stephanus S. 111; Die Rede des Petrus in Caesarea S. 157; Die Bedeutung der Paulus-Rede von Lystra S. 193; Die Rede auf dem Areopag S. 230). Eine überraschend große Zahl von Exkursen, 44 an der Zahl, befassen sich mit zahlreichen, z.T. recht schwierigen Einzelproblemen dieses biblischen Buches. St. zieht vorsichtig und kritisch abwägend die neueren Untersuchungen in seine Auslegung ein, warnt aber vor übertriebener Skepsis und legt in sehr klarer, wohlgegliederter Weise seine Auffassung dar.

Die gediegene, kritisch abgewogene und in einer durchsichtigen Sprache vorgetragene Auslegung verdient Anerkennung und wird weitgehende Zustimmung finden, wenn man auch in manchen Punkten anderer Auffassung ist wie der Vf. Besonderer Dank gebührt St. für die übersichtliche Faltkarte „Der östliche Mittelmeerraum z.Z. des Apostels Paulus“, die übrigen zwei Karten und die sechs schönen Stadtpläne von Athen, Korinth, Caesarea am Meer, Damaskus, Antiochien am Orontes und Ephesus.

Würzburg.

J. Reuss.



Vanhoye, Albert, SJ: *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Studia Neotestamentica, Studia 1) Paris-Bruges: Desclée de Brouwer 1963. 285 S.; 360,— FB.

Die Fachleute wissen, wie nützlich, ja unentbehrlich die Erkenntnis des literarischen Aufbaus für die Interpretation einer Schrift ist. Sie haben mit Interesse Albert Vanhoye's Bemühungen um die genauere Erarbeitung des Entwurfs verfolgt, der dem „Brief an die Hebräer“ zugrunde liegt: Vgl. *La structure centrale de l'Épître aux Hébreux*, in: *Recherches de Science Religieuse* 1959, S. 44–60; *Structure littéraire et thèmes théologiques de l'Épître aux Hébreux*, in: *Analecta Biblica* 18 Rom 1963, II, S. 175–181; *Les Indices de la Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, in: F. L. Cross, *Studia Evangelica II*, T. U. 87 Berlin 1964, S. 493–507. Heute besitzen sie über dieses Thema das Hauptwerk, das sich zugleich wegen seiner ausgezeichneten Methode als auch wegen der Einsichten empfiehlt, die es zur Exegese und Theologie des Hebräerbriefes beiträgt. Nachdem unser Autor die bisher vorgeschlagenen gedanklichen und literarischen Entwürfe aufgeführt und sehr entschieden kritisiert hat, legt er fünf methodische Gesichtspunkte und Kennzeichen dar, die bei der Anordnung des Textes und bei der Artikulierung seiner Hauptthemen eine Rolle spielen. Der erste ist die Ankündigung des zu behandelnden Themas, das den folgenden Auseinandersetzungen vorangeht und sie vorbereitet. Sodann die Schlüsselwörter, die die Übergänge bilden: sie kennzeichnen den Schluß eines Teils und eröffnen eine neue Stufe. Der Wechsel der literarischen Gattungen (Darstellung oder Ermahnung) ändert die Tonart jedes Stückes inmitten des Ganzen; dasselbe gilt von den charakteristischen Termini, die sich hier und da häufen und dem Abschnitt ein eigenes Aussehen geben. Schließlich der so semitische Vorgang der Umschließung, wonach am Ende einer Stelle ein Wort oder eine Formel, die am Anfang gebraucht wurden, wieder aufgenommen werden: die Umschließung kennzeichnet sehr deutlich die Grenze einer Gedankenentwicklung.

Ausgerüstet mit diesen einander ergänzenden Kriterien stellt A. V. folgende Einteilungen auf: Einleitung (1,1–4); I. der Name, der von dem Engel verschiednen ist (1,5–2,18); II. Der getreue Jesus (A. 3,1–4,14), Der mitleidende Hohepriester (B. 4,15–5,10); III. Einleitende Ermahnung (5,11–6,20); Jesus der Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedech (A. 7,1–28); der gekommen ist zur Erfüllung (B. 8,1–9,28); Ursache eines ewigen Heiles (10,1–18); Schlußmahnung (10,19–39); IV. Der Glaube der Vorfahren (A. 11,1–40); Die notwendige Ausdauer (B. 12,1–13). V. Die Friedensfrucht der Tugenden (12,14–13,19); Schluß (13,20–21).

Das ist ganz kurz die Disposition, die von L. Vaganay (in: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, S. 269–277) aufgespürt worden ist und der auch ich zum großen Teil in meinem Kommentar gefolgt bin; doch V. präzisiert und rechtfertigt sie mit einem Maximum von Kleinarbeit. Er zeigt im einzelnen, daß der Brief sich aus fünf großen Partien zusammensetzt, die nach einer konzentrischen Symmetrie angelegt erscheinen, welche darauf gerichtet ist, reliefartig den Mittelpunkt, nach dem alles strebt, zur Geltung zu bringen: Der erste und der letzte Teil (dieser freilich etwas künstlich) bestehen nur aus einer einzigen Einheit; der zweite und der vorletzte Teil zählen je zwei Abschnitte; der dritte, zentrale und am stärksten ausgedehnte Teil (5,11–10,39) hat drei Abschnitte; er ist zudem mit einer Einleitung versehen, die seine Bedeutung unterstreicht (5,11–6,20), und mit einer Schlußermahnung (10,19–39). Solche Strenge und perfekte Kunst der Rhetorik liegen auf demselben Niveau wie das spekulative Genie des Schriftstellers. Daher erscheint uns der alexandrinische Ursprung des Briefes immer gewisser. V. unterstreicht präzise die organische Beziehung dieser

literarischen Struktur zu den großen gedanklichen Themen des Briefes (Eschatologie, Ekklesiologie, Opfer usw.).

Nach ihrer Zielsetzung, nämlich der der literarischen Kritik, ist diese Veröffentlichung vollkommen. O. Michel hat ihr seine Zustimmung gegeben (Zur Auslegung des Hebräerbriefes, in: *Novum Testamentum*, 1963, S. 189 ff), und der analoge Gebrauch der Schlüsselwörter im 1. Johannesbrief bestätigt die Fruchtbarkeit der Methode (P. J. Thompson, Psalm 119: a possible Clue to the Structure of First Epistle of John, in: F. L. Cross, op. c., S. 487–492). Aber so evident das Netz der Schlüsselwörter auch sein mag, es ist nicht immer geeignet, die Durchschlagskraft eines Arguments zu heben und die Entwicklung und die Nuancen der Gedanken zur Geltung zu bringen. Obwohl wir den Grundsätzen von L. Vagnay ohne Rückhalt zustimmen, haben wir deswegen geglaubt, im Kommentar des Briefes hier und da seine Einteilungen modifizieren zu müssen. Die Untersuchungen über Plan und Konzeption von R. Gyllenberg und W. Nauck sind heute noch gültig. V. unterstreicht z. B. mit gutem Recht die Christologie als die Hauptlehre des Hebräerbriefes; aber allein die Exegese gestattet es, sie in eine dominierende Theozentrik einzufügen. Die Abschnitte über die Wüstengeneration und den Glauben der Vorfahren (3,7 ff; 11,1 ff) haben keinen Sinn außer als Funktion der literarischen Gattung der Beispiele (die Geschichte als Lehrerin des Lebens, die Vergangenheit ist ein Bild des Zukünftigen) oder, besser gesagt, der Ermahnungen, die Paränese und Gesetzgebung verbinden (Ex 23, 20–33; Lev 26; Dt 27; Damaskusschrift usw.). Unter diesem Gesichtspunkt ist der Schluß von den zwei Bündeln (Hebr 12,18–24) ein Höhepunkt im Brief, der ganz und gar mißverstanden wird, wenn man ihn bezeichnet als Element einer „eschatologischen Warnung“ (12,14–29), inmitten des Teiles V „Die Friedensfrucht der Tugenden“ (12,14–13,19). Umgekehrt behaupten die „christlichen Haltungen“ (13,1–6), die eine Sammlung von traditionellen Paränesen darstellen, einen allzu vornehmen Platz als „zweiter Paragraph“ dieser letzten Paraklese.

Dieser Band enthält eine Menge von Ausführungen, aus denen der Exeget Nutzen ziehen wird, selbst wenn sie nicht vollständig überzeugen (zu S. 92 f: die Erwägung der vierzig Jahre von 3,9 in Modifizierung von Ps 95 dürfte sich auf eine Targum- oder Midraschtradition beziehen, vgl. die lucianische Rezension und die bohairische Version des Psalters; Damaskusschrift 20,15; 1 QM 2, 6–14; Worte des Moses 1,1; 2,5\*; 1 QpPs XXXVII, 1,8 usw.). V. sagt uns, daß nach dem hl. Thomas das Zentralthema des Briefes die Überlegenheit des NT über das AT sei (S. 12); aber ich lese im Prolog dieses Kommentars: „Manifeste in verbis istis demonstratur Christi excellentia, et haec est materia hujus epistolae ad Hebraeos“, was genau unser Autor behauptet. Er möge diese Bemerkungen wohlgesinnt betrachten – nicht als kritische, sondern als Ausdruck der Absicht, nicht zuviel an Lob zu spenden.

Freiburg/Schweiz.

C. Spicq OP

\* Vgl. Barthélemy-Milik: Qumran Cave I. Oxford 1955 S. 91–97.

Schneider, Johannes: *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes, Die Katholischen Briefe*, übersetzt und erklärt. (Das Neue Testament Deutsch, Teilband 10) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 204 S.; DM 8,—.

Der Band stellt die 9. Auflage der früher von Friedrich Hauck herausgegebenen Erklärung dieser Briefe dar und zugleich die 1. Auflage der neuen Bearbeitung in dem bekannten Göttinger Kommentarwerk. An seinen Vorzügen, so der leichten Lesbarkeit und guten Auslegung des Schrifttextes, hat auch dieser zu besprechende Band Anteil.



Bei den Katholischen Briefen spielen die sogenannten Einleitungsfragen eine große Rolle, also die Fragen nach der Eigenart, dem Verfasser und der Entstehungszeit der einzelnen Briefe. Denn es hat sich in der Forschung immer mehr herausgestellt, daß die vier Briefe dieser Gruppe, die unter dem Namen eines bekannten Mannes der Urkirche stehen (Jak, 1 und 2 Petr, Jud), zum mindesten in der überlieferten Form kaum oder gar nicht auf diese Männer zurückgehen. Diese Tatsache erschwert die Beantwortung der gestellten Fragen. Dem Zweck des Kommentars entsprechend werden aber diese Fragen nicht zu eingehend behandelt, sondern es wird mehr Gewicht gelegt auf den theologischen und religiösen Gehalt der Briefe. Gelegentliche Exkurse orientieren über wichtige aus den Briefen sich ergebende Themen.

Sch. charakterisiert den Jakobusbrief als „ein allgemeines Mahnschreiben, das nur die Form eines Briefes trägt“ (S. 3). Er nimmt als Verfasser an einen hellenistischen Judenchristen, der aus eigener Initiative ein Lehrschreiben für die in der Diaspora lebenden Judenchristen geschaffen habe, unter Verwendung paränetischen Traditionsgutes, wie das Diasporajudentum es besaß; sein Schreiben habe er unter die Autorität des Herrenbruders Jakobus gestellt, durch dessen Anschauungen er beeinflusst oder weitgehend bestimmt war (S. 4). Mutmaßungen über die Entstehungszeit des Briefes stellt Sch. nicht an. Ein eigener Exkurs ist der seit der Reformationszeit viel beachteten Spannung zwischen Jakobus und Paulus in der Frage Glaube und Werke gewidmet (S. 21–24). Zunächst legt Sch. mit Recht dar, daß beide unter verschiedenen Gesichtspunkten von den Werken reden, so daß ein eigentlicher Widerspruch zwischen ihnen nicht besteht. Er meint, daß Jakobus zwar die Glaubens- und Rechtfertigungslehre des Paulus in ihren Grundzügen kannte, entfernt auch auf sie Bezug nehme, aber sich mit einem Mißverständnis dieser Lehre, das die Folgerungen für das sittliche Leben übersah oder ablehnte, auseinandersetze. Sch. (S. 37) versteht die Olsalbung am Kranken Jak 5,14 richtig als religiöse Handlung, betont aber, daß bei ihr „alle sakramental-magischen Vorstellungen fehlen“. Natürlich fehlt der Handlung jede magische Vorstellung, ob sie aber sakramental genannt werden kann oder nicht, hängt davon ab, was man unter sakramental versteht und welche Handlungen man herkömmlich als sakramentale bezeichnet. Hier unterscheidet sich bekanntlich bei der Olsalbung die katholische und die evangelische Anschauung.

Beim ersten Petrusbrief bekennt sich Sch. (S. 40) zur längst eingebürgerten Ansicht, daß Silvanus (5,12) im Auftrag und unter der Autorität des Petrus den Brief verfaßt habe. In der schwierigen Stelle 3,19 deutet Sch. (S. 83) die „Geister im Gefängnis“, zu denen Jesus nach seinem Tode gekommen ist, auf leiblose Geister verstorbener Menschen im Totenreich, m. E. zu Recht.

Den zweiten Petrusbrief hält Sch. (S. 100 f) für das Werk eines christlichen Lehrers aus der Zeit wohl zwischen 120 und 150, somit die späteste Schrift des Neuen Testaments. In dem dunklen V. 3,10, wo der Text nicht in Ordnung zu sein scheint, ergänzt Sch. (S. 116, 119): Die Erde und die Werke auf ihr „werden nicht mehr gefunden werden“.

Der Judasbrief wird als eine „Kampfschrift“ gegen libertinistisch-gnostische Irrlehrer gekennzeichnet, die sich vorwiegend an Heidenchristen wendet (S. 122). Der Brief kann vom Herrenbruder Judas stammen und ist dann zwischen 70 und 80 entstanden, könnte aber auch pseudopigraphisch sein und wird dann kaum vor Ausgang des ersten Jahrhunderts geschrieben sein (123 f).

Den ersten Johannesbrief nennt Sch. „einen Traktat in Briefform“ bzw. „einen der Traktatform sich nähernden Brief“ (S. 137). Die in diesem Schreiben bekämpften Irrlehrer sind Gnostiker (S. 138); sie lehnen mit Kerinth die Inkarnation Christi ab, es muß aber dahingestellt bleiben, wieweit sie sich sonst die ganze Lehre Kerinths zu eigen gemacht haben (S. 139). 1 Joh ist zwar kein Begleitschreiben zum vierten Evangelium, aber hat mit diesem denselben Verfasser (S. 139). Daß es der Apostel Johannes gewesen sei, ist „höchst unwahrscheinlich“ (S. 139 f); wohl aber wird es der „Presbyter“ gewesen sein, der auch 2 und 3 Joh schrieb, und den Papias (bei Eusebius, KG III 39,4) erwähnt (S. 140, 189). In der mehr andeutend als klar sprechenden Stelle 1 Joh 5,6 deutet Sch. (S. 182) mit Recht Wasser und Blut auf die Taufe und den Kreuzestod Jesu. Die Ausführungen sind gegen Gnostiker gerichtet, die der Taufe Jesu eine gewisse Bedeutung zumaßen, dem Tode

Jesu jedoch keine erlösende Kraft zuschrieben, weil nach ihrer Meinung Jesus nicht als Sohn Gottes gestorben ist.

Der zweite und dritte Johannesbrief sind wirkliche Briefe, geschrieben wohl vom Presbyter Johannes (S. 189). Wenn sich der Verfasser Presbyter nennt, so tue er das nicht aufgrund eines besonderen kirchlichen Amtes, sondern „als Urzeuge des christlichen Glaubens“ (S. 189 f).

Sch. erklärt in seiner aufgeschlossenen und von Übertreibungen sich fernhaltenden Art die Katholischen Briefe in einer Weise, daß man im großen und ganzen zustimmen kann. Man sieht an diesem Kommentar, wie stark evangelische und katholische Auslegung zusammenkommen, wenn sie sich wirklich vom Worte der Schrift leiten lassen. So erfüllt die Exegese hüben wie drüben auch einen Dienst in ökumenischer Hinsicht.

Freising.

Joh. Michl.

**BONAVENTURA: Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam.** Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Julian Kaup. München: Kösel-Verlag 1961. 271 S.; 2 Tabellen; DM 13,80.

Der Verlag bietet hier in einem handlichen Band in gewohnt gepflegter Ausstattung zwei Schriften des hl. Bonaventura in lateinischem Urtext und deutscher Übersetzung an. Es handelt sich beim Itinerarium wohl um das meistgelesene Werk des Heiligen, während die zweite Schrift wahrscheinlich einer der besten mittelalterlichen Traktate zur Einführung in die Theologie ist.

Die Übersetzung aus der Feder von P. Julian Kaup hält sich genau an den Urtext, ohne jedoch durch sklavische Abhängigkeit von ihm in Wort oder Satz undeutsch zu wirken. In der allgemeinen Einleitung über Leben, Schaffen und theologische Bedeutung Bonaventuras und in der Einführung zu den beiden Schriften sowie in den umfangreichen, sehr nützlichen Erläuterungen zum Itinerarium weist sich Kaup als ein guter Kenner der Gedankenwelt Bonaventuras aus.

Das Itinerarium des hl. Bonaventura stellt sich als eine Mischung von philosophisch-theologischer Spekulation im scholastischen Sinn und mystischem Erleben dar. Es zeigt sich gerade an diesem Werk, daß Bonaventura sich nicht mit trockener Spekulation zufrieden geben wollte, sondern immer wieder versuchte, wie es seiner Veranlagung entsprechen mußte, die kalte und abstrakte Verstandeserkenntnis mit mystischer Liebesglut zu durchdringen. Der Heilige weiß, daß die Vereinigung der Seele mit Gott nur in der Liebe geschieht. Er schreibt denn auch im Prolog 3, daß zum Frieden nur die glühendste Liebe zum Gekreuzigten führt. Es geht Bonaventura im Itinerarium, wie schon der Titel anzeigt, um den Aufstieg der Seele zur mystischen Gottvereinigung. Wie kann der in Sünde befangene Mensch den ursprünglichen Sinn des Weltalls und jene Einsicht in die Dinge wiedergewinnen, deren sich der erste Mensch erfreute? Indem er den umgekehrten Weg einschlägt wie Adam. Der erste Mensch ist vom Geistigen zum Sinnfälligen herabgestiegen; wir müssen von den Dingen wieder zum Geistigen zurücksteigen. Dafür können und sollen uns die Wesen, die das Weltall bilden, als ebensoviele Sprossen einer Leiter dienen, auf der wir zu Gott emporsteigen können. Es ist der Zweck der Geschöpfe, der von Gott selbst in sie hineingelegt wurde, den Menschen als Weg zu Gott zu dienen. Der Verstand des ersten Menschen vor dem Sündenfall eilte mühelos die Sprossen der Leiter hinauf zu Gott. Der Verstand des gefallen Menschen aber muß sich mühsam erklimmen. Ja, es fällt ihm sogar schwer, sie überhaupt wiederzufinden; wir können sie nicht wieder benutzen, wenn nicht Gott selbst sie wiederherstellt: Die ewige Wahrheit mußte in Christus menschliche Gestalt annehmen und sich zur Leiter machen, indem sie die erste Leiter, die in Adam zerbrochen war, wiederherstellte (Itin. IV, 2). Der Aufstieg zum höchsten Gut, das über uns ist, gelingt uns nicht aus eigener Kraft: wir bedürfen dazu der Kraft von oben, die uns emporzieht (Itin. I,1). Bonaventura teilt die Gesamtwirklichkeit in die Welt außer uns, in uns und über uns. Diese drei Welten bilden zugleich die drei Hauptstufen, auf denen die betrachtende Seele zu Gott gelangen soll. Und diese drei Hauptstufen werden in je zwei Unter-



stufen geteilt, so daß im Aufstieg der Seele zu Gott im ganzen sechs Stufen unterschieden werden, denen auch sechs stufenweise geordnete Seelenkräfte bzw. Erkenntnisweisen der höheren Seelenkräfte entsprechen, durch die wir vom Niedersten zum Höchsten, vom Äußern zum Innern, vom Zeitlichen zum Ewigen emporsteigen (Itin. I, 5 u. 6). Diesen sechs Stufen entsprechen die ersten sechs Kapitel des Itinerarium. Das siebte Kapitel dann ist dem Frieden gewidmet, den die mystische Gottvereinigung der Seele schenkt. Dieser Friede aber ist etwas Geheimnisvolles und ganz Verborgenes, das niemand kennt, der es nicht empfängt; niemand empfängt, der nicht danach verlangt; das nur der ersehnt, den das Feuer des von Christus auf die Erde gesandten Heiligen Geistes bis ins Innerste durchglüht (Itin. VII, 4). Es scheint hier auf, daß diese Schrift, wie Kaup sagt (S. 42), nicht ersonnen, sondern erlebt ist und daß Bonaventura die Wege zu Gott, die er schildert, selbst immer wieder gegangen ist.

Die zweite Schrift scheint ursprünglich ein Vortrag Bonaventuras gewesen zu sein. Es lassen sich hier deutlich zwei Teile unterscheiden. Der erste Teil umfaßt die sieben ersten Abschnitte, in denen von den vier Lichtern die Rede ist, die vom Vater der Lichter ausgehen: vom Licht der siebenfachen mechanischen Kunst, der sinnlichen Erkenntnis, der Philosophie und der Hl. Schrift. Bonaventura teilt jedoch das innere Licht der philosophischen Erkenntnis weiter auf in das Licht der Vernunft-, Natur- und Moralphilosophie, weshalb es in diesem Leben sechs Erleuchtungen gibt (De red. 6). Im zweiten Teil (vom achten Abschnitt bis zum Schluß) zeigt Bonaventura auf, wie die einzelnen Erleuchtungen oder Wissenschaften auf die Heilige Schrift oder die Theologie zurückgeführt werden müssen. Die Hl. Schrift bedient sich der Gleichnisse und Bilder aus der Natur; andererseits aber führen erst durch die Schrift die Erleuchtungen der Hand, der Sinne und des Geistes zu wirklichen Erkenntnissen. Erst über die Schrift hin führt alle bei der Welt ansetzende Erkenntnis wirklich zu Gott. Die geschaffene Welt hat für Bonaventura unbedingten analogen Charakter, und so sucht er in der Tätigkeit der Hand, der Sinne und des Geistes das Gesetz, das ihnen vom Schöpfer eingeprägt ist und das darum den Schöpfer selbst offenbart. Aber nicht den Schöpfer in seiner abstrakten Gottheit, sondern die schöpferische Dreifaltigkeit selber. Bonaventura glaubt mit dieser Schrift aufzuzeigen, auf welche Weise die vielgestaltige Weisheit Gottes, die lichtvoll in der Hl. Schrift überliefert wird, verborgen ist in jeder Erkenntnis und in aller Natur, und wie in jedem Ding, das wahrgenommen oder erkannt wird, Gott selbst innerlich verborgen ist. Und als Frucht jeglicher Wissenschaft ist es zu bezeichnen, daß in allem der Glaube aufbaut, Gott verherrlicht, die Sitten geordnet und Tröstungen geschöpft werden (De red. 26).

An diesen beiden Schriften des heiligen Bonaventura kann der Christ lernen, wie er alle Dinge nicht nur als Dinge betrachten soll, sondern auch als Zeichen, denn alle Dinge der ganzen Natur sind nicht nur Werk Gottes und haben in Gott ihr Ziel, sondern sie sind zugleich auch ihrem Wesen nach ein Abglanz und Ausdruck der göttlichen Vollkommenheit, ein durchscheinendes Symbol des einen und dreieinigen Gottes.

St. Otmarsberg, Uznach SG. B. Hegglin OSB.

Ravier, P. A. SJ: *Franz von Sales*. Biographie. Abb. von René Perrin, Bilderläuterungen von Abbé Roger Devos. Geleitwort für die deutsche Ausgabe von P. Yves Congar OP. Heidelberg 1963. 125 S., 109 Bilder; DM 28,50.

Wie der Titel sagt, setzt sich das Buch aus drei Teilen zusammen: der Biographie, den Bildern und den Bilderläuterungen.

Kap. 1 und 2 der Lebensbeschreibung stellen die Jugend und die Studienjahre dar. Kap. 3–5 berichten von der priesterlichen Tätigkeit; hier finden wir eine vorzügliche Darlegung der Missionierung des Chablais, bei der auch die politischen Einflüsse aufgezeigt werden. Kap. 6–9 schildern dann die Wirksamkeit des Heiligen als Bischof und Reformator im Geist des Tridentinums, als religiöser Schriftsteller und Gründer des Ordens der Heimsuchung.

Ravier bekennt sich zur wissenschaftlichen Arbeitsweise. „Unser Text stützt sich in erster Linie auf die Dokumente, die in der vollständigen Ausgabe der Werke des Hl. Franz von Sales (Annecy 1892–1932) veröffentlicht sind... Viel seltener haben wir den Biographien ... einzelne Partien entnommen.“ (106) Denn hier

ist manches „übertrieben“, von „erbaulicher Tendenz“ diktiert; es fehlt den Autoren „an kritischem Geist“. (75) Das „Leben des seligen Franz von Sales, das sein Neffe Karl August von Sales verfaßt hat“, „haben wir mit aller gebotenen Zurückhaltung verwendet“. (106) R. anerkennt hiermit, daß das Bild des Heiligen wie ein Mosaik aus kleinen Einzelheiten zusammengesetzt werden muß, die den authentischen Schriften entnommen sind. Und er bedauert, daß er dem Zweck des Buches entsprechend nicht alle Belege anführen kann.

Umso größer ist die Überraschung des Lesers, wenn dann auf einmal diese angekündigten wissenschaftlichen Grundsätze beiseite gelassen und einzelne Geschehnisse oder Legenden dargeboten werden, ohne daß ihre Richtigkeit durch Dokumente gesichert ist, ja sogar ohne Angabe der Quellen. Die Darstellung Raviers bewegt sich somit auf zwei Ebenen. Der Verfasser des Geleitwortes auf der Umschlagklappe bekennt offen diese Tatsache: „Berichtende Texte des streng sachlich vorgehenden Historikers wechseln mit reportagehaften Partien, die schlaglichtartig bestimmte entscheidende Situationen im Werdegang der Persönlichkeit des Heiligen beleuchten.“

Diese Zweischichtigkeit macht sich auch in der Darbietung von Einzelheiten geltend. Wie die Umschlagklappe so betont auch R. „die persönliche Entwicklung“ des Heiligen. (93) Dennoch zitiert er das Wort Bremonds: „Plötzlich (um 1602) ist da eine vollständige und endgültige Verwirklichung seiner selbst.“ (66) Aber Bremonds geistvolle Bemerkungen sind nicht immer historisch richtig. R. nennt ihn einmal treffend „Künstler“. (19) Der zeitliche Abstand der Introduction (1608) vom Traité (1616) wird als bedeutungslos abgetan. (77) S. 71 verweist R. auf die Ekstase, in der dem Heiligen schon vor 1604 die Gründerin und die Grundzüge des Ordens der Heimsuchung offenbart wurden. S. 93 aber betont er: Aufgabe des Historikers ist es, „die Dokumente, die der Gründung vorausgegangen sind oder sie begleiten, zu sammeln“. (93) Der ganze Briefwechsel muß „Brief um Brief, und nicht nur der Briefwechsel mit der Baronin durchgesehen werden“. (95) „Der Plan zu dieser Kongregation reifte in Franz ... im engsten Zusammenhang mit seiner gesamten persönlichen Entwicklung“ (93) und „mit dem langsamen Werden des Traktates über die Gottesliebe“. (95) Auf einer Ineinanderschiebung der beiden Textformen beruht vermutlich auch der merkwürdige Bericht von der Bischofsweihe, der mit den Worten schließt: „Am Samstag, den 14. Januar 1602 hielt der neue Bischof seinen feierlichen Einzug in Annecy ... Am nächsten Tag — es war der 3. Adventsonntag — bestieg Franz die Kanzel.“ (67) Dabei hat R. auf der vorausgehenden Seite aus einem Brief, den Franz am 10. 1. in Annecy geschrieben hatte, die Worte zitiert: „Ich habe die Konsekration zum Bischof am Tag der Unbefleckten Empfängnis Mariä erhalten“. Und dieser Satz geht weiter: „und am folgenden Samstag mich hierher begeben.“ (Ed. cit. 12,160) Die Inthronisation erfolgte also nicht am 14. Januar, sondern am Samstag nach dem 8. Dezember, und der nächste Tag war der 3. Adventsonntag.

Die Biographie empfängt dann eine wertvolle Ergänzung und Belebung durch 109 Reproduktionen von Bildern der Personen und Orte, die im Leben des Heiligen eine Rolle spielten. Die Mehrzahl dieser Bilder ist unbekannt und schwer zugänglich. Ein 15 Seiten langer Kommentar zu den Photographien enthält eine Fülle historischer Beiträge, die dem Verständnis der Einzelheiten dienen.

So gesteht Anm. 73 aufrichtig — im Gegensatz zur Legende —, daß Frau v. Chantal nach dem Tod ihres Gemahls „wahnsinnig vor Schmerz“ war. Anm. 78 erzählt, Franz habe der Forderung des Erzbischofs von Lyon, den Orden zu strenger Klausur zu verpflichten und in der Folge auf karitative Betätigung zu verzichten, nachgegeben, „weil er seine eigene Meinung in Demut opferte“. Diese Erklärung stimmt nicht. Das religiöse Leben der beiden Ordensstifter hatte sich nämlich mittlerweile so sehr der Mystik zugewandt, daß der Einspruch des Erzbischofs sie nur dorthin schob, wohin sich ihre eigene Religiosität bereits begeben hatte. Nur darum konnte Franz in aller Aufrichtigkeit an Bellarmin schreiben: „*In eam sententiam facile descendi.*“ (17,241) Der hl. Vinzenz von Paul zog aus dem Scheitern von Franzens Plan in Klugheit die Folgerung. Weil nach dem geltenden Ordensrecht und der Anschauung der Zeit Kloster und Klausur untrennbare Begriffe waren, darum vermied er ängstlich, seine Gründung als Orden zu be-



zeichnen; ausdrücklich verbot er den Mitgliedern, sich Nonnen zu nennen, ihr Heim als Kloster und die Vorsteherin als Oberin anzusprechen. (L. J. Suenens, *Krise und Erneuerung der Frauenorden* (Salzburg 1962) 44.) Anm. 23 sagt, Franz habe den abgebildeten Kelch „benutzt, als er bei einer Wallfahrt nach Saint-Claude am 24. August 1604 die Messe zelebrierte; bei dieser Wallfahrt traf er drei seiner Beichtkinder, die Baronin von Chantal, die Präsidentin Brulart und Madame Bourgeois de Crépy, Äbtissin von Puits-D'Orbe“. Diese Darstellung verschleierte die Tatsachen: Franz reiste in Begleitung seiner Mutter und seiner Schwester, die Baronin mit den beiden genannten Damen. In Saint-Claude schlossen die beiden Heiligen das endgültige Bündnis ihrer Freundschaft; Franz dispensierte von den vier Gelübden, durch die Frau von Chantal an ihren bisherigen Beichtvater gebunden war, und übernahm die Führung ihrer Seele. Nach einem Brief des Heiligen verließ er Annecy am 23. August und kam am 24. nach S. Claude. Die gemeinsame Messfeier fand dann am 25. August (nicht am 24.) statt, am Fest des hl. Ludwig. Dieser Tag blieb beiden Heiligen unvergessen. (Vgl. einen Brief des hl. Franz 12,367; einen Brief der Baronin vom 25. 8. 1611. S. J. F. Frémoyot de Chantal, *sa vie et ses oeuvres* (Paris 1874–79) 4,5.)

Der hohe Wert, durch den diese Biographie sich auszeichnet, besteht darin, daß R. sich zur wissenschaftlichen Arbeitsweise bekennt und verlangt, daß die historisch-kritische Methode auch auf dem Gebiet der Hagiographie angewandt werde. Leider wird diese Verpflichtung zur Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit bei der Abfassung von Lebensbeschreibungen auch heute noch häufig vernachlässigt, ja geflissentlich abgelehnt. Dass R. dann Konzessionen an die Leserschaft macht, ist zu bedauern, aber doch zu begreifen. Schließlich braucht ein so kostbar ausgestattetes Buch einen großen Abnehmerkreis. Der S. 106 angekündigten „kritischen Biographie, die P. Lajeunie OP vorbereitet“, sieht man mit freudiger Erwartung entgegen.

Bamberg.

M. Müller.

Rynne, Xavier: *Die zweite Reformation*. Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Entstehung und Verlauf. Köln — Berlin: Kiepenheuer und Witsch o. J. [1964]. 304 S.; DM 19,80.

Müller, Otfried (Hg.) in Zusammenarbeit mit Werner Becker und Josef Gülden: *Vaticanum secundum*, Bd I: Die erste Konzilsperiode. Leipzig: St. Benno-Verlag 1963. 471 S.

Congar, Yves — Küng, Hans — O'Hanlon, Daniel (Hgg.): *Konzilsreden*. Einsiedeln — Zürich — Köln: Benziger Verlag o. J. [1964]. 218 S.; DM 9,80.

1. Der Verlag Kiepenheuer und Witsch legt ein Konzilsbuch von besonderer Eigenart vor: „Die zweite Reformation“. Es handelt sich um eine von Helmut Lindemann besorgte Übertragung aus dem Amerikanischen; der Titel der Originalausgabe lautet: *Letters from Vatican City*. Der Verfasser tritt unter dem Pseudonym Xavier Rynne auf, das schon vielfältig gedeutet (vgl. Vorwort), aber noch nicht eindeutig geklärt ist. X. Rynne sagt über seine Arbeit und ihre Quellen: „Die freundliche Aufnahme, die unsere beiden Aufsätze über das Konzil im New Yorker gefunden haben, hat uns dazu veranlaßt, die Darstellung zu vertiefen und abzuschließen. Dieses Buch gründet sich auf Quellen, die der Öffentlichkeit zugänglich sind, insbesondere auf *L'Osservatore Romano*, *La Civiltà Cattolica*, *Herder-Korrespondenz*, *La Croix*, *Informations Catholiques Internationales* und *La Documentation Catholique*; ferner auf Berichte in anderen Zeitungen und Zeitschriften in aller Welt, die sich auf Nachrichten stützen, welche die amtliche Pressestelle des Konzils oder der Spürsinn einzelner Reporter beschafft haben“ (Vorwort). Ein Anhang bringt die Eröffnungsrede des Papstes vom 11. Oktober 1962 und seine Schlußrede vom 8. Dezember 1962. Das Bildverzeichnis weist 13 Illustrationen aus.

Das Buch bezeichnet sich als einen „Versuch in theologischem Journalismus“ (Vorwort) — und man darf unbedenklich urteilen, daß dieser Versuch gut gelungen ist. Mit einer

lebendigen Erfassung und interessanten Darstellung verbindet sich ein sachliches Ernstnehmen des Gegenstandes, von dem der Verfasser im letzten Satz des Vorwortes sagt: „Das Konzil war vor allem ein religiöses Erlebnis und ist nur als solches zu verstehen.“

Das Gesamturteil über den „Versuch in theologischem Journalismus“ darf bei der guten Zensur bleiben, auch wenn daneben zu sagen ist, daß die Stellungnahme für die „Fort-schrittlichen“ und gegen manche Kurialbehörden, insbesondere das Heilige Offizium, zuweilen die Akzente zu stark setzt; daß ferner nicht bei allem Anekdotischen sofort der Sinn der Mitteilung zu erfassen ist. Hierhin gehören auch die kritischen Fragen, die der Rezensent nicht beantworten kann: Beruht nicht einiges, was gesagt wird, auf Vermutungen? Ist der als Quelle angegebene „Spürsinn einzelner Reporter“ in allen Fällen zuverlässig?

Ein Widerspruch scheint zu bestehen zwischen S. 143, wo von „den Monatszusammenkünften der amerikanischen Bischöfe“ die Rede ist, und S. 128, wo es heißt: „... kamen die Bischöfe aus den Vereinigten Staaten jeden Montag ... zusammen“. Störend ist auch zweimal (S. 93 und 134) „sellsorgerisch“. Unbefriedigend aber bleibt besonders das Pseudonym und in Verbindung damit die Frage: Warum das Verschweigen? Das Buch als im ganzen gute Leistung durfte und sollte im Interesse der Leser, des Autors selbst und nicht zuletzt der Sache mit offenem Visier erscheinen.

2. Das zweite zur Besprechung vorliegende Konzilsbuch kann zunächst, rein äußerlich betrachtet, damit charakterisiert werden, daß es, soweit wir sehen, die umfangreichste der bisher in Deutschland über das Konzil erschienenen Veröffentlichungen ist. Vor allem aber ist es seinem Gehalt nach ein bedeutsames Sammelwerk unter dem Titel „*Vaticanum secundum*. Bd. I: Die erste Konzilsperiode“. Das Werk vereinigt Originalbeiträge von Bischof Spülbeck von Meißen, Werner Becker, Josef Gülden und in der Mehrzahl vom Herausgeber Otfried Müller mit einigen schon anderswo, zumeist in Zeitschriften, erschienenen Abhandlungen anderer Autoren, für deren erneute Darbietung in der guten Zusammenstellung man nur dankbar sein kann.

Das Kapitel I: „Zur Theologie des Konzils“ bringt einschlägige Arbeiten von Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Bischof Hermann Volk und Wilhelm de Vries.

Im Kapitel II: „Vor dem Konzil“ wird in einem Originalbeitrag von Bischof Otto Spülbeck die Vorbereitungsarbeit für das II. Vaticanum behandelt, ferner von Werner Becker in zwei Originalbeiträgen „Der Laie und das Konzil“ und „Das Konzil und die Einheit der Christen“. Dazu kommen zwei übernommene Beiträge von Kardinal Bea und Roger Aubert.

Kapitel III: „Der Verlauf der ersten Sitzungsperiode des Konzils“ unterrichtet zunächst über die Geschäftsordnung des Konzils (Regolamento), die in wörtlicher Übersetzung geboten wird, und in einem übersichtlichen, anschaulichen Schema über seine Organisation während der ersten Session. Es folgen über 30 Seiten Dokumente, in der Hauptsache die Ansprachen des Papstes, eine Ansprache Kardinal Beas an die Beobachter-Delegierten und die Botschaft der Konzilsväter an die Menschheit vom 20. Oktober 1962. Josef Gülden informiert sodann in einer gediegenen „Chronik des äußeren Verlaufs der Konzilsarbeiten nach den offiziellen Informationen des ‚Presseamtes des II. Ökumenischen Vatikan Konzils‘ für das deutsche Sprachgebiet“. Das III. Kapitel wird abgeschlossen mit einem Originalbeitrag des Herausgebers Otfried Müller über „Johannes XXIII. und das II. Vatikanische Konzil“, einer eindrucksvollen Memoria des großen Heimgegangenen.

Der Herausgeber ist es auch, der im Kapitel IV in drei Originalbeiträgen und einem schon erschienenen Aufsatz „die in der ersten Sitzungsperiode behandelten Konzilsschemata“ erläutert: *De fontibus revelationis, De instrumentis communicationis socialis, Ut unum sint* und den ersten Entwurf des Dekrets über die Kirche. Eingeleitet wird das Kapitel IV durch den Abdruck einer Veröffentlichung aus der Herder-Korrespondenz über „Die Konstitution über die Liturgie“.

Unter der Überschrift „Rückblick und Ausblick“ behandeln im Schlußkapitel V in Originalbeiträgen Bischof Otto Spülbeck „Die er-



sten Ergebnisse" und Otfried Müller „Die Theologie nach der ersten Konzilsperiode“. Dazu kommen übernommene Abhandlungen von Peter Meinhold, Josef Andreas Jungmann und Joseph Pascher.

Gute Verzeichnisse der Namen, Sachen und Quellen, besorgt von Peter Kokschal im Leipziger St. Benno-Verlag, beschließen das Werk.

Die ausführliche Inhaltsangabe soll in diesem Falle die alleinige positive Bewertung bleiben. Unter bewußtem Verzicht auf jede Einzelbeurteilung sei nur noch einmal die dankbare Anerkennung für das umfang- und inhaltsreiche, gewichtige und wertvolle Werk „Vaticanum secundum“ ausgesprochen, das gerade für die *servi Dei* und die *plebs sancta Dei* in jenen Gebieten Deutschlands zu begrüßen ist, in denen es erarbeitet worden und erschienen ist.

3. In der ersten Arbeitssitzung der zweiten Konzils-session, der Generalkongregation am 30. September 1963, wurde durch die Konzilssekretäre bekanntgegeben, daß das bisher verpflichtende Konzilsgeheimnis nur noch für die Arbeit der Kommissionen und für den Text der vorgelegten Schemata gilt. So konnte am Ende der zweiten Session eine Sammlung von „Konzilsreden“ herausgegeben werden, die eine Reihe von ausgewählten Diskussionsbeiträgen aus der Konzilsaula der Öffentlichkeit zur Kenntnis bringt. Die Herausgeber haben die 51 Beiträge nicht nach der zeitlichen Reihenfolge geordnet, in der sie vorgetragen wurden, sondern in vier Abschnitten zusammengestellt nach den vier Punkten des von Papst Paul VI. formulierten Konzilsprogramms: Das Selbstverständnis der Kirche, die Erneuerung der Kirche, die Einheit aller Christen, der Dialog mit der Welt. Jedem Abschnitt sind die entsprechenden Ausführungen aus der Eröffnungsansprache des Papstes zur zweiten Session als Leitmotiv vorangestellt.

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die einzelnen Konzilsreden zu besprechen oder etwa besonders eindrucksvolle Beispiele hervorzuheben. Das Buch als ganzes verdient dankbare und freudige Anerkennung, weil es „deutlich und plastisch den Geist des Konzils sichtbar macht“ (W. Seibel SJ), und weil „die Sammlung ein wenig die Vielfalt der Völker und die Vielfalt der Probleme aufscheinen läßt, die so kennzeichnend für dieses Konzil sind“ (Vorwort).

Gleichwohl bleiben auch diesem Buch gegenüber Wünsche übrig, der eine Wunsch namentlich nach Beiträgen, die man vermißt. Die Herausgeber können demgegenüber auf die Prinzipien für ihre Auswahl verweisen, die sie im Vorwort angeben. Ist es aber nicht eine Einseitigkeit, wenn es dort heißt: „Beiträge, die doktrinaire Enge, kleinliche Kritik und unfruchtbare Verteidigung des Status quo ausdrückten, schieden von vornherein aus“? Kann man nicht zum mindesten hinsichtlich der Verteidigung des Status quo in bestimmten Fragen über Unfruchtbarkeit (oder Fruchtbarkeit) verschiedener Meinung sein; und wäre es nicht von vielen Lesern der Konzilsreden dankbar begrüßt worden, wenn sie die beiderseitigen Argumente, wie sie auf dem Konzil zum Ausdruck kamen, kennenlernen könnten? So gilt hier auch: „Die Spannung, die die Vorgänge auf dem Konzil doch so bestimmt hat, kommt nicht zum Ausdruck“ (Wort und Wahrheit 1964, 480).

Aber auch von solchen „konstruktiven Voten, die in einer gewissen Geschlossenheit und Abgerundetheit zu einem Problem Stellung nahmen“ (Vorwort) und den Auswahlprinzipien der Herausgeber entsprachen, sucht man einige vergeblich. Dabei muß freilich die Frage offen bleiben, ob jeweils die Autorisierung für die Veröffentlichung zu erlangen (oder nicht zu erlangen) gewesen ist (oder gewesen wäre). Als solche Desiderate wären etwa zu nennen: die zwei Beiträge der von der Theologischen Kommission bestellten Relatoren Kardinal Rufino Santos und Kardinal Franz König über das Marienschema am 24. Oktober 1963;

die Rede des Kardinals Meyer von Chicago am 21. Oktober 1963 über die „Macht der Finsternis“, die sich dem Christen in der Welt entgegenstellt; die Rede von Kardinal Richaud von Bordeaux vom 25. Oktober 1963 über die Buße als eine unabdingbare Form der Nachfolge Christi gerade in unserer Zeit; die „nach allgemeinem Urteil bedeutendste Rede“ (W. Seibel SJ) des 29. Oktober 1963 von Kardinal Döpfner über das Leben nach den evangelischen Räten; endlich die Konzilsrede von Kardinal Bea am 30. Oktober 1963 über den genauen Unterschied zwischen der vollkommenen Kirche der Endzeit und der pilgernden Kirche auf Erden.

So wäre noch manches anzuführen, was man gern im Wortlaut (vielleicht in einer 2. Auflage) lesen möchte. Trotzdem aber sei noch einmal der Dank ausgesprochen für das, was jetzt schon geboten ist. Ein letzter Wunsch mit den Worten von W. Seibel SJ (Stimmen der Zeit, Juli 1964, 313): „Für die nächste Auflage wäre ein Namensregister von Nutzen, ebenso Hinweise auf den Tag, an dem die einzelnen Reden gehalten wurden.“

Münster.

H. Roth.

**Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften.** Sonderdruck aus „Pädagogische Provinz“ Heft 1–2/1963. Frankfurt am Main: Hirschgraben-Verlag 1963. 203 S.; DM 7,80.

Das Deutsche Institut für Bildung und Wissen veranstaltete im Oktober 1962 in Arnberg eine Tagung über das Thema „Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften“. Die dort gehaltenen Vorträge legt es in einem umfangreichen Band der Öffentlichkeit vor. Auf die Wiedergabe der Diskussion ist verzichtet, nur die Anmerkungen beziehen in kürzester Form Stellungnahmen, Fragen und Antworten oder Anregungen der Teilnehmer ein. Ein leider zu knappes Schlußwort sucht festzuhalten, was als „Ergebnis“ der Tagung verbucht werden kann. Man mag dieses Verfahren bedauern, weil es nicht erkennen läßt, welchen Zu- oder Widerspruch das einzelne Referat erhalten hat. Aber da der Tagungsbericht in der skizzierten Beschränkung bereits 200 Seiten umfaßt, kann man den Beschluß des Deutschen Instituts verstehen und gutheißen, den Verlauf der Diskussion nicht nachzuzeichnen.

Das Erstaunliche an der Tagung war, daß so viele Referenten, die meisten von ihnen Universitätsprofessoren, an ihr teilnahmen und auch wohl die ganze Zeit über in Arnberg blieben. Das bestätigt, für wie bedeutsam sie das Thema hielten. Nach der grundlegenden Einführung von H. Staudinger sprachen zur „Krise der Naturwissenschaften“ (Physik und Chemie, Biologie, Medizin) R. Kronig (Niederlande), H. Mislin und H. Schaefer. Die „Wissenschaftsproblematik moderner anthropologischer Disziplinen“ (Psychologie, Soziologie, Pädagogik) untersuchten A. Wellek, F. Benseler und H. Mühlmeier, während die „Fragwürdigkeit der klassischen Universalwissenschaften“ (Philosophie, Evangelische und Katholische Theologie) von J. Hollenbach, W. Pannenberg und F.-M. Sladeczek aufgezeigt wurden. Zwei Einzelvorträge von W. Besson („Zur gegenwärtigen Krise der deutschen Geschichtswissenschaft“) und C.-A. Emge („Die Unsicherheit der Grundlagen der Rechtswissenschaft“) ergänzten diese Dreiergruppen. Wichtige Wissenschaften, z. B. des sprachlichen, künstlerischen, wirtschaftlichen und technischen Bereichs, fehlten, vermutlich, weil die Veranstalter keine Vollzähligkeit, auch nicht in der Form der Wahl exemplarischer Wissenschaften, anstreben konnten und wollten. Ihnen kam es mehr darauf an, von verschiedenen Seiten her sich dem Zentralthema zu nähern, nämlich wenn einmal die Krise in ihrer jeweiligen Bedingtheit aufgewiesen war, weiter zu suchen und zu fragen, ob sich Anzeichen zu ihrer Überwindung erkennen lassen.



Die Vielfalt der inhaltlich und formal so unterschiedlichen Referate verwehrt es dem Rezensenten, kritisch im einzelnen Stellung zu nehmen. Das dürfte Aufgabe der jeweiligen Fachkollegen sein. Sie allein können auch beurteilen, ob die Bestandsaufnahmen immer das Ganze des Bereiches erfassen und die Akzente einigermaßen richtig setzen. Jeder andere muß überprüfen, welchen Eindruck die Gesamtheit der Vorträge auf ihn macht und ob dieser mit der Vorstellung übereinstimmt, die er sich von der Krise des Zeitalters der Wissenschaften gebildet hat, und zwar auf Grund der Kenntnisse und Erfahrungen in dem Bereich, in dem er sich für zuständig halten darf. Auch der vorsichtigste Beurteiler dürfte zu dem Urteil gelangen, daß alle Referenten mit tiefem Ernst und großer Redlichkeit sich ihrem Problem gestellt und um ein abwägendes gerechtes Urteil bemüht haben. Sie erkennen durchweg an, was mit den unterschiedlichsten Methoden geleistet worden ist, auch wenn sie deren Problematik, d. h. deren Einseitigkeit oder Verabsolutierung darstellen. Selbst die „Krise“ oder das „Zeitalter der Wissenschaften“ wird in mannigfach wechselnder Weise beschrieben und bewertet. Infolgedessen bieten die Vorträge in wohlthuender Zurückhaltung auch keine umfassenden Vorschläge für die Überwindung der Krise an. Sie weisen wohl die neuen Ansätze auf, die sich hierfür in den Wissenschaften vom Gegenstand und von der Methode her zeigen. Nur zwei Stichworte seien genannt: Bemühung um eine tiefere theoretische Grundlegung und Zusammenarbeit mit anderen Fächern, Prinzipien, die bei der Gründung neuer Universitäten bereits eine Rolle spielen. Daß ihre Verwirklichung weiterer Arbeit und großer Anstrengungen bedarf, daran zweifelt keiner der Referenten.

Die Tagung war ein Experiment; sie fand in einem fruchtbaren Augenblick statt. Hoffentlich trägt der Berichtsband dazu bei, daß sie über den Kreis der Teilnehmer hinaus das Gespräch über die Reform der Universität, der eigentlichen Stätte von Forschung und Lehre, und des Gymnasiums, des Ortes der wissenschaftlichen Vorbildung, befruchtet.

Köln—Deutz.

Robert Frohn.

Nickel, Erwin: **Zugang zur Wirklichkeit.** Existenzzerhellung aus den transmateriellen Zusammenhängen. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1963. 308 S.; Ln DM 19,—.

Ein bedeutsames und leidenschaftliches Buch! Bedeutsam ob seines Themas und leidenschaftlich ob dessen Durchführung.

Nickel, der bekannte Mineraloge an der Fribourger Universität, ist der Überzeugung, daß heutigen Tages eigentlich nur mehr die Alternative Theismus (genauer: christlicher Offenbarungsglaube) und Atheismus zur Diskussion steht. Es geht also um ein radikales Entweder-Oder — und es geht um die Entscheidung für das eine oder andere in der Kraft — und in der Not! — eigener Erkenntnis. Die Lebensweisung gebenden Autoritäten sind (im Zeitalter der Autoren) nicht mehr wirksam. Exakte Naturwissenschaft kann in dieser Entscheidung in doppelter Hinsicht helfen, einmal insofern sie vordergründige Positionen wie etwa die des Positivismus durchschauen lehrt (im 2. Untertitel heißt es: „Ein Beitrag zur Überwindung von Positivismus und metaphysischer Resignation“), zum anderen insofern sie den Weg zum Glauben öffnet, freilich nicht so einfach, wie es einst B. Bavink meinte: Nicht „Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion“, sondern „Naturwissenschaft auf dem Wege zur vollen Wirklichkeit“ muß es heißen! (S. 214) Des Naturwissenschaftlers erste und eigentliche Welt ist zwar seine Modell-Welt, er vermag aber diese kraft gesicherter Erkenntnis (und nicht kraft eines von außen wirkenden Glaubens) im Sinne einer Grenzbestimmung zu trans-

zendieren auf die volle, ganze Wirklichkeit — die Transphysis, Metaphysis — hin. Er gewinnt einen Existenzbeweis für diese und damit einen sachlich fundierten Anschluß an das Reich des Geistes, das philosophische bzw. theologische Existenzzerhellung aufschließt. Sehr wesentliche und bedeutungsvolle Darlegungen!

Mit Leidenschaft werden sie dargeboten. Darin liegt in bestimmter Sicht ein Mangel des Buches. Wohl glücken dem Autor packende Situationsschilderungen des modernen, suchenden und resignierenden Menschen, gute Vergleiche verdeutlichen das Gemeinte (z. B. die kantische „Majorsecke“, an der ohnehin die meisten scheitern; S. 189). Sein Eifer läßt ihn aber im allgemeinen recht schlecht zitieren, so daß die Nachprüfung nur weniger Zitate möglich ist. Eben dieser läßt ihn sodann auch Vergleiche finden wie die Welt „als Gallenstein Gottes“ (S. 283) und Bilder wie: „... angesichts der ungeteilten Wirklichkeit sollte es nur ein Meer der Erkenntnis geben, freilich mit verschiedenen Stockwerken, aber doch so, daß die Strömung quer durch alle Bereiche fließen kann!“ (S. 215). Bei dieser Strömung der Gedanken ist zu befürchten, daß nicht nur alle Stockwerke (des Meeres! Wie ist das eigentlich zu denken?), sondern alle Dämme bersten!

Dieser aus Leidenschaftlichkeit kommende Mangel ist nicht nur auf diese und ähnliche, letztlich Nebensächlichkeiten beschränkt. S. 109 schreibt N.: „Wenn wir im Folgenden von Organismen sprechen, so also nicht „von oben her“, sondern mit einer durch den Weg von unten bestimmten technizistischen Einseitigkeit.“ Wir lassen Gesichtspunkte aus, die sich von anderem Wege her zuerst anbieten würden, dafür aber sehen wir uns veranlaßt, das „Feld“ des Materiellen in Analogie zu sehen zum „Leben“ des Organismus. Ist dies richtig formuliert? Wenn N. nicht den Weg von oben, sondern den von unten gehen will (was zweifellos ohne sein Recht hat!), müßte er dann nicht konsequent den Schluß seines Satzes so formulieren: „... veranlaßt, das „Leben“ des Organismus in Analogie zum „Feld“ des Materiellen zu sehen“? Er will doch vom Materiellen aus das organismische Sein erkennen? N. setzt Feld und Leben in Anführungsstriche; er gebraucht diese im ganzen Buch sehr oft. Warum? Das Gegenteil des Beabsichtigten wird erreicht. Der Leser wird letztlich nur verwirrt. Es gibt eine Spür-Theologie: der Leser muß spüren, was der Autor meint; es gibt eine Gänsefüßchen-Philosophie; beides dient wohl kaum der Klärung der Sachverhalte!

Wir bringen diese Stelle als Beispiel für eine durchgehend anzutreffende Inhomogenität in der Darstellung der Gedanken (nicht dieser selbst!): Einerseits will N. langsam und abgesichert, klärend und erweisend von unten nach oben, vom Materiellen zum Geistigen, von der Modell-Welt zur vollen Wirklichkeit führen, andererseits läßt er sein sicheres Haben dieses Zieles seiner Hinführung in die Darstellung „mit Sendungsbewußtsein“ (S. 226) so einfließen, daß er, wie im zitierten Satz, Hinauf-führender und Herunterrufender, Fragender und Prophet zugleich ist. N. wird wohl fragen, wie man es anders machen soll — nicht ohne Recht, so daß sich dieser „Mangel“ der Darstellung weniger als ein solcher, als eine Kennzeichnung unserer geistigen Lage erweist.

Und der Ertrag dieses Buches? N. ist sich mit manchem anderen wie Häberlin, Ballauff (und auch dem Rez.) eins, daß wir heute nicht viel weiter sind als Leibniz (S. 92, 141, 220), ja, daß wir heute weiter wären, wenn wir wenigstens so weit wie Leibniz wieder wären. Das deutlich herausgestellt zu haben, ist kein geringes Verdienst. Besonders wertvoll erscheint uns die wenigstens skizzenhafte Darstellung der Metaphysis (Transphysis), die These von der Gemeinsamkeit von Geist und Materie in deren Immaterialität und die Dynamisierung des Strukturbegriffes (Strukturen als Werdebestimmer).

Bonn.

H. Dolch.

Wolff, Paul: **Denken im Glauben.** Reden und Aufsätze. Trier: Paulinus-Verlag 1963. 142 S.; DM 7,80.

„Das Büchlein stellt eine Auswahl von Reden und Aufsätzen des Autors aus dem Zeitraum der letzten sieben Jahre dar“ (Vorw.), die z. T. schon anderswo veröffentlicht sind (s. Quellennachweis, 142). Die einzelnen Titel lauten: Ehrfurcht, John Henry Newmans Idee der



Universität, Marxistischer Humanismus, Größe und Tragik Max Schelers, Die Botschaft der Kirche an die Intelligenz, Dionysos oder der Gekreuzigte, Die christliche Friedensidee, Der Mensch und der Gottmensch bei Blaise Pascal.

Dem Charakter einer solchen Sammlung entsprechend sind die einzelnen Beiträge, die einen, wie die eben angeführten Titel beweisen, sehr weitgespannten Bogen von Themen umfassen, lose aneinander gereiht. Aber was Wolff in den einzelnen Beiträgen bietet, ist gute philosophische und theologische Arbeit, offenbart reiche und gründliche Sachkenntnis, nicht nur auf einem Gebiet, und ein hervorragendes Einfühlungsvermögen in die jeweilige Problematik. Die Sprache ist schlicht und klar, die Darstellung überzeugend, so daß auch der weniger philosophisch und theologisch Geschulte sich rasch ein Bild und Urteil über das Gebotene machen kann.

Versucht man unter den dargebotenen Themen eine Auswahl zu treffen, was gar nicht leicht ist, so möchte man den Beiträgen über Newman, Scheler, Nietzsche und Pascal den Vorzug geben. Auf die beiden ersten wollen wir kurz eingehen.

Newman's „Idea of a University“ ist nach wie vor aktuell, gerade was „die Stellung der Theologie im Ganzen der Wissenschaft“ angeht (24). „Die Würde der Universität liegt darin, nicht einzelne Wissensgebiete getrennt voneinander zu lehren, sondern die Ganzheit und Einheit der Wissenschaften zu repräsentieren“ (25). „Alle Wissenschaften bilden ein Ganzes. Nimmt man irgendeine Wissenschaft aus dem Ganzen heraus, so werden naturgemäß die anderen Wissenschaften in diesen leeren Raum eindringen und ihn für sich in Anspruch nehmen, und sie, die so empfindlich sind gegenüber jeder Grenzüberschreitung der Theologie, werden ihre Grenzen überschreiten, die in ihrem eigenen Bereich richtigen Methoden werden falsch und darum ihre Ergebnisse unreal. Nirgendwo aber wird solche Zerstörung sich verhängnisvoller auswirken als gegenüber der Theologie“ (25). Darum gehört die Theologie nicht nur an die Universität, sondern sie nimmt sogar eine zentrale Stellung im Ganzen der Wissenschaften ein (26). „Das bedeutet keine Bevormundung anderer Disziplinen“ (26); denn „die Theologie hat zum Gegenstand nicht die Natur, sondern den Urheber der Natur, den einen unsichtbaren und unerreichbaren Urquell aller Dinge“ (Newman). Wie sich Newman's Universitätspläne angesichts der heutigen Universitäten ausnehmen, zeigt ein kurzer Überblick (28–33), der zugleich die ganze Schwierigkeit der heutigen Universität aufscheinen läßt, die ja auch von anderen empfunden wird (vgl. etwa die Ausführungen hierzu von J. Hirschberger in „Lebendiges Zeugnis“, WS 1961–62, Heft 1, 47–50).

Besonderes Lob verdient das Bild Schelers, das W. gezeichnet hat, indem er seine Größe wie Tragik herausarbeitet. Scheler hat mit seiner materialen Wertethik (1913–16) jene geistige Bewegung eingeleitet, die P. Wust als die Rückkehr der Philosophie zum Objekt bezeichnet hat. Er hat die Fülle und die Hierarchie sittlicher Werte wieder entdeckt, hat mit solcher Leidenschaft die Frage nach Gott wieder aufgegriffen wie kaum ein Denker seiner Zeit, und mit seinem Buch „Vom Ewigen im Menschen“ (1921) wurde er zum großen Rufer religiöser Erneuerung. Um so schmerzlicher berührt daher sein Versagen, als Persönlichkeit wie als Lehrmeister. Es bewahrheitet sich an ihm sein eigenes Wort: „Es sind immer irgendwie praktische Lebensweisen, die unser Wert- und Wertangewußtsein auf dasjenige Niveau herunterziehen, auf dem diese Lebensweisen selbst liegen und uns damit primär in Wertblindheit und Werttäuschung führen“. Das persönliche Mißgeschick erklärt jedoch nicht alles. Schon vor seinem Bruch mit der Kirche stand sein Denken vielfach in Widerspruch zur christlichen Lehre: Leugnung der Substantialität der Person (der späte Scheler, der die Unsterblichkeit der Seele leugnet, beruft sich darauf), der Höllenstrafe, die übersteigerte Herabwertung der Pflichtidee und schließlich Schelers Lehre vom werdenden Gott. „So bleibt das Bild von Max Scheler: der Mensch im Widerspruch. Jedes Richtenwollen wäre vermessen, wenn wir auch ihm gegenüber eine klare Position um unserer Willen gewinnen müssen. Den christlichen Philosophen blieb nichts anderes, als ohne ihn den Weg fortzusetzen, der er ihnen mit dem Licht seines Genius einst gewiesen hatte. Keiner ist unter ihnen, der von ihm nicht empfangen hätte, und viele haben das dankbar bezeugt“ (69).

Dem Büchlein von W., das mit so viel Sachkenntnis und Liebe geschrieben ist, möchte man ein breites Lesepublikum wünschen.

Trier.

Klaus Kremer.

Schütz, Paul: *Schöpferisches Ärgernis*. Sieben Gespräche mit Ursula v. Mangoldt über das Christliche. Weilheim/Obb.; O. W. Barth-Verlag (1963). 123 S.; kart. DM 7,80.

Es geht auch in diesem Schriftchen darum, daß (wohl aus protestantischer Sicht, ohne dies ausdrücklich zu präzisieren) „das Wort des Christlichen“ vielen Fragenden wieder hörbar gemacht wird. Ärgernis ist das Christliche, weil es zwar seine den Menschen anlockenden Anzeichen im „Binnenraum“ unserer Welt hat, aber in seinem Wesentlichen anderen Dimensionen als diesem Binnenraum zugehört und damit „unbeweisbar“, verborgen ist. Schöpferisch wird es genannt, weil der, der sich darauf einläßt, zum neuen Menschen geschaffen wird, aus der Ichbezogenheit des in diesem Binnenraum aufgehenden Menschen zu dem in Christus „wieder Ganzwerden des gespaltenen Menschen“ (120) kommt.

Die innerweltlichen Fluchttore ziehen den Menschen, der sich über sein existenzielles Ungenüge am Leben hinwegsetzen will, ohne Beanspruchung seiner Freiheit wie in einem Sog mit sich. Damit aber das Ärgernis schöpferisch werden kann, ist der Akt der Freiheit nötig (63), der den „Überschritt ins Offene“ wagt, worin der Mensch erst sein Menschsein findet (67). Der Akt der Freiheit ist ein Sich-Hineingeben, Sich-Begeben in die Freiheit Gottes. „Ich beuge mich auf den Weg, den Gott mir öffnet“ (71). In der Gestalt von Läuterungen (eine Art Vorgericht) nimmt das Umschaffen schon seinen Anfang (97). „Christus ist die Vollendung des Alls. Der vollendete Mensch aber bin ich, soweit ich an ihm Teil gewinne. (Wir werden), nach der Auferstehung, teilhaben an Christus, das werden, was Christus ist ... in der ganzen Fülle des Geheimnisses. Es ist etwas Absolutes damit ausgesagt, was sich aber unserer Vorstellungskraft ganz entzieht“ (101). Zu dem, was von uns im Durchgang durch Auferstehung und Gericht bleibt, sagt der Verf.: „In die neue Schöpfung geht der Gedanke ein, in dem mich Gott gedacht hat. Das bleibt, das ist der Kern. Es bleibt die Person“ (100).

Was wir hier als Grundgedanken des Verfassers zu referieren versuchten, handelt er in seinen sieben Gesprächen ab. Er zeigt den Menschen in seiner sich immer steigenden Unruhe, dem „Anzeichen“ einer das Innerweltliche transzendierenden Bestimmung des Menschen. Er begreift im Anschluß an Sündenfall und Erbsünde die Welt als die durch die Sünde (und nicht Gottes Mißgeschick) unfertige Welt und die Menschen in der Solidarität der Schuld (wobei Schuld nicht bloß als moralisches Einzelversagen genommen wird, sondern echt protestantisch schon als Mittun in dieser sündigen Welt: „Ich bin schuldig dadurch, daß ich bin.“ 56). Die Existenz-Frage des Menschen sieht das 5. Gespräch, wie gesagt, darin, ob der Mensch in Freiheit sein Ja („Der Akt der Hingabe steht am Anfang dieses Jasagens.“ 69) zu dem Weg sagt, den Gott mir geöffnet hat (71). Endlich versteht der Verf. die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches als jenes endgültige Heilwerden des ganzen Menschen, woraus dann die neutestamentliche Freude entspringt, untermischt mit der Trauer hier, ohne Trauer in der Endvollendung, jedenfalls aber hier als eschatologisch bestimmt schon vollkommen.

Aber der Verf. will sich nicht allein auf die Predigt der Offenbarung stützen, „die das Christsein beschreibt. ... Mit Recht will der Mensch von heute erfahren, wenn er schon nicht begreifen kann. ... Deswegen müssen wir auch dem Verlangen nach Erfahrung des Christlichen gerecht werden und uns auf sie berufen können“ (27). Damit soll zwar nichts bewiesen werden, sondern es kann sich immer nur um „Anzeichen“, „Fingerzeige Gottes“, „Spurenelement von neuer Schöpfung“ handeln. „Es zeigt sich schon das Neue an“ (29), ist des Verfassers Überzeugung. Hier berührt er sich teilweise mit dem, was G. Backhaus über den Atheismus als Selbsttäuschung sagt. Die Beobachtungen sind er-wägenswert, auch die Bemerkungen zu Teilhard de Chardin (17, 39 f.).

Wir haben hier einen Versuch vor uns, der zwar gelegentlich ans Anthroposophische zu rühren scheint („Von Weltgestaltung zu Weltgestaltung. Es ist ein ununterbrochenes, immer sich übersteigerndes Spiel von schöpferischen Akten, wie es auch allein der Vollmacht Gottes entspricht.“ 103). Immerhin versucht aber der Verf., die (protestantisch konzipierten) christlichen Glaubensüberzeugungen dem modernen Menschen lebbar und wagbar zu machen.



Freilich bleibt alles etwas stark in der Schwebe, wenn genauer nachgefragt würde. Dagegen hat Schütz sich im 1. Gespräch bereits salviert. Wenn es gelingen soll, „am erfahrenen Dasein die Dimension, die außerhalb der Denkkonventionen liegt, in ihrer Wirklichkeit uns gegenwärtig zu machen“, dann muß man sich um eine Sprache bemühen, die in der Lage ist, „das Auge des Hörenden zu öffnen, damit Realitäten in den Gesichtskreis kommen, die innerhalb dieser Denkkonventionen nicht vorkommen“ (12). Aber es läßt sich doch überlegen, ob man das Gemeinte nicht präziser und weniger „schwebend“ hätte ausdrücken können. Vor allem aber fehlt, mit Ausnahme eines Hinweises auf die Gemeinschaft unter den Christen (131 f), jeglicher Hinweis auf die sichtbare Kirche, die nach Paulus bekanntlich mit dem Leib Christi gemeint ist. Hier ist der Verf., der sich vertraut mit Exegese zeigt, zu sehr in der Theologie stecken geblieben, wie sie vor der nun vierzig Jahre währenden Vertiefung der neutestamentlichen Exegese protestantischerseits üblich war, mehr Schüler seines philosophischen Doktorvaters R. Eucken als seines theologischen F. Kattenbusch. Nach Eph 3,21 ist aber dem Allmächtigen „die Ehre in der Kirche und in Jesus Christus in alle Geschlechter des Äons der Äonen“. Dies auch zu S. 103.

Freiburg/Br.

A. Kolping.

Rousseau, O.; von Allmen, J.-J.; Dupuy, B.-D. u. a.: *L'Infaillibilité de l'Eglise*. Journées oecuméniques de Chevetogne 25–29 Septembre 1961. Éditions de Chevetogne (1963). 266 S.

Die hier besprochene Schrift gibt nach einer Einführung von O. Rousseau die Vorträge wieder, die auf der ökumenischen Tagung zu Chevetogne vom 25.–29. September 1961 gehalten worden sind, und darüber hinaus die erbetenen Beiträge der Tagungsteilnehmer B. D. Dupuy und P. de Vooght und schließlich als Anhang einen Tagungsbericht des Anglikaners J. de Satgé. Wer die einzelnen Vorträge bzw. Artikel liest, ist erstaunt, wenn er in dem zuletztgenannten Tagungsbericht „Quelques réflexions sur la conférence oecuménique de Chevetogne, septembre 1961“ (S. 257–263) folgende Zeilen liest: „Une constatation d'importance primordiale s'est dégagée de nos discussions: la nécessité de clarifier les expressions ... Une telle clarification a été entamée à Chevetogne, mais elle n'y fut certainement pas achevée ... La conférence a mis en pleine lumière à quel point les théologiens romains sont loin d'être d'accord sur l'interprétation de leur propre enseignement: les interprétations qui chez nous nous sont proposées pour les besoins de la propagande ont été manifestement simplifiées à l'extrême ... Pour donner un exemple ... l'exposé sur l'enseignement post-tridentin provoqua une longue discussion entre théologiens romains ... Si le premier enseignement que j'ai tiré à Chevetogne est que la question de l'infaillibilité mène directement à un secteur de la théologie, où un dialogue à l'intérieur du catholicisme romain lui-même est indispensable avant qu'on puisse attendre beaucoup de profit d'une rencontre oecuménique ...“ (258–260). Gewiss, sehr wahrscheinlich beziehen sich diese hier angeführten kritischen Sätze nicht so sehr auf die gehaltenen Vorträge als auf die mündliche Aussprache. Dennoch wecken die kritischen Worte de Satgés eine berechnete Neugier. Sie lassen erkennen, wie verantwortungsbewußt und sorgfältig derartige Tagungen vorbereitet sein wollen, wenn das große Anliegen der Einheit der Christen nicht Schaden leiden und ein Eindruck entstehen soll, wie ihn doch wohl de Satgé gewonnen hat. Oder ist lediglich das, was auf katholischer Seite nur als verschiedene Akzentuierung begriffen wurde, auf der anderen Seite als Uneinigkeit in wichtigen Punkten verstanden worden? Bei dieser Gelegenheit darf man fragen, ob es sich nicht allgemein empfiehlt, auch die Aussprache derartiger Tagungen

protokollarisch festzuhalten und zu veröffentlichen, einmal um der kirchlichen Führung einen genauen sachlichen Einblick in die Geschehnisse zu ermöglichen, zum anderen aber auch, um Theologen und Seelsorgern zu zeigen, wie die eigene Lehre schief verstanden, schlecht dargestellt oder mißverstanden werden kann. Doch wenden wir uns nun den einzelnen interessanten Beiträgen zu!

1. J.-J. von Allmen weist in seinem Beitrag „L'Esprit de vérité vous conduira dans toute la vérité“ (S. 13–26) darauf hin, daß nach dem NT der Hl. Geist und die Kirche untrennbar zusammengehören. Damit ist ohne Zweifel der zentrale Ausgangspunkt gewonnen. Wegen des Geistes ist die Kirche die „ecclesia semper mansura“ und in diesem Sinne unfehlbar. Der Geist wirkt durch die Kirche in die Welt, und die Kirche stützt sich auf den Geist, der ihr Leben ist. Bei der Wiederkunft findet Christus diese seine Kirche vor, und keine andere. Fehlbare Kirche würde letzten Endes bedeuten, daß der Geist die Welt nicht mehr der Sünde, der Gerechtigkeit und des Gerichtes überführe und Gottes Liebe Schiffbruch erlitten habe, wir nicht erlöst wären und die Menschwerdung keine Bedeutung besäße. Die Kirche gründet in denen, die den Geist empfangen haben, und zwar nicht nur in der Weihe, sondern auch schon in der Taufe. Wenn auch das *ministerium* der Kirche die besondere Verheißung des Beistandes des Geistes besitzt, so kommt ihm doch nicht das Monopol des Geistes zu. Die *indefectibilitas* hängt also nicht völlig von den *ministri* Christi ab, sondern gründet auf der Einwohnung des Gottesgeistes in der ganzen Kirche. Andererseits sind die Einzelkirchen als die Konkretisierungen der Kirche in Raum und Zeit fehlbar. Sie sind nicht das Ganze. So eignet der dauernde Beistand, ebenso wie die *indefectibilitas*, der universellen Kirche.

Diese Ausführungen von Allmens sind gewiß treffend und auch ohne Zweifel ein geeignetes Präludium eines Gesprächs zwischen den christlichen Bekenntnissen, aber sie bedeuten noch keinen Vorstoß in das kontroverse Problem. Woran ist die doktrinaire Unfehlbarkeit der Universalkirche zu erkennen? Welche Sonderstellung besitzen das *magisterium* und die *ministri ecclesiae*? Gibt es einen Zugang zu der *indefectibilitas-infallibilitas* auf dem Wege über die Einheit, Heiligkeit und Apostolizität der Kirche? Welche Aussagen gibt hier das NT an die Hand? Alle diese Fragen bleiben offen und sie sollten in diesem ersten Beitrag wohl auch offen bleiben.

2. Br. Reyners: „Premières réactions de l'Eglise devant les falsifications du dépôt apostolique: Saint Irénée“ (S. 27–52) wendet den Blick auf die so wichtige Frühzeit der Kirche. Welchem Irrtum sah sich die Kirche gegenüber, wie reagierte sie auf ihn, welches war ihre „Regel der Wahrheit“? Was sagt Irénäus zu diesen Fragen? Die Gnosis verstieß gegen die Wurzel des Christentums, gegen den Glauben an den Schöpfergott und an die Menschwerdung und Erlösung. Methodisch bediente sich die Gnosis einer irrigen Dialektik und vor allem einer auswählenden, verkürzenden und fälschenden Schriftexegese, kam zu einer unmöglichen Allegorese und scheute auch keine Ergänzungen, wenn der biblische Text nicht ausreichte. Der Gnosis stellt die kirchliche Lehre den Glauben an den allmächtigen Schöpfergott, an seine Schöpfung und an die Einheit Christi und an jene des Menschen gegenüber. Die Glaubenswahrheit ist durch das apostolische Depositum, das Wort Gottes, verbürgt, das in der Schrift vorliegt. Aber die Schrift bedarf des Schlüssels. Regel der Wahrheit, und zwar innere Regel, ist die Wahrheit selber, die aus der apostolischen Predigt und der universellen und dauernden Lehre der Kirche erkannt wird. Die Glaubensregel findet sich also in der Kirche allein, im Kontakt und unter der Leitung ihrer Presbyter und Bischöfe. Innere und äußere Garantien greifen ineinander: die innere Garantie ist der schriftbezeugte Inhalt selbst und so das Zeugnis des Wortes Gottes oder des Hl. Geistes; die äußere Garantie findet sich in der apostolischen Herkunft der Lehre, die von den Aposteln mit dem Amt ihren erprobten Nachfolgern überliefert wurde. Unter den Aposteln ragen Petrus und Paulus und damit die Kirche von Rom hervor. Die Häresien hingegen stammen aus nachapostolischer Zeit. Kontinuität, Universalität und Unanimität eignen der wahren Lehre. Irénäus kennt die Worte „Unfehlbarkeit“ und „Irrtumslosigkeit“ nicht. Aber der Sache nach kennt er die Irrtumslosigkeit, die die Wirkung der geheimnisvollen Gegenwart des Geistes ist, der in der Kirche und in ihr allein wohnt.



Das aber führt zu der Rolle, die den Charismatikern zukommt. Im Gegensatz zu denen, die sich vom Leben der Kirche durch falsche Lehren und schlechten Wandel trennen und so als Häretiker und Schismatiker nicht innerhalb der ursprünglichen Überlieferungen stehen, zeigen die Charismatiker das wahre Wort verbunden mit untadeligem Lebenswandel in der Nachfolge der Apostel. Ihnen zur Seite stehen die Gläubigen als die Spirituellen, d. h. als jene, die sich und insofern sie sich in ihrem Glauben und in ihrem Lebenswandel vom Geiste leiten lassen. Hier besitzen die Fortgeschrittenen eine vertiefte Kenntnis der Hl. Schrift, die sie unter der Leitung der Priester aufnehmen. Irenäus hat seine Gegner nicht mit einer Argumentation wie dieser widerlegt: „L'Église est infallible en matière de foi; l'autorité doctrinale appartient aux évêques; les évêques (ou le corps épiscopal) sont donc infallibles; or votre 'hypothesis' est contraire à la doctrine des évêques infallibles; donc vous êtes dans l'erreur.“ Aber Irenäus kennt das Faktum der Irrtumslosigkeit, das von der freien und willentlichen Unterordnung unter den Geist abhängt, und er kennt diese Unterordnung als geschichtliche Tatsache. Die Tatsache der Irrtumslosigkeit ist die Tatsache der Treue der Kirche des 2. Jahrhunderts ihrem apostolischen Ursprung gegenüber. Implizite mag man auch die Unfehlbarkeit der Kirche bei Irenäus in seiner festen Versicherung sehen, daß Gottes Handeln durch das Wort und den Geist sein Ziel erreicht, und das bedeutet, daß der Geist immer in den Menschen sein wird und in der Kirche, weil Geist und Kirche untrennbar sind und der Geist im Glauben gegenwärtig bleibt. Dieser Glaube aber dauert bis an das Ende der Tage.

Man wird Reyn ders für seine aufschlußreiche Studie dankbar sein. Sie zeigt, wie sehr die geschichtliche Situation das Denken des Irenäus bestimmt hat. Gegenüber einer fabulierenden und schriftwidrigen Gnosis war die Berufung auf die geschichtlichen Tatsachen eine geradezu notwendige Argumentationsweise. Die Frage, ob und wie weit die Studie Reyn ders zur Lösung der eigentlich kontroversen Fragen beiträgt, ist schwer zu beantworten, da die von Reyn ders hervorgehobenen Wirklichkeiten wie *successio*, Charismatiker, Amt, ja selbst Kirche, nicht in derselben Weise von Protestanten und Katholiken verstanden werden, und zwar weder im Hinblick auf das NT noch auch auf Irenäus.

3. B. D. Dupuy legt den umfangreichen Artikel: „Le magistère de l'Église service de la parole“ (S. 53–97) vor. Gott allein ist unfehlbar. Wie kann also das Wort „unfehlbar“ auf die Kirche angewandt werden? Unfehlbarkeit gibt sich als Attribut des Wortes. Man kann deshalb von Unfehlbarkeit nur im Hinblick auf die Offenbarung Gottes sprechen. Unfehlbarkeit der Kirche weist also zurück auf den christlichen Begriff der Wahrheit. Die im Titel des Aufsatzes gestellte Frage kann dogmenhistorisch angegangen werden. Die Wirklichkeit des Bestandes des Hl. Geistes und als Folge davon die Unfehlbarkeit der Kirche präsentieren sich in allen Stadien der Lehrvorlage. Man könnte so die Taufbekenntnisse, die ersten dogmatischen Formulierungen, die Konzilsentscheidungen und das außerordentliche, *ex cathedra* definierende Lehramt betrachten. Man kann den Gegenstand aber auch ideengeschichtlich angehen, indem man die Genesis der Idee, ihren Sinn und Gebrauch untersucht. Beide Seiten der Untersuchung ergänzen einander. Sie gehören zusammen. Dupuy möchte jedoch die gestellte Frage unter Beiseitelassung der theologischen Formulierungen der Unfehlbarkeit so behandeln, daß er schlicht darlegen will, wie die Apostel, die Väter, die Konzilien und das Lehramt sich in einer einheitlichen Überzeugung geben.

a) Die Verkündigung ist in der Gründungszeit der Kirche ganz gottberufener Dienst am Wort. Das Volk Gottes ist nicht nur durch dieses Wort gesammelt, sondern im ersten der Dienste, im Dienst des Wortes konstituiert. Dieses Wort wird mit völliger Sicherheit gekündet. Hier stehen wir vor einem ersten Ausdruck der Unfehlbarkeit. Dem Diener des Wortes geht es um nichts anderes als um Gottes Wort als Manifestation der Wahrheit. Das magisterium ist innerlich der Dienst an diesem Wort der Wahrheit. Dieser Dienst gründet auf Berufung und ist eine Realität der Gnade, indem der durch das Wort Bekehrte Diener des Wortes wird, um andere zu bekehren. Charisma ist dieser Dienst, insofern man darunter keinen Gegensatz zu einer Institution schlechthin, sondern lediglich zu einer rein menschlichen Institution versteht.

b) Nach der Gründungszeit bis zur konstantinischen Ära zeigt sich die Kirche nach innen wesentlich durch die Taufe und nach außen zur Welt hin durch das Martyrium bestimmt. Von dem, der zu ihr gehören will, verlangt die Kirche den von den

Aposteln empfangenen Glauben und das Bekenntnis dieses Glaubens bis zur Preisgabe des Lebens. Taufbekenntnisse und Bildung des Kanons zeichnen diese Epoche. Man hütet das Depositum Fidei und gibt es weiter. Übergabe der Wahrheit bedeutet, daß die Wahrheit selber sich in der Kirche überliefert und Christi Wort immer gegenwärtig bleibt. Das Martyrium, das die vollkommene Form des Zeugnisses ist, wird als höchster Akt der Treue zur Wahrheit verstanden. Die Lehre des Evangeliums ist in der Kirche durch das Hören des Schriftwortes gesichert, und die Überlieferung des Glaubensgutes geschieht in der Interpretation der Schrift, wie sie in der christlichen Gemeinde gegeben wird. Die kirchliche Katechese drückt diese Treue im Glaubensbekenntnis aus. Die Unvergänglichkeit der Tradition gründet in der Unwandelbarkeit des Glaubens. Die Kirche, wo der Lehrstuhl des Bischofs steht, ist der Ort, an dem man die Schrift liest und kommentiert, an dem die kirchliche Lehre sich konstituiert und der Katechumene sicher ist, den Glauben der Apostel zu finden. Der Hl. Geist bedient sich der Bischöfe und Priester. Ihnen spricht man Unabsetzbarkeit und Untadelhaftigkeit des Wortes zu. Das Wort kommt von den Aposteln und ist durch die Beistimmung der ganzen Kirche bestätigt. Diese Zeit hat das Bewußtsein, daß das Wort Gottes unfehlbar überliefert ist. Regel des Glaubens ist der Glaube selber, wie ihn die Kirche von den Aposteln übernommen hat und wie er im Taufbekenntnis ausgesprochen wird. Das Symbolum ist die sichtbare Seite des Mysteriums Gottes. Es ist die Identitätskarte, durch die sich die eine Tradition desselben Mysteriums ausweist. Es ist das Beweisstück des Gläubigen für den rechten Glauben. Am Austausch des Symbolums erkennen sich die Glieder der Kirche.

c) In der Zeit der ersten großen Konzilien tauchen die dogmatischen Formulierungen auf, auch solche, die über den Sprachgebrauch der Schrift hinausgehen. Die Bischofsversammlungen üben das Lehramt aus. Man rezitiert das Bekenntnis, das auf dem vorhergegangenen Konzil aufgestellt wurde, und weiß sich mit diesem Glauben in Einklang. Die Unfehlbarkeit ist nichts anderes als die Übertragung der doktrinen Unveränderlichkeit auf die Ebene des Lehramtes. Die Unfehlbarkeit zeigt sich in dem Glauben, daß der Hl. Geist den Konzilien beisteht.

d) Im Westen beginnen vom 9.—13. Jahrhundert die theologischen Reflexionen über das Lehramt und seine Sendung. Während der ersten acht Jahrhunderte war die Idee der Unveränderlichkeit, Unfehlbarkeit und Untadelhaftigkeit in recto an das Objekt des Glaubens, also an die Wahrheit selber gebunden. Nur in obliquo war das Organ gemeint, das die Wahrheit ausspricht und sanktioniert. Jetzt beginnt in der lateinischen Kirche jene Betrachtungsweise, die das Lehramt als Subjekt betrachtet. Diese Betrachtungsweise rückt auch das Papsttum in den Mittelpunkt, ohne daß sich die mittelalterliche Betrachtungsweise in dieser Sicht erschöpft.

Zwei Schlußfolgerungen hebt Dupuy hervor: 1. Die objektive Unveränderlichkeit des Wortes Gottes und seiner Überlieferung ist der erste Grund der Unfehlbarkeit der Kirche. 2. Die Irreformabilität der feierlichen Definitionen und ihrer Promulgationen folgt immer aus der Treue der die Wahrheit übermittelnden Kirche. Diese beiden Wirklichkeiten sind korrelativ. Sie sind wie zwei Seiten des einen Mysteriums, sind die verhüllte und die offenbare Seite. In der Sicht der vorgelegten Betrachtung kann man ferner nur von einem Subjekt der Unfehlbarkeit sprechen, von der Kirche. Immer besteht ein Band zwischen der Aufnahme und der Weitergabe, zwischen Dienst und Autorität. Die Kirche, die die Lehrerin der Wahrheit ist, ist keine andere als die, die das Wort Gottes behütet; die Kirche, die verkündet, ist keine andere als die, die bezeugt. Die Unfehlbarkeit der Kirche äußert sich immer in ihrer verschiedenen und doch dauernden Tätigkeit im Hinblick auf den Dienst am Worte.

Man versteht es durchaus, daß die Herausgeber diesen anregenden und wertvollen Beitrag aufgenommen haben. Gewiß mögen aus moderner und anderer Fragestellung manche Fragen offen sein. Wohl will uns scheinen, daß Dupuy da und dort, wie es auch im Rahmen eines solchen Artikels kaum anders sein kann, etwas vereinfacht und schematisiert. Aber nur so traten seine Gedanken profiliert zu Tage. Man wird auch fragen, ob nicht in dem Gedanken von dem Bischof von Rom als einer letzten Appellationsinstanz ein Moment enthalten ist, daß auf doktrinäer Ebene



die dem Mittelalter zugeordnete Idee vorwegnimmt. Auch müßte das Gewicht Roms in Glaubensfragen wohl deutlicher hervorgehoben werden. Welche Bedeutung kam dem faktischen Konsens Roms zu? Wie sah man die Dinge, wenn Rom eine Lehre nicht annahm? Darin eingeschlossen liegt auch die Frage nach dem Kriterium der Rechtmäßigkeit und Universalität der Konzilien. Doch diese und andere Fragen können kaum die Freude an der aufschlußreichen Studie des Verfassers verringern.

4. Die interessante und ausführliche Studie P. de Vooghts: „Esquisse d'une enquête sur le mot 'infaillibilité' durant la période scolastique“ (S. 99–146) weist nach, daß das Wort „Unfehlbarkeit“ später als jene ihm naheliegenden „inerrabilis, inerrantia“ im 14. Jahrhundert bei Guy Terrena zum ersten Male auftaucht. Von dem „fidei non potest subesse falsum“ wendet sich der Blick zum Papst, der als „Chef supreme de l'Église“ definiendo der höchste infallible Hüter des Glaubens ist. Auf Guy Terrena folgt H. de Schildesche. Ihnen folgen andere, und de Vooght führt uns hin zu dem wenig bekannten Theologen J. de Holešov, dann zu Thomas Netter und Turrecrémata. P. de Vooght hält es nicht für ausgeschlossen, daß weitere Forschungen noch Ergänzungen bringen können. Ebenso wertvoll wie der Nachweis des Wortgebrauches sind jedoch auch die markierten vollinhaltlichen Äquivalente, die sich bei andern Theologen finden.

Gerade diese, vom Thema des Aufsatzes her mitgeteilten „Fehlanzeigen“ erweisen sich als ein über die Wortgeschichte hinaus fruchtbarer Beitrag zur Ideengeschichte, so daß wir hier die besondere Bedeutung des Aufsatzes sehen. Bei den Konziliaristen kommt naturgemäß die Unfehlbarkeit verkürzt zur Darstellung, wenn auch bei ihnen die Grundüberzeugung von der Kirche, die nicht irren kann, erhalten bleibt.

5. G. Thils hat es in seinem Beitrag: „L'Infaillibilité de l'Église dans la constitution 'Pastor aeternus' du 1er Concile du Vatican“ (S. 147–182) unternommen, an Hand der Dokumente, die zu „Pastor aeternus“ geführt haben, gegenüber der „infaillibilitas in docendo“, die mitsamt der Unfehlbarkeit des Papstes im Blickpunkt des Interesses stand, auf die vorhandene Überzeugung von der „infaillibilitas in credendo“ hinzuweisen. Bedauerlicherweise standen Thils die unveröffentlichten Vota der Konzilstheologen nicht zur Verfügung. Hier ist man, wie auch hinsichtlich einiger anderer Punkte auf U. Betti, *La Costituzione Dogmatica „Pastor Aeternus“ Del Concilio Vaticano I*, Roma 1961, 44 ss. angewiesen. Sicherlich hätte es den Rahmen eines Vortrags überschritten, der Auffassung der Konzilstheologen nachzuspüren, wie sie in den von ihnen publizierten Werken vorliegen. Die von gediegener Sachkenntnis zeugende Ausbeute ist jedoch an Hand der bei Mansi gedruckt vorliegenden Quellen beachtlich und beweist einmal mehr, wie oberflächlich so manche Urteile sind, die man heute immer wieder von Theologen hören kann, die offenbar die letzten Jahrhunderte aus eigener Forschung zu wenig kennen. Thils weist nach, daß die Väter, ebenso wie die *Constitutio secunda*, die „infaillibilitas in credendo“, nicht nur jene „in docendo“ kennen.

Hinsichtlich der Frage nach dem doppelten Subjekt der Unfehlbarkeit ging es um die Frage nach dem *corpus episcoporum* (mit dem Papst) und um den Papst in seinen Kathedralentscheidungen. Die Väter bekennen sich nicht nur zur Unfehlbarkeit des Papstes, sondern auch klar zu jener des *corpus episcoporum*, obwohl die Unfehlbarkeit eine bleibt. Mit Recht kann Thils auch im Hinblick auf die „infaillibilitas in credendo“ schließen, daß sich die Überzeugung der Väter des Vaticanum I nicht in der Frage nach der Unfehlbarkeit des Papstes erschöpft. Es gibt die „infaillibilitas in credendo“. Die Gemeinschaft der Gläubigen kann sich auf Christus stützen, seinen Bund, seinen Willen, seine Verheißungen. So weit geht diese infallibilitas, daß der Hl. Geist nicht zuläßt, daß ein Irrtum einmütig als Offenbarung geglaubt wird und das, was einmütig als der Offenbarung gemäß geglaubt wird, nicht der Wahrheit entspricht. Wenn diese Unfehlbarkeit „passiv“ ge-

nannt wird, so liegt dieser nicht glücklichen Bezeichnung doch die richtige Beobachtung zu Grunde, daß sie im Hinblick auf den göttlichen Beistand empfangen ist, wie unter diesem Aspekt ja auch die „infaillibilitas in docendo“ passiv genannt werden muß. Die Bezeichnung meint aber vor allen auch die Stellung zum Lehramt als gläubige Antwort auf die lehrämtliche Verkündigung der Kirche, will jedoch mit dieser „docilité“ und „fidelité“ nicht schlechthinige Passivität sagen. Wir möchten hinzufügen, daß die Bezeichnungen „in credendo“ und „passiv“ wohl auch die kausative Bedeutung des Lehramtes für den Glauben und die Kirche hervorheben sollen. Das „ministerium in ecclesia“ wird, angewandt auf die Lehre, als „causa ministerialis ecclesiae“ begriffen.

6. N. Afanassieff vom Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris behandelt: „L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'une théologie orthodoxe“ (S. 183–201). Wie der Titel des Artikels sagt, geht es nicht um die Lehre der Orthodoxie zur Frage der Unfehlbarkeit der Kirche, weil es im Hinblick auf diese Doktrin keine definitive und universelle Antwort gibt, sondern lediglich um die Sicht eines orthodoxen Theologen, des Verfassers. Unfehlbarkeit ist Folge der Wahrheit. Die Kirche besitzt den verheißenen Geist der Wahrheit. Der Schutz der Wahrheit ist der Kirche anvertraut. Daraus folgt, daß die Kirche die Lehre beurteilen können muß. Die Kirche urteilt aber auf Grund ihrer eigenen Lehre. Indem die Väter ihren überkommenen Glauben bekennen, verurteilen sie die Häresie. Wenn A. sagt, die katholische Theologie spreche nur von einer aktiven Unfehlbarkeit, also jener des Lehramtes, und nicht von der passiven der christlichen Gemeinschaft, so hat schon allein Thils gezeigt, daß die Dinge nicht so einfach liegen. Die Orthodoxie kennt die Unfehlbarkeit der Konzilien. Aber kommt sie dem Konzil als solchem zu? Die Beschlüsse eines ökumenischen Konzils, so sagt man in der Orthodoxie fast allgemein, sind dann unfehlbar, wenn sie von der Kirche als wahr angenommen sind. Die Unfehlbarkeit kommt also nicht dem Konzil und nicht dem Papste, sondern der Wahrheit zu, die die Kirche besitzt. Die Kirche ist unfehlbar. Für Boulgakov gibt es keine Unfehlbarkeit des Konzils, denn dann stünde ein äußeres Organ über der Kirche. Die Unfehlbarkeit kommt von innen der Kirche selber zu. Die innerste Natur der Kirche offenbart sich im weithin bei den Orthodoxen angenommenen „Sobornost“. Die Wahrheit ist aber nicht an eine Einzel-, sondern an die Universal-kirche gebunden. Die Einzelkirche besitzt insofern die Wahrheit, als sie innerhalb der Universal-kirche ist. Die Unfehlbarkeit kann sich also nur zeigen, wenn sich die Universal-kirche irgendwie in der Empirie manifestiert. In konkreter Weise existieren nur Einzelkirchen, Teile der Universal-kirche, und nicht die Universal-kirche selbst.

Hier wird man A. gegenüber ein erstes entscheidendes Fragezeichen anbringen müssen. Wird der Gläubige durch die Taufe einer Einzelkirche oder nicht vielmehr der Universal-kirche mit hierarchischer Episkopalstruktur sakramental eingegliedert? Verbindet die Eucharistie nur mit den Teilnehmern der Eucharistiefeier und mit den Gliedern einer Einzelkirche oder mit allen Gliedern der Kirche, ja mit dieser selbst?

Nach Cyprian, so Afanassieff, manifestiert sich die Universal-kirche in der *concoria numerositas* des Episkopats. Das *corpus ecclesiarum* repräsentiert sich im *corpus episcoporum*. Entscheidungen des Konzils können deshalb als unfehlbar bezeichnet werden, weil sie die Kirche mittels des Episkopates repräsentieren. In den Konzilien offenbart sich die Kirche empirisch. Allerdings melden sich von der Geschichte her ernste Bedenken an. Es gibt allgemeine (nicht anerkannte) Konzilien, die nicht unfehlbar waren. Man denke an die beiden Konzilien zu Ephesus. Jenes unter Cyrill hat ökumenische Geltung erhalten, jenes unter Johannes von Antiochien nicht. Ja auch die anerkannten ökumenischen Konzilien beweisen die Theorie nicht. Historisch betrachtet besitzt nach A. das ökumenische Konzil nicht durch sich selbst die Unfehlbarkeit. Als ökumenisches war nur ein solches Konzil anerkannt, das eine von der Kirche angenommene Wahrheit definiert hatte. Was ist es also um die Annahme der Entscheidungen der ökumenischen Konzilien durch die Kirche? Das Konzil war Organ höchster Autorität der Universal-kirche. Die Annahme kann kein Akt der Einzelkirche sein. Es muß sich um einen Akt handeln, der Akt der Universal-kirche ist. Wohl etwas zu indifferenziert sagt A., daß das ökumenische Konzil selber dieses Organ nicht sein könne. War dieses Organ der Bischof von Rom oder der Kaiser von Byzanz? A. meint, es könne der Papst sein, durch den sich als Organ die Annahme der Entscheidungen eines



ökumenischen Konzils manifestiert. Wenn man dem Papst diese Funktion zuschreibt, bleibt man im Rahmen der universellen Ekklesiologie, während nach A. das Vatikanum I durch das „ex sese“, das A. mißverstehet, aus den Grenzen der universellen Ekklesiologie ausbricht.

An dieser Stelle wird man erneut einhalten müssen und als katholischer Theologe fragen, ob mit dem Begriff vom Papst als dem (christusgesetzten) Organ der Universalkirche für die Rezeption der Lehre in anderer Sprechweise, allerdings über eine bloße Manifestation hinaus verstanden, eine Formel vorgelegt wird, die sachlich und im wesentlichen mit dem übereinstimmt, was die Theologie mit der Unfehlbarkeit des Papstes und der Konfirmation der Konzilien durch den Papst aussagen will. Gewiß der Akzent ist in der katholischen Theologie aktiver gesetzt, aber auch die Rezeption, wie A. sie versteht, ist nicht rein passiv gedacht. Ferner handelt es sich in katholischer Sicht nicht um eine bloße Manifestation. Vielleicht stehen wir trotzdem hier vor einer entscheidenden Formel, die ähnlich wie das „a Patre per Filium“ und das „a Patre Filioque“ eben gut katholisch ist. Es scheint uns aller Mühe wert zu sein, A. und die orthodoxe Theologie zu bitten, den von A. geäußerten Gedanken zu prüfen, auf seine Konsequenzen und Voraussetzungen durchzudenken und von hier her eine Brücke zur Einheit zu suchen, wie es umgekehrt die Aufgabe der katholischen Theologie sein wird, den Gedanken Afanassieffs daraufhin auszuleuchten, ob er sich als eine echte Bereicherung der bisherigen Auffassung erweisen kann, so daß Konfirmation und Rezeption der Konzilien als Prärogativen des Papstes zusammengehören.

Anschließend legt A. erneut sein ekklesiologisches System, das er das eucharistische nennt, vor. Die Kirche Christi ist in jeder Einzelkirche präsent. Die Einzelkirche manifestiert die Kirche Gottes in Christus. Jede Einzelkirche besitzt die Fülle der ekklesialen Natur. Auf der einen Seite ist die Einzelkirche mit der Kirche Gottes identisch, weil in der eucharistischen Gemeinschaft Christus in der Fülle seines Leibes wohnt. Auf der andern Seite ist sie nicht identisch, weil sie nur die Manifestation der Kirche Gottes ist. Die Kirche Gottes manifestiert sich nicht in einer einzigen Manifestation, sondern in einer Vielheit von Manifestationen, eben in allen Einzelkirchen. Diese Vielheit zerstört nicht die Fülle und die Einheit der Kirche Gottes, denn in jeder Einzelkirche ist dieselbe Kirche Gottes. Eine Vielheit von Manifestationen liegt vor, keine Vielheit von Kirchen. Als Kirche Gottes ist die Einzelkirche autonom und unabhängig. Über ihr steht keine Gewalt, denn das wäre eine Gewalt über die eucharistische Gemeinschaft und so über Christus selber. Aber auf der andern Seite gilt das von der Manifestation Gesagte. Auf Grund der Einheit der Kirche Gottes geschieht alles, was in einer Einzelkirche geschieht, auch in allen Einzelkirchen, denn alles geschieht in der Kirche Gottes. Andererseits gilt: In der Kirche Gottes geschieht nur das, was in allen Einzelkirchen geschieht. Jede Einzelkirche akzeptiert und eignet sich an, was in den andern Einzelkirchen geschieht, denn die Kirche Gottes manifestiert sich nicht in einer Einzelkirche allein, sondern in der ganzen Vielzahl der Einzelkirchen. Durch die Akzeption bezeugt die Einzelkirche oder die Vielheit der Kirchen, daß das, was in einer bestimmten Einzelkirche geschieht, sich in der Kirche Gottes vollzieht. Es liegt nicht das Zeugnis einer Einzelkirche als solcher, sondern der Kirche Gottes vor. Auf Grund der Rezeption präsentieren sich die Einzelkirchen in der Empirie nicht mehr als isoliert voneinander, sondern als Verband oder als *concor* numerositas der Kirchen. Auf diesem Hintergrund untersucht A. die Frage nach der Unfehlbarkeit. Eine „fehlende“ Kirche ist ein ekklesiologisches Übel. Leugnung der Unfehlbarkeit der Kirche wäre die Behauptung der Fehlbarkeit Christi. Aber durch welches Organ manifestiert sich die Unfehlbarkeit der Universalkirche? A. glaubt, daß es in seinem dargelegten System keine Schwierigkeit gibt. Die Unfehlbarkeit kommt der Kirche Gottes in Christus zu und drückt sich in der Kirche und durch sie aus. In der empirischen Wirklichkeit ist die Kirche Gottes in jeder Einzelkirche vorhanden, und diese bedarf keines Organs, um ihre Unfehlbarkeit zu manifestieren, denn sie handelt durch sich selbst unmittelbar. Alle Akte der Einzelkirchen sind solche der Kirche selber, wenn sie eine Manifestation der

Kirche sind. Die Unfehlbarkeit kommt jeder Einzelkirche zu, allerdings nicht für sich isoliert, sondern in der Eintracht mit den andern. Sie gehört also nicht zur Einzelkirche als solcher, sondern zur Kirche Gottes, die sich in der Einzelkirche manifestiert. Die Unfehlbarkeit kommt der Einheit in der Eintracht der Einzelkirchen zu. In dieser Weise kennt die Orthodoxie Unfehlbarkeit der Kirche, aber die Orthodoxie hat die Idee der Rezeption nicht zu meistern vermocht, insofern sie Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche ist.

Hinsichtlich der Rezeption besitzt die Kirche Roms besondere Bedeutung. Die grundsätzliche Gleichheit der Kirchen untereinander schließt nicht eine Hierarchie der Kirchen aus. Der Wille Gottes erklärt die Verschiedenheit der Autorität der Einzelkirchen. Es handelt sich nicht um ein Recht, sondern um eine Gabe Gottes, die Gabe, in höchster Autorität und im Namen der Kirche das zu bezeugen, was in der Kirche geschieht. Das Zeugnis der Kirche Roms setzt in gewisser Hinsicht das aller andern Kirchen voraus. Die Kirche Roms ist unfehlbar, wenn ihr Zeugnis das der Kirche Gottes ist; es ist fehlbar, wenn es nicht die Kirche Gottes manifestiert.

Wie uns scheint, sind diese, zuweilen an griechische Spekulation erinnernden Ausführungen weder in allem konsequent zu Ende gedacht noch scheinen sie frei von Widerspruch zu sein. Vor allem werden sie der empirischen Existenz der Universalkirche als solcher nicht gerecht. Ferner wird dem Petrusamt nur eine bedingte, und zwar eine in nichtkatholischem Sinn verstandene bedingte Unfehlbarkeit zuerkannt, wie weiter unten noch klarer wird. Den Katholiken wird es zudem befremden, daß die Orthodoxie dem Recht gegenüber eine gewisse Geringschätzung zum Ausdruck bringt. Vielleicht wäre es angebracht, diesem letzten Punkte gelegentlich eine besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden und zu zeigen, welche Mißverständnisse hier vorliegen.

Die letzte Frage, die A. aufwirft, ist die, ob sich die Unfehlbarkeit einer Einzelkirche auch auf den Bischof dieser Kirche ausdehnen und von ihm aussagen lasse. Die eucharistische Gemeinschaft verlangt den Vorsteher, den Bischof, nicht jedoch als Organ einer Einzelkirche, die Macht und Recht besitzt. Die Akte der Vorsteher sind Akte der Einzelkirchen, und jene der Einzelkirchen manifestieren jene der Bischöfe. A. meint, daß von hierher die Formel des „ex sese“ nicht auf die Bischöfe, insofern sie Vorsteher der Kirchen sind, angewandt werden kann. Nichts in der Kirche kann „ex sese“ sein.

Erneut stehen wir vor dem Mißverständnis der Formel, und es wäre wünschenswert, wenn das Vatikanum II hier eine die Orthodoxen befriedigende Erklärung bringen wollte. Was der Bischof von Rom an Sonderstellung besitzt, hat er auf Grund der Sonderstellung seiner Kirche. — Auch dieser Verkürzung der Sicht können wir nicht zustimmen. Petrus war Petrus und der Fels der Gesamtkirche, auch als er keine Einzelkirche führte. Gerade von hierher erweist sich das System des Verfassers von der Universalkirche, von der Manifestation, der Empirie und Repräsentation als fragwürdig. Die Grundfrage ist also die: Existiert nicht auch in der Empirie in echter Weise und unmittelbar die Universalkirche, die sich also durch sich selbst manifestieren kann und dazu nicht der Einzelkirchen bedarf, obwohl sie als Episkopalkirche angelegt ist und immer auch in Einzelkirchen existiert. Man wird verstehen, daß wir die bedeutenden Gedanken Afanassieffs ausführlicher dargelegt haben. Sie verdienen es, und wir sind dem Autor ehrlich dankbar für seine Darlegung und seine Anregungen.

7. „L'Infaillibilité de l'Église selon la doctrine de L'Église anglicaine“ (S. 203–210) heißt der Beitrag des Anglikaners H. Balmforth. Nach anglikanischer Überzeugung kann die Kirche nicht in den Dingen irren, die zum Heile notwendig sind. Unter der Leitung Gottes hat hier die Kirche eine positive Funktion. Die Idee der Unfehlbarkeit ist nach B. rein negativ und limitativ und besagt, daß die Kirche nicht irrt und nicht irren kann. — Gewiß, so möchten wir einwenden, die Formulierung mag negativ sein, aber das, was ausgesagt wird, ist in einem eminenten Sinne positiv. Es ist die Wahrheit selber und die Behütung vor Irrtum,



insbesondere bei den Organen, die definitiv die Wahrheit zu künden haben.

B. will die von ihm negativ aufgefaßte Unfehlbarkeit in einen positiven Zusammenhang stellen. Im eigentlichen Sinne ist nicht die Unfehlbarkeit verheißen, sondern ein unfehlbarer Führer, der Hl. Geist. Sein Beistand schließt jedoch nicht aus, daß partieller (d. h. einseitige und unvollständige Darlegung) und zeitweiliger (d. h. korrigierbarer) Irrtum vorkommen kann. Daß dem so ist, weist die Kirchengeschichte aus. Die Wahrheit, die siegen wird, überwindet schließlich alle Unsicherheiten, ja Mängel und Irrtümer. Auch ist es klar, daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche auf das Offenbarungsgut beschränkt. Ferner ist die Unfehlbarkeit nicht ausdrücklich in der Schrift bezeugt. Sie stellt sich als eine Folge aus den Aufgaben der Kirche dar. Auf die Frage, durch welches Organ die Lehrtätigkeit ausgeübt wird, kann der Anglikaner nur eine komplexe Antwort geben, und zwar im Hinblick auf den Geist, der das Volk Gottes nicht in einer Weise führt und behütet. Erste Autorität ist die inspirierte Schrift, auch als höchste Appellationsinstanz. An zweiter Stelle steht das *corpus* der Lehre, wie es in den Taufbekenntnissen und in den Symbolen von Nizäa und Konstantinopel gegeben ist. Dann ist der *consensus fidelium* zu nennen. Hinzu kommt die theologische Erforschung des depositum fidei als Teil der Sendung der Kirche. Das Zusammenspiel all dieser Faktoren zeigt die Leitung der Kirche durch den Geist. Aber gibt es vielleicht nicht doch noch einen andern Faktor? Als persönliche Meinung möchte der Verf. an eine Wortführerschaft des Papstes denken, die allerdings nicht in der Primatialgewalt, sondern in einem Ehrenprimat und in der höheren Verantwortung Roms gründet, und, so fügen wir Unausgesprochenes hinzu, kein eigenes dezisives, unfehlbares, für sich genügendes Organ der Wahrheitsfindung ist.

8. J. Bosc von der protestantisch-theologischen Fakultät von Paris legt den Beitrag vor: „L'attitude des Églises réformées concernant l'Infaillibilité de l'Église“ (S. 211–222). Die reformierte Lehre, nur von ihr spricht B., lehnt eine lehramtliche Unfehlbarkeit der Kirche ab. Die Schrift ist alleinige Autorität, Regel und Richter der Wahrheit, und das bedeutet, daß Christus allein in seiner Kirche Autorität ist. Durch das Wort und den Geist übt Christus seine Autorität aus. Das Wort ist wesentlich jenes, das in der Schrift enthalten ist. In gewissem Sinne ist es dasselbe, zu sagen, daß die Schrift sich selbst bezeugt, und, daß wir durch das innere Zeugnis des Hl. Geistes die Schrift erkennen. Die Interpretation des Wortes liegt nach Calvin bei den Konzilien, die jedoch keine infallible Autorität besitzen. Sie sind der Schrift unterstellt. Konzilien und Glaubensbekenntnisse sind *norma normata*. Die Kirche ist also nicht durch sich selbst Garant der Wahrheit. Sie wird gehalten durch das Wort Gottes und Gottes Verheißung. Das aber führt nicht zur Leugnung der Autorität, wohl aber zu einer kontrollierbaren Autorität, die auch nur insofern als unfehlbar vorhanden ist, als sie im Worte und in der Wahrheit bleibt. Durch die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche tauchen weitere Probleme auf.

Man sieht, wie sehr die reformierte Auffassung Elemente enthält, die, wenn auch in einer überspitzten dialektischen Form vorgebracht, sich mit der katholischen Auffassung vereinbaren lassen, andererseits aber weit hinter dem zurückbleiben, ja verzerren und leugnen, was die katholische Lehre zum Thema zu sagen hat. Steht nicht immer wieder hinter der protestantischen Auffassung der, wie es scheint, unausrottbarer Vorwurf, nach katholischer Auffassung werde die Glaubensregel der Schrift verfälscht oder nicht ernst genommen? Geht man nicht in einem a priori davon aus, zwischen einem definitiv lehrenden Lehramt und der Schrift könne, ja müsse eine Divergenz bestehen? Macht man es sich nicht allzu leicht, wenn man voraussetzt, Christus habe in die Kirche kein autoritäres, definitiv entscheidendes Lehramt eingestiftet? Manchmal hat man sogar den Eindruck, als wolle man sogar die Möglichkeit eines solchen Lehramtes bestreiten.

9. Ch. Moeller steuert den letzten Beitrag: „Conclusion: Infaillibilité et Vérité“ (S. 223–255) bei, wenn wir von dem Tagungsbericht de Satgés absehen. Wir brauchen auf diesen lebendig geschriebenen und von großer Liebe zur Einheit getragenen Artikel nicht näher einzugehen, weil er neben einer Zusammenfassung der wichtigsten Gedanken,

die in den Vorträgen bzw. Artikeln vorgelegt wurden, auch zur Sprache bringt, was auf der Tagung selber geäußert wurde, aber für den Nichtteilnehmer nicht leicht in seiner Bedeutung zu verstehen, einzuordnen und zu beurteilen ist.

Wenn wir also mit Anerkennung und Dank die reichhaltige Schrift aus der Hand legen, so meinen wir doch de Satgés insofern beipflichten zu müssen, als eine systematisch-dogmatische Darlegung der katholischen Lehre nicht hätte fehlen sollen. Manchen Vorurteilen wäre von vorneherein der Boden entzogen worden. Auch hätte man die Unfehlbarkeit schärfer in ihrer Ursache oder in ihren Ursachen, in ihrem Objekt, in ihrem oder ihren Subjekten und in der ministeriellen Betrachtung des Lehramtes ausleuchten können. Gerade dieser letzte Aspekt kann zeigen, wie sehr das Lehramt nach katholischer Auffassung zugleich als *causa ministerialis ecclesiae* und als echter Dienst zum Heil des Ganzen und der Gläubigen begriffen wird.

Aachen.

H. Schauf.

Guillelmus de Militona: Quaestiones de Sacramentis. I: Tractatus I–III nunc primum edidit Caelestinus Piana OFM. II: Tract. IV–VI nunc primum edidit Gedeon Gál OFM. (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, tom. XXIII.) Quaracchi: Typographia Coll. S. Bonaventurae 1961. 33\*, 1156 p.

Nach den mehr oder weniger originalen drei Teilen der Summa Halensis (1924/48), der Glossa in IV libros Sent. Petri Lombardi (1951/7) und den Quaestiones disputatae Antequam esset frater“ (1960) des großen Franziskanerscholastikers Alexander geben die rührigen Patres Editores von Quaracchi nun (1961) die Sakramentenlehre des Alexander-Schülers Wilh. v. Militona heraus. Wir begegnen hiermit einem der ältesten und wichtigsten Werke der ursprünglichen Franziskanerschule, ist es doch auch in den (noch nicht kritisch edierten) 4. Teil der Summa Halensis übergegangen.

Über den Verfasser, den das franziskanische Martyrologium unter dem 15. 9. aufgenommen hat, haben wir nur geringe sichere Nachrichten, so als älteste die Geschichte, die Gerh. v. Fracheto OP (1260/2) in seinen *Vitae fratrum ordin. Praedic.* über den Tod des Guerricus v. St. Quentin († 1245) vorträgt, nach der Wilh. schon vor 1245 in Paris gewirkt haben muß. 1248 (Denifle-Chatelain I 209 s) war er wohl Magister (*Magister regens* bei den Minderbrüdern?) in Paris, wo er als Gutachter neben anderen, darunter Albertus Theutonicus, gegen den Talmud genannt wird. 1255 läßt Alexander IV. (Bulle *De fontibus paradisi*) durch den Provinzialminister der franziskanischen Francia dem Guillelmo de Milletona, *huic sollicitudini* (d. h. der Beschäftigung mit der Summa Halensis) *deputato*, Gehilfen zur Fertigstellung der seit dem Tode des Alexander 1245 unvollendet gebliebenen theologischen Summe geben (eine Abbildung des Exemplar Bullae bringt tom. I). Wilh. war also wohl schon mit dieser Summa Halensis vorher beschäftigt, ob auf päpstlichen oder Ordensauftrag hin, bleibt ungewiß. Kurz darauf sehen wir ihn (neben Bonaventura u. a.) bei der Anfertigung einer neuen Regel für ein Klarissenkloster. 1260 gibt Bonaventura als Generalmagister auf dem Generalkapitel zu Narbonne Anweisung für einen Totengottesdienst u. a. *pro fratre Wilhelmo de Militona*. Der genaue Todestag muß also zwischen dem vorangegangenen Generalkapitel (Rom Febr. 1257) und dem von Narbonne gelegen sein. Der von Narbonne gebrauchten Ortsbezeichnung geben die Herausgeber mit L. Wadding und V. Doucet den Vorzug gegenüber de Mildditone (ca. 1275/86 bei Denifle-Chatelain I 647) und de Mideltoun (Chronicon de Lanercost, 1346), woran sich noch vielfältige spätere Bezeichnungen (de Melton, Melitona, Milton) anschließen. Die genauere Bestimmung des Todesjahres wäre für unsere Kenntnis des Anteils des Wilh. an der Vollendung der Halens. Summe von Interesse.

Über die Werke Wilhelms herrscht, was die exegetischen angeht, bislang noch Unklarheit, während die systematisch-theologischen (so Quaestiones disputatae und das zuletzt nochmals 1939 durch A. van Dijk herausgegebene Opusculum super Missam) besser bekannt sind. Für unsere Quaestiones de Sacramentis können die Herausgeber an Handschriften 4 (Padua, Klosterneuburg, Paris, Rom), die den Text enthalten, und hilfsweise noch 2 (Brüssel, Assisi), die Auszüge enthalten, namhaft machen und gebrauchen. Letztere sind auch für den Nachweis der Authentizität



tizität wichtig, da die 4 offenbar ursprünglich ohne Verfasser-nachweis waren; zum Nachweis der Verfasserschaft ziehen die Editores noch herbei aus dem Werk selbst die Zitierung der Taufformel *Ego Wilhelmus baptizo*, einen Hinweis auf eine von Wilh. geschriebene Quaestio de resurrectione und aus dem Autograph des Bonaventura mit dessen Materialien zu Sup. IV. librum Sent. zweimalige Zitierung des frater Guillelmus. Die Abfassungszeit läßt sich aus einem Vergleich mit Albert. M. in IV. libr. Sent. (1249) und Odo Rigaldi (zw. 1242/3 und 1248) kaum erschließen, wohl aber aus der Posteriorität der Notizen Bonaventuras (c. 1250), zu deren Zeit die wilhelmischen Quaestiones de Sacramentis bereits vorgelegen haben müssen. Terminus a quo gibt der 3. Teil der Summa Halensis (1244/5), den Wilh. benutzt, so daß die Editoren als Abfassungszeit annehmen 1245 bis 1249. Alle Quellen aufzuspüren ist nicht die erste Sorge von Editoren (28\*). Doch die Herausgeber machen die nicht mit Namen, vielmehr unter *quidam*, *alii* zitierten Quellen in dem III. Apparat kenntlich, vor allem Wilh. v. Auterre († 1231), Rich. v. Fishacre OP († 1248) und zumal Alexander Hal. († 1245). H. Jorissen, Materie und Form der Sakramente im Verständnis Alberts d. Gr., ZkTh 80, 1958, 292, hatte schon auf die von den Editores noch reicher zu bestätigende Abhängigkeit (teilweise über Fishacre) von Hugo v. St. Cher aufmerksam gemacht. Die Textherstellung folgt den 4 nicht von einander abhängigen Codices unter nützlicher Hilfe der beiden *codices auxiliares* und des Textes der IV pars der Summa Halensis. Es gibt keine verschiedenen Textrezensionen und keine Reportationen, so daß dadurch die Textherstellung nicht allzu kompliziert wird. Der auf den gewöhnlichen Zitatens-apparat folgende III. Apparat erwähnt noch besonders das Verhältnis zu Alexander Halensis und zu Bonaventura, wie zu anderen zeitgenössischen Schriftstellern (auch Anonyma). Fleißig gearbeitete Indices über die Bibliotheken und Manuskripte, die Autoren und insbesondere die Lehrmaterialien runden die vorbildliche Ausgabe ab.

Im Vorübergehen fand ich einige Druckfehler: 7\* A. 1 die Zitat., 11\* *manifestus*, 15\* A. 2 Thomistische, 25\* A. 7 *sopranaturale*, 81 *pulcritudine*, 546 *figura* (richtig *figurae*), 703 Komma in vorletzter Glossa zuviel, 707 1 Cor. 1 (richtig: 11).

Inhaltlich wäre erwähnenswert, daß von den sieben Sakramenten *Unctio Extrema*, *Ordo* und *Matrimonium* nicht behandelt werden. Letztere kamen wohl den Dekretisten zu. Für Firmung und *Unctio Extrema* nimmt Wilh. Einsetzung durch die Kirche an (520). In dem an den Lombarden sich anschließenden, aber im einzelnen davon (im Unterschied zu eigentlichen Sentenzenkommentaren) differierenden Aufbau fällt im Allgemeinen Sakramententeil die ausführliche Behandlung der alttestamentlichen Sakramente auf (ca. 100 Seiten). In ihr liegt mehr als eine bloße begriffliche Abgrenzung der alt- und neutestamentlichen Sakramente beschlossen, vielmehr spricht sich ein bestimmtes Bild des Menschen in der Gnadenlehre und der Heilsgeschichte aus. Eine Darstellung des Menschenbildes Wilhelms würde sich m.E. lohnen. Es würde sich zeigen, daß die stärkere begriffliche und systematisierende Straffung des Stoffes etwa bei Thomas (Prolog der Sth!) mit einer gewissen Einbuße an Lebendigkeit und einer größeren Loslösung von der heilsgeschichtlichen Einmaligkeit erkaufte wurde, die aber mehr als eine spätere kühle, „bewältigende“ Begrifflichkeit das Geheimnis der nicht voll durchzuralisierenden Ratschlüsse Gottes hätte ahnen lassen. Das ganze Werk Wilhelms (ähnlich die Halensische Summe) durchzieht eine starke Bindung an den großen Viktoriner Hugo und, zumal auf dem Wege über die Glossen, an die Bibel.

Die Sakramente werden vor allem unter medizinellem, aber weniger unter kultischem Aspekt (als *signa protestantia fidei*) gesehen. Mit Hugo v. St. Viktor sagt Wilh. (47): *'Sacramenta sunt medicinae spirituales' et reparativa defectuum* . . . *Restauratio autem fit per sacramentum et inchoatio boni*. Ihre Aufgabe ist *humiliatio*, *eruditio* und *exercitatio* (54), Demütigung, Unterrichtung und Tugendübung. Der Franziskanerschule und ihrer Verhaftung in der Frühscholastik entsprechend geschieht die Wirksamkeit der Sakramente (73) direkt (*simpliciter*) *characterizando et ornando*, indirekt aber, was die

Gnadenmitteilung angeht, *disponendo* (*sic efficiunt gratiam reparantem animam*).

Bezüglich der Eucharistie vertritt Wilhelm eine *intentio ordinata* (609 f), weshalb eine Konsekrationsgewalt über alles Brot auf dem Markt nicht in Frage kommt. Eine solche geordnete *Intentio faciendi quod facit Ecclesia* kann nur von dem Zweck des Sakramentes her genommen werden. Der Film „Der Abtrünnige“ konnte allein von einer magischen Konsekrationsauffassung seine erregende Spannung erhalten. Beim Bußsakrament wird vor der Buße als Sakrament (dem Lombardischen Vorgang entsprechend) die Buße als *Virtus* ausführlich behandelt. Thomas Sth III Vorspruch q 84 ordnet die Buße als Tugend der als Sakrament nach bzw. baut ihre Elemente in den sakramentalen Organismus ein. Das brachte aber bei epigonenhafter Auswertung des Aquinaten die Gefahr der ritualistischen Veräußerlichung der Buße im Leben des Christen mit sich. Auch hier wird heute wohl Anknüpfung an die Zeit vor der reifen Hochscholastik hilfreich sein.

Ekklesiologisch habe ich mir notiert die augusti-nische Beschreibung des *Corpus Christi mysticum ex puris fidelibus, gratia spiritus Sancti depuratis a peccato mortali* (521), die dann in der Vor- und eigentlichen Reformationszeit zur Annahme der *Ecclesia invisibilis* führen mußte. Die Kirche hat in ihrem Lebensvollzug eine Priorität gegenüber den einzelnen Schriftaussagen. Das ergibt sich aus der (freilich historisch nicht ganz sachgemäßen) Anwendung, die Wilhelm von diesem Grundsatz hinsichtlich der eucharistischen Konsekrationsformel der (römischen) Messe macht. Die Meßformel ist für ihn die ursprüngliche, die die Kirche von Christus empfangen und bewahrt hat (599) gegenüber allem Späteren, auch dem Späteren der Schrift (*praeter alia posita in Evangelii quae post scripta erant et variata secundum diversitatem traditionum et translationum*). Überhaupt gilt ihm (601): *Multa sunt fidei quae neque Novo neque Veteri Testamento probari possunt. Sacramenta autem nostra magis fide accipiuntur quam probantur, scilicet vel a canone Scripturae vel etiam alio modo* (beachte zu Fides LThK VIII, 915 sl). Vor allem schätzt Wilh. v. Militona den Locus theologicus „*Ecclesia Romana*“ (310). Damals hatte die Tradition der *Ecclesia Romana* gegenüber dem einzelnen Inhaber eine gewisse Prävalenz. Heute spielt der Locus theologicus (vgl. Scheeben Dogm. I Nr. 334 ss) gegenüber der Aufwertung des einzelnen Bischofs in der öffentlichen theologischen Diskussion gar keine besondere Rolle. Wilhelm schreibt (310) zur Änderung der griechischen Taufformel, die man *a Sanctis congregatis in conciliis, in quibus ordinata creduntur esse inspirata a Domino*, überliefert glaubte: Was durch menschlichen Entscheid (*humano arbitrio*) eingesetzt worden sei, könne auch durch denselben wieder zurückgenommen werden. Die *Ecclesia Romana, quae est caput Ecclesiarum, immo ipsa Ecclesia*, habe jene griechische durch Einsetzung der anderen (westlichen) Taufformel zurückgerufen und (was so theologisch nicht sachgemäß ist) außer Kraft gesetzt.

Wir danken den Herausgebern PP Caelestin. Piana und Ged. Gál für diese schöne Textedition.

Freiburg/Br.

A. Kolping.

## Personennachrichten

Mit Wirkung vom 18. 1. 1965 wurde Dr. theol. Dr. phil. Ferdinand Pauly, bisher Dozent an der Theologischen Fakultät Trier, zum a.o. Professor für Kirchengeschichte des Bistums Trier ernannt.

Dr. Dr. Eugen Biser, bisher Oberstudienrat in Heidelberg, wurde zum Professor für Fundamentaltheologie in Passau ernannt.



## 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)

#### 1. Gesamtheologie

##### 1. Allgemeines

Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia franciscana historica P. Melchioris a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine Instituti historici OFM Cap agentis. Editionem curavit Isidorus a Villapadierna, OFM Cap. Vol. I-II. — R: Inst. historicum OFM Cap. 1964. XXXV, 487 p.; X, 557 p. = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIII-XXIV: Vol. I, p. XV-XXXV: Bibliographia Melchioris a Pobladora (collecta a Felice a Mareto, OFM Cap.).

Pinsk, Johannes: Die Kraft des Gotteswortes. Aufsätze zur Theologie und Seelsorge. Hrsg. v. Otto Karrer. — Düs: Patmos Verl. (1964). 532 S.; DM 36,—.

Dizionario dei Concili. Diretto da Pietro Palazzini e Giuseppe Morelli. (Vol. I: A-C). — (R:) Istituto Giovanni XXIII (1963). XLVI, 360 p.

Demetrakopoulos, George H.: Dictionary of orthodox theology: A summary of the beliefs, practices, and history of the Eastern Orthodox Church. — NY: Philosophical Library 1964. VII, 185 p.; \$ 5,—.

Jacobi, Roberto: Il „Pontificio Institutum Altioris Latinitatis.“ — Sales XXVI, 1964, 231-272.

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

Makarios (Macarius Aegyptus): Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Hrsg. u. erläutert v. Hermann Dörries, Erich Klostermann, Matthias Kroeger. — B: de Gruyter 1964. LXVI, 341 S. = Patristische Studien u. Texte IV; DM 72,—.

(Ambrosius) Sancti Ambrosii opera. Pars IX: De spiritu sancto libri tres. De incarnationis dominicae sacramento. Recensuit Otto Faller. — Vindobonae: Hoelder, Pichler, Tempsky 1964. XVIII, 69\*, 343 p. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum LXXIX.

(Gregorius Nyssenus) Gregorii Nysseni de pauperibus amandis. Orationes duo edidit A. van Heck. — Leid: Brill 1964. XXVIII, 125 p., 1 facs., 1 pl.; hfl 24,—.

Quodvultdeus. Livre des promesses et des prédications de Dieu (Liber promissionum et praedictorum dei, latein., franz.) Introduction, texte latin, traduction et notes par René Braun. Tome I-II. — P: Ed. du Cerf 1964. 742 p. = Sources chrétiennes CI-CII; F 48,—.

Macomber, W. F., SJ: The theological synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian theologian of the mid sixth century. — OrChrPer XXX, 1964, 5-38. 363-384.

Richter, Gerhard: Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen u. seiner Bedeutung. — Ettal: Buch- u. Kunstverl. 1964. IX, 280 S. = Studia patristica et byzantina X; DM 45,20.

Engelhardt, George J.: The „De contemptu mundi“ of Bernardus Morvalensis. Book II: A study in commonplace. — MedStud XXVI, 1964, 109-142.

Buytaert, Eligius M., OFM: The Greek fathers in Abelard's „Theologies“ and commentary on St. Paul. — Anton XXXIX, 1964, 408-436.

Ebeling, Gerhard: Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin. — ZThK LXI, 1964, 283-326.

Epping, Adelhard, OFM: Zu Bonaventuras Schrift De reductione artium ad theologiam. — WissWeish XXVII, 1964, 100-116.

Servus of Sint Anthonis OFM Cap: The pseudo-bonaventurian work „Symbolica theologia“. With the edition of its table of contents and some extracts. — Miscellanea Melchor de Pobladora ... Vol I = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIII, R 1964, 173-195.

Glorieux, P.: Pierre d'Ailly, Jean XXIII et Thierry de Nieheim. — RechThAncMéd XXXI, 1964, 100-121.

Blench, J. W.: Preaching in England in the late fifteenth and sixteenth centuries. A study of English sermons 1450 - c. 1600. — Oxf: Blackwell 1964. XV, 378 p.; sh 50.

Dandulo, Fantinus: Le Compendium catholicae fidei (1485). Chronologie, texte, traduction, notes et variantes par A. Desguine. — P: Vrin 1964. 390 p. = De Pétrarque à Descartes VIII; F 30.

Scaltriti, Giacinto, OP: Il tomismo del Savonarola. — Aq VII, 1964, 345-385.

Tshibangu, Th.: Melchior Cano et la théologie positive. — EphThLov XL, 1964, 300-339.

Maldonado Arenas, Luis: El legado inmediato del pasado en la teología de Gabriel Vázquez. — Scriptorium Victorienne X, 1963, 300-321.

Beumer, Johannes, SJ: Zwischen Aufklärung und Restauration. Die theologische Prinzipienlehre des Marianus Dobmayer. — Scholast XXXIX, 1964, 374-390.

Schillebeeckx, E[dward C. F. A.]: Personale Begegnung mit Gott (Evangelische zuverheid en menselijke waarachtigheid, dt.) Eine Antwort an John A. T. Robinson. — Mz: Matthias-Grüne-wald-Verlag. (1964). 94 S.; DM 5,80.

Foley, Grover: Die religiöse Religionslosigkeit des Bischofs Robinson. — EvTh XXIV, 1964, 178-195.

Williaert, D.: Honest to God. — CollBrugGand XX, 1964, 205-241.

Schillebeeckx, E., OP: Herinterpretatie van het geloof in het licht van de seculariteit. Honest to Robinson. — Tijdschrift voor theologie IV, 1964, 109-150; blz. 150: Summary: The „Honest to God“ debate.

Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders. Hrsg. von Hermann Walter Augustin. — Mchn: Kaiser Verl. 1964. 224 S. Holland, J. A. B.: The debate about Honest to God. — ScJTh XVII, 1964, 257-278.

Refoulé, François, OP: „La vague Bultmannienne“. — RScPhTh XLVIII, 1964, 233-273.

#### II. Religionswissenschaft und -geschichte

Schmitz, Carl August: Religionsethnologie. — Ffm: Akademische Verl.-Anstalt 1964. 461 S. = Akademische Reihe; DM 14,80.

Christian, William A.: Meaning and truth in religion. — Princeton: Princeton Univ. Pr. 1964. IX, 273 p.

Narr, Karl J.: Approaches to the religion of early paleolithic man. — HistRel IV, 1, 1964, 1-22.

Weiss, Joseph G.: Eine spätjüdische Utopie religiöser Freiheit. — EranJb XXXII 1963, Zü 1964, 235-280.

Desjardins, Arnaud: L'hindouisme et nous. Yoga et spiritualité. — P, Gen: La Palatine (1964). 239 p., 4 pl.; sfr 12,95.

Panikkar, Raimundo: Kultmysterium im Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie. — Frb/B, Mchn: Alber (1964). 230 S.

Regamy, Constantin: Der Buddhismus Indiens. — Aschffbg: Patloch Verl. (1964). 103 S. = Der Christ in der Welt XVII, 6.

Zaehner, R(ober) Ch(arles): Utopia and beyond: Some Indian views. — EranJb XXXII 1963, Zü 1964, 281-309.

Wylie, Turrell: Ro-langs: The Tibetan zombie. — HistRel IV, 1, 1964, 69-80.

Hermanns, Matthias: Heilbringer und Erlöser der Tibeter. — Kairos VI, 1964, 180-194.

Gallini, Clara: Il travestimento rituale di Penteo. — StMStRel XXXIV, 1963, 211-228.

Nock, Arthur Darby: Gnosticism. — HarvThR LVII, 1964, 255-279.

Schneider, Vera: Gilgamesch und die drei Gerechten der Bibel. — Antaios VI, 4, 1964, 355-372.

Ishida, Ei'ichiro: Mother-Son deities. — HistRel IV, 1, 1964, 30-62.

Paulson, Ivar: Seelenvorstellungen und Totenglaube der permischen und wolgafinnischen Völker. — Numen XI, 1964, 212-242.

Kipengele, Nikas P.: Marriage celebrations among waMatumbi. Ethnologie religieuse = Studia missionalia XIV, R 1964, 81-109.

Kühne, Heinz: Verwandlungsformen eines göttlichen Wesens in Mythos und Kunst Alt-Amerikas. — Kairos VI, 1964, 162-172.

Washington, Joseph R.: Black religion. The negro and christianity in the United States. — Boston: Beacon 1964. XI, 308 p.; \$ 5,—.

#### III. Missionswissenschaft und -geschichte

Streit-Dindinger. [Robert] Streit [u. Johannes] Dindinger: Bibliotheca missionum. Fortges. v. Johannes Rommerskirchen u. Josef Metzler. Bd. XXIII: Grundlegender und allgemeiner Teil 1936-1960. — R, Frb/B, Wien: Herder 1964. XVII, 735 S.

Marmy, Emile: Les grandes encycliques missionnaires de Benoît XV à Jean XXIII. — P, Frb/S: St. Paul 1964. 180 p.; F 9,40.

Groot, A. de, SVD: De Bijbel over het heil der volken. — Roerm: Romen & Zonen 1964. 124 p.

Frisque, J.: Collégialité et mission. — EglViv XVI, 1964, 331-342.

Hoffman, Ronan, OFMConv: Ecumenism and mission theology. — Worldmission XV, 1964, 3, 48-64.

Mercier, G., OSB, et Le Guillou, M.-J., OP: Mission et pauvreté. L'heure de la mission. — P: Ed. du Centurion 1964. 240 p.; F 16,50.

Rétif, André: Le prêtre et la mission. — Le Puy, Lyon: Mappus (1964). 128 p.; F 8,65.

Metodio da Nembro, OFM Cap: Fonti del pensiero missionario nell'ordine cappuccino (secoli XVI-XVIII). — Miscellanea Melchor de Pobladora ... Vol. II = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIV, R 1964, 85-139.

Beckmann, Johannes: China im Blickfeld der mexikanischen Bettelorden des 16. Jahrhunderts. — NZM XIX, 1963, 81-92. 195-214, XX, 1964, 27-41. 89-108 = Schöneck/Beckenried: NZM 1964. 75 S. = Schriftenreihe der NZM XIX; sfr 9,—.

Martin, F. X., OSA: A thwarted project: The capuchin mission to England and Scotland in the seventeenth century, 1608-1660.



- Miscellanea Melchor de Pobladora... Vol. II = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIV, R 1964, 211–241.
- Carrocera, Buenaventura de, OFM: Cap: El consejo de **Indias** y las misiones de las capuchinos españoles. — Ib. p. 279–311.
- Blouet, Léon: Le père Victor **Renault**, lépreux de l'Acarouany (1864–1940). — Sourdeval (Manche): [Selbstverl.] 1964; F. 4, 60.
- Meersman, Achilles, OFM: Bishop Valerius **Rist**, OFM, and Serafino **Maria de Borgia**, OFM, missionaries in Cambodia and Cochinchina. — ArchFrancHist LVII, 1964, 288–310.
- Amalorpavadass, D. S.: **L'Inde** à la rencontre du Seigneur. — P: Spes 1964. 366 p.; F 15,—.
- Mveng, Engelbert, SJ: L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux. — Tours: Mame 1964. 158 p. = Coll. „Point Oméga“; F 18,—.
- Nebreda, Alphonsus, SJ: Jalones para una preevangelización en **Japón**. El universitario: japonés frente al Mensaje. — Estella 1964. 117 p.
- Robinson, J. M., WF: The family apostolate and Africa. — Dublin: Helicon 1964. XVI, 278 p.; sh 12/6.
- Salgado, J.-M., OMI: Le culte africain du Vaudou et les baptisés en Haïti. Essai de pastorale. — R: Edit. Urbaniana 1963. XVII, 117 p. = Coll. Urbaniana. Nova series II.
- Congo Léopoldville. — Pro Mundi Vita I, (Brux 1964), 21–44 [Sonderheft 2/1964].
- Schorer, Edgar: Die Lage der Kirche in **Rwanda**. — Civitas XIX, 1963–1964, 523–531.
- Dowdy, Homer E.: Christ's witchdoctor. From savage sorcerer to jungle missionary. — (Lo:) Hodder & Stoughton (1964). XII, 241 p.
- Hauchecorne, F.: Chrétiens et Musulmans au **Maghreb**. De l'Eglise d'Afrique à la présence chrétienne. — P: Libr. Protestante 1964. 106 p. = Coll. „Les Bergers et les Mages“.
- Leeuwen, A. T. van: Christianity in world history. The meeting of the faiths of east and west. — Lo: Edinburgh House Press 1964. 487 p.; sh 50.
- Sundkler, Bengt G. M.: **Bantupropheten** in Südafrika (Bantu prophets in South Africa, dt.). — Stu: Ev. Missionswerk (1964). 407 S. = Die Kirchen der Welt B, III; DM 34,—.
- Warren, Max: Perspective in mission. — (Lo:) Hodder & Stoughton (1964). X, 125 p.
- IV. Bibelwissenschaft**
- 1. Allgemeines (Gesamtbibel)**
- Dheilly, J.: Dictionnaire biblique. — (Tourn:) Desclée (1964). X, 1260 p., 14 cartes; F 34,—.
- Schnackenburg, Rudolf: Zur Auslegung der Heiligen Schrift in unserer Zeit. — Bibel und Leben V, 1964, 220–236.
- Smart, James D.: Hermeneutische Probleme der Schriftauslegung (The interpretation of scripture, dt.). — Hdbg: Quelle & Meyer 1965. 298 S. = Beiträge zur praktischen Theologie II; DM 28,—.
- Coppens, J.: La doctrine biblique sur l'amour de Dieu et du prochain. — EphThLov XL, 1964, 252–299.
- 2. Altes Testament**
- Begrich, Joachim: Gesammelte Studien zum Alten Testament. Hrsg. v. Walther Zimmerli. — Mchn: Kaiser 1964. 277 S. = Theologische Bücherei XXI. Altes Testament; DM 20,—.
- Rost, Leonhard: Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament. — Hdbg: Quelle & Meyer 1965. 264 S.; DM 28,—.
- Westermann, Claus: Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien. — Mchn: Kaiser 1964. 359 S. = Theologische Bücherei XXIV. Altes Testament; DM 15,80.
- Suelzer, Alexa, SP: The **Pentateuch**. A study in salvation history. — NY: Herder 1964. 224 p.; \$ 4,75.
- Junker, Hubert: In principio creavit deus coelum et terram. Eine Untersuchung zum Thema Mythos und Theologie. — Bibl XL, 1964, 477–490.
- Schmidt, Werner H.: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1964. 204 S. = WissMonANT XVII.
- Uchelen, N. A. van: Abraham de Hebreëër. Een literair — en historisch-kritische studie naar aanleiding van Genesis 14:13. — Assen: Van Gorcum 1964. 121 blz. = Studia semitica Neerlandica V; hfl 15,—.
- Külling, S. R.: Zur Datierung der „Genesis—P—Stücke“, namentlich des Kapitels Genesis XVII. — Kampen: Kok 1964. VIII, 322 S.; hfl 12,75,—.
- Gunneweg, A. H. J.: Über den Sitz im Leben der sogen. Stammessprüche. (Gen 49, Dtn 33, Jdc 5). — ZAW LXXVI, 1964, 245–255.
- Wagner, Siegfried: Die **Kundschaftergeschichte** im Alten Testament. — ZAW LXXVI, 1964, 255–269.
- Lohfink, Norbert, SJ: Auslegung **deuteronomischer** Texte. — Bibel und Leben V, 1964, 24–35. 84–94. 164–172. 247–256.
- Stoebe, Hans-Joachim: **Jeremia**, Prophet und Seelsorger. — ThZBas XX, 1964, 385–409.
- Whitley, C. F.: The date of Jeremiah's call. — VetTest XIV, 1964, 467–483.
- Wolff, Hans Walter: **Amos'** geistige Heimat. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1964. 70 S. = WissMonANT XVIII; DM 8,50.
- Delekat, Lienhard: Probleme der **Psalmüberschriften**. — ZAW LXXVI, 1964, 280–297.
- Grill, Severin, SOCist: Die Symbolsprache des **Hohenliedes**. — Heiligenkreuz: Stiftsbuchhandl. 1964. 68 S. = Heiligenkreuzer Studien XIV; ös 80.
- Beauchamp, Paul, SJ: Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la **sagesse**. — Bibl XL, 1964, 491–526.
- Schedl, Claus: Geschichte des Alten Testaments. Bd I: Alter Orient und Urgeschichte. Versunkene Kulturen, Rhythmus, Saga u. Glaube. 2. vollst. umgearb. Aufl. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verl. (1964). XXVI, 428 S.; DM 27,—.
- Koenig, Jean: La localisation du **Sinaï** et les traditions des scribes. — RevHistPhilRel XLIII, 1963, 2–31; XLIV, 1964, 200–235.
- Grelot, Pierre: Sur l'inspiration et la canonicité de la **Septante**. — ScEcl XVI, 1964, 387–418.
- Altman, Peter: Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament. — B: Töpelmann 1964. 31 S. = ZAW, Beiheft XCII; DM 9,—.
- Mantel, Hugo: Ordination and appointment in the period of the temple. — HarvThR LVII, 1964, 325–346.
- Kosmala, Hans: Form and structure in ancient Hebrew **poetry**. (A new approach). — VetTest XIV, 1964, 423–445.
- Plautz, W.: Die Form der **Eheschließung** im Alten Testament. — ZAW LXXVI, 1964, 298–318.
- Porúbcan, Stefan, SJ: **Sin** in the Old Testament. A soteriological study. — R: Herder 1963. XVI, 631 p. = Aloisiana III.
- 3. Neues Testament**
- Einleitung in die Heilige Schrift. Bd II: Neues Testament (Introduction à la bible. T. II: Nouveau Testament, dt.) Hrsg. v. A. Robert u. A. Feuillet. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1964). XXII, 839 S.; DM 54,—.
- Berghe, P. van den: Kleine inleiding op de **evangelien**. — CollBrugGand XX, 1964, 14–48. 318–367.
- Vögtle, Anton: Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung. — ZkTh LXXXVI, 1964, 385–417.
- Krämer, Michael, SDB: Zwei Probleme aus **Mt. 1, 18–25**. — Sales XXVI, 1964, 303–332.
- Dupont, Jacques, OSB: Le logion des douze trônes (Mt 19, 28; Lc 22, 28–30). — Bibl XLV, 1964, 355–392.
- Thyen, Hartwig: Βάπτισμα μετανόας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. — Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann, Tü 1964, 97–125.
- Strecker, G.: Zur Messiasgeheimnistheorie im Markusevangelium. — Studia evangelica Vol. III, 2 = TU LXXXVIII, B 1964, 87–104.
- Blank, Josef: Die Gegenwartsschatologie des Johannesevangeliums. — Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtl. u. theol. Sicht..., Wien, Frb/B, Bas (1964), 279–313.
- Braun, F.-M., OP: Le Don de Dieu et l'initiation chrétienne (Jn, 2–4). — NRTTh, A. XCVI = T. LXXXVI, 1964, 1025–1048.
- Freed, Edwin D.: Variations in the language and thought of John. — ZNW LXV, 1964, 167–197.
- Ruland, Vernon, SJ: Sign and sacrament. John's bread of life discourse (chapter 6). — Interpr XVIII, 1964, 450–462.
- Laurentin, André: Wa'attah — Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17, 5). — Bibl XL, 1964, 168–197. 413–432.
- Hartmann, Gert: Die Vorlage der Osterberichte in Joh 20. — ZNW LXV, 1964, 197–220.
- Wilckens, Ulrich: Zu **Römer 3, 21–4, 25**. Antwort an G. Klein. — EvTh XXIV, 1964, 586–610; ebd. S. 676–683: Klein, Günter: Exegetische Probleme in Römer 3,21–4,25. Antwort an U. Wilckens.
- Schneider, Erwin E.: Finis legis Christus Röm. 10,4. — ThZBas XX, 1964, 410–422.
- Schmithals, Walter: Die **Thessalonicherbriefe** als Briefkomposition. — Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann, Tü 1964, 295–315.
- Dewailly, L.-M.: Course et gloire de la parole (II Thess., III, 1). — RevBibl LXXI, 1964, 25–41.
- Vuyst, Jacobus de: Oud en nieuw verbond in de brief aan de **Hebreëren**. — Kampen: Kok 1964. 268 blz.; hfl 12,50.
- Dalton, W. J., SJ: Proclamatio Christi spiritibus facta: Inquisitio in textum ex prima epistola s. Petri 3,18–4,6. — VerbDom XLII, 1964, 225–240.
- Gaugler, Ernst: Die **Johannesbriefe**. — Zü: EVZ-Verlag (1964). 333 S. = Auslegung neutestamentlicher Schriften I.
- Reicke, Bo: Neutestamentliche **Zeitgeschichte**. Die biblische Welt 500 v.–100 n. Chr. — B: Töpelmann 1965. 257 S., 5 Tafeln. = Sammlung Töpelmann II,2; DM 28,—.
- Metzger, Bruce M.: The **text of the New Testament**. Its transmission, corruption, and restoration. — Oxf: Clarendon Pr. 1964. IX, 268 p., 16 pl.; sh 42.
- Quesnell, Quentin, SJ: This good news. An introduction to the catholic theology of the New Testament. — Milw: Bruce 1964. XII, 224 p.; \$ 4,50.
- Dinkler, Erich: Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der **Messianität Jesu**. — Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann, Tü 1964, 127–153.



- Bammel, E.: Erwägungen zur Eschatologie Jesu. — *Studia evangelica* Vol. III, 2 = TU LXXXVIII, B 1964, 3—32.  
 Butler, B. C., OSB: Spirit and institution in the New Testament. — *Ib.* p. 138—165.  
 Bandstra, Andrew John: The law and the elements of the world. An exegetical study in aspects of Paul's teaching. — Kampen: Kok 1964. X, 209 p.; hfl 11,50.

## V. Kirchengeschichte

### 1. Allgemeines

- Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie. Festschrift im Auftrage der Theol. Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau hrsg. von August Franzen u. Wolfgang Müller. — Frb/Br: Herder 1964. XVIII, 535 S.  
 Geiger, Wolfgang: Spekulation und Kritik. Die Geschichtstheologie Ferdinand Christian Baur's. — *Mchn: Kaiser* 1964. 255 S. = FoGLProt X, 28; DM 17,—.  
 Homenaje a Johannes Vincke para el 11. de Mayo 1962. Vol. I—II. — Madr: Consejo superior de investig. científicas y la Goerresges. z. Pflege der Wissenschaft 1962—1963. 926 p., 12 Bl. Abb.; Vol. I, p. 7—19: Johannes Vincke: Biographie u. Bibliographie.  
 Verzeichnis der Schriften von Ludwig Clemm. — *JHessKGV* XIV, 1963, 487—491.  
 Rust, Eric C.: Towards a theological understanding of history. — NY: Oxford Univ. Pr. 1964. 302 p.; sh 42.

### 2. Gesamte Kirchengeschichte

- Kirchengeschichte aus erster Hand. Berichte von Augenzeugen und Zeitgenossen. Zusammengest. u. eingel. von Josef Pretscher. — (Wü:) Arena (1964). 511 S.; DM 19,80.  
 Vogel, Cyrille: Le pèlerinage pénitentiel. — *RScRel* XXXVIII, 1964, 113—153.  
 Jedin, Hubert: Spätleistungen und Altersdefekte in der Papstgeschichte. — *TrThZ* LXXIII, 1964, 234—246.  
 Domínguez del Val, Ursicino, OSA: Obispo y colegio episcopal en el Concilio Vaticano I y en la tradición patristica. — *Salm* XI, 1964, 3—96.

### 3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

- Bacht, Heinrich, SJ: Der Abt als Stellvertreter Christi. Stellung des Abtes im christl. Altertum im Lichte neuerer Forschung. — *Scholast* XXXIX, 1964, 402—407.  
 Elze, Martin: Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche. — *ZThK* LXI, 1964, 421—438.  
 Schoeps, Hans Joachim: Das Judentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen u. Parteikämpfe in d. frühen Christenheit. — Bern, Mchn: Francke (1964). 118. S. = *Dalp-Taschenbücher* CCLXXXVI.  
 Stockmeier, Peter: Bischofsamt und Kircheneinheit bei den apostolischen Vätern. — *TrThZ* LXXIII, 1964, 321—335.  
 Gerhardsson, Birger: Tradition and transmission in early christianity. — Lund, Kbhvn: Gleerup-Munksgaard 1964. 47 p.  
 Wilson, R. McL.: The Gospel of Thomas. — *Studia evangelica* III, 2 = TU LXXXVIII, B 1964, 447—459.  
 Stead, G. C.: Some reflections on the gospel of Thomas. — *Ib.* p. 390—402.  
 Wallis, A. F.: The montanist „Catholic Epistle“ and its New Testament prototype. — *Ib.* p. 437—446.  
 Barnard, L. W.: The Old Testament and Judaism in the writings of Justin martyr. — *VetTest* XIV, 1964, 395—406.  
 Mittermaier, Franz Paul: Vorbonifatianisches Christentum in Hessen. — *JHessKGV* XIV, 1963, 61—82.  
 Himly, François-J.: Les origines chrétiennes en Alsace. — *Rome et le christianisme dans la région rhénane*, P 1963, 95—107.  
 Friend, W. H. C.: A note on the influence of Greek immigrants on the spread of christianity in the West. — *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* = *JbAntChr* Erg.-Bd I, 1964, 125—129.  
 Cornélis, E., OP: *Origenes* als theolog. Recente interpretaties. — *Tijdschrift voor theologie* IV, 1964, 416—421.  
 Marcovich, M.: Note on Hippolytus' Refutatio. — *JThSt* N. S. XV, 1964, 69—74.  
 Bastiaensen, A. A. R., CM: Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origine et premiers développements. — *Graecitas et latinitas christianorum primaeva. Suppl. II*, Nijm 1964, 5—45.  
 Demoustier, Adrien, SJ: L'ontologie de l'Eglise selon saint Cyprien. — *RedScRel* LII, 1964, 554—588.  
 Hoppenbrouwers, H. A. M.: *Commodien*, poète chrétien. — *Graecitas et latinitas christianorum primaeva. Suppl. II*, Nijm 1964, 47—96.  
 Dihle, Albrecht: Neues zur Thomas-Tradition. Mit 1 Kt. im Text. — *JbAntChr* VI, 1963, Mstr 1964, 54—70.  
 Lactantius, Lucius Caelius Firmianus: The Divine Institutes, books I—VII. Translated by Mary McDonald, OP. — Wash: CUAPr. XXV, 561 p. = The Fathers of the church XLIX.  
 Tengström, E.: Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche u. politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung. — *Sthlm: Almqvist & Wiksell* 1964. 202 S. = *Studia graeca et latina Gothoburgensia* XVIII.

- Sifoniou, Anastasia: Les fondements juridiques de l'aumône et de la charité chez Jean Chrysostome. — *RevDrCan* XIV, 1964, 241—269.  
 Gnilká, Christian: Studien zur Psychomachie des Prudentius. — Wiesb: Harrassowitz 1963. VIII, 142 S. = *Klassisch-philologische Studien* XXVII; DM 14,—.  
 Moussay, J.: Perspectives eschatologiques de saint Grégoire de Nazianze. — *QuestLitPar* XLV, 1964, 320—339.  
 Huftier, Maurice: Augustin. — P: Éd. Ouvrières (1964). 173 p. = *Église d'hier et d'aujourd'hui*; F 6,—.  
 Poque, S.: Les lectures liturgiques de l'octave pascale à Hippone d'après les Traités de S. Augustin sur la 1re épître de S. Jean. — *RevBén* LXXIV, 1964, 217—241.  
 Wright, D. F.: Tractatus 20—22 of St. Augustine's In Johannem. — *JThSt* N. S. XV, 1964, 317—330.  
 Chavasse, A.: Le dossier de Leporius (vers 418—421) et le Livre X du De Trinitate pseudo-Athanasien. — *RevBén* LXXIV, 1964, 316—318.  
 Bartelink, G. J. M.: Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse. — *VigChr* XVIII, 1964, 163—180.  
 Cappuyns, M. J., OSB: Lexique de la Regula Magistri. — Steenbrugis: Abbatia Sti. Petri 1964. 209 p. = *Instrumenta patristica* VI; bfr. 200.

### 4. Mittelalter und Neuzeit

- Mosse, George L.: Puritanism reconsidered. — *ArchRefG* LV, 1964, 37—48.  
 Leifer, Walter: Vatikanisch-indische Beziehungen. — *StdZ*, Bd CLXXV, 2 = *Jg* XC, 2, 1964/65, 107—119.  
 Molnár, Amédée: Les réponses de Jean Huss aux quarante-cinq articles. — *RedThAncMed* XXXI, 1964, 85—99.  
 Koller, Gerda: Princes in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich. — Wien: Österr. Akademie d. Wissenschaften; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Komm. 1964. 231 S. = *Schriften des DDR. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds* II = *Archiv f. österr. Geschichte* CXXIV.  
 Konzil der Einheit. 500-Jahrfeier des Konzils von Konstanz. — *Karlsr: Badenia* 1964. 64 S., 8 S. Bilder; DM 5,80.  
 Hürten, Heinz: Die Konstanzer Dekrete „Haec sancta“ und „Frequens“ in ihrer Bedeutung für Ekklesiologie und Kirchenpolitik des Nikolaus von Kues. — *Das Konzil von Konstanz*, Frb/Br 1964, 381—396.  
 Schmitt, Clément, OFM: Un défenseur attardé de Benoît XIII: Antoine «de Piscibus», OFM. — *Miscellanea Melchor de Pobladura I* = *Bibliotheca seraphico-capuccina* XXIII, R 1964, 267—289.  
 Loenertz, R.-J., OP: Les Querini, comtes d'Astypalée. 1413—1537. — *OrChrPer* XXX, 1964, 385—397.  
 Desager, Lucas P., OSB: Lettre inédite du patriarche copte Jean XI au pape Nicolas V (1450). — *Mélanges Eugène Tisserant* XI = *Studi e testi* CCXXXII, Cdv 1964, 41—53.  
 Brady, Ignatius, OFM: William of Vaurouillon, O. Min. († 1463). — *Miscellanea Melchor de Pobladura I* = *Bibliotheca seraphico-capuccina* XXIII, R 1964, 291—315.  
 Koch, Josef: Der deutsche Kardinal in deutschen Landen. Die Legationsreise des Nikolaus von Kues (1451/52). — *Tr: Paulinus* 1964. 28 S. = *Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft* V.

### 5. Mittelalter

- D'Abadal, Ramon: Els concilis de Toledo. — *Homenaje a Johannes Vincke*... I, Madr 1962—1963, 21—46.  
 Constable, Giles: Monastic tithes from their origins to the twelfth century. — *Cambr: Univ. Press* 1964. XXI, 346 p. = *Cambridge studies in medieval life and thought* n. s. X.  
 Büttner, Heinrich: Ladenburg am Neckar und das Bistum Worms bis zum Ende des 12. Jhts. — *JHessKGV* XIV, 1963, 83—98.  
 Moraw, Peter: Das Stift St. Philipp zu Zell in der Pfalz. — *Hdlb: Winter* 1964. 271 S. = *Heidelberger Veröffentlichungen* z. Landesgeschichte u. Landeskunde IX; DM 28,—.  
 Beskow, Per: Mellan Rom och Byzans. Till 1100-årsminnet av Kyrillos' och Methodios' slaviska mission. — *Credo* XLV, 1964, 184—189.  
 Devos, Paul: Le mystérieux épisode final de la Vita Gregorii de Jean Diacre. Formose et sa fuite de Rome. — *AnalBoll* LXXXII, 1964, 355—374; *ib.* p. 374—380: Appendice I: La vision nocturne de Jean Diacre dans la Vita S. Gregorii papae metrica; p. 380—381: Appendice II: L'épisode final dans un poème français de 1326.  
 Bauer, Johannes Josef: Die vita canonica der katalanischen Kathedralkapitel vom 9. bis 11. Jahrhundert. — *Homenaje a Johannes Vincke*... I, Madr 1962—1963, 81—112.  
 Hoffmann, H.: Gottesfriede und Treuga Dei. — *Stu: Hiersemann* 1964. XXXI, 279 S. = *SchrMonGermHist* XX; DM 65,—.  
 Seiferth, Wolfgang: Synagoge und Kirche im Mittelalter. — *Mchn: Kösel* (1964). 246 S. mit 65 Abb.; DM 19,50.  
 Schwarzmaier, Hansmartin: Sozialgeschichtliche Untersuchungen zur Geschichte der Abtei Ellwangen in der Karolingerzeit. — *Ellwangen* 764—1964. Beiträge u. Untersuchungen z. 1200-Jahrfeier, Ellwangen 1964, 50—72.  
 Misonne, D.: La légende liturgique de la translation de saint Eugène de Saint Denis à Brogne. — *RevBén* LXXIV, 1964, 98—110.



- Kempff, Friedrich, SJ: **Pier Damiani** und das Papstwahldekret von 1059. — Archivum Historiae Pontificiae II, 1964, 73–90.
- Milano, Marino da, OFM Cap: Un prefrancescanesimo nell' evangelismo di s. Stefano di Muret istitutore di Grandmont? — Miscellanea Melchor de Pobladora I = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIII, R 1964, 75–97.
- Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum. The deeds of the Franks and the other pilgrims to Jerusalem. Ed. by R. Hill. — NY: Oxford Univ. Pr. (1964). XIV, 216 p.; \$ 6,75.
- Deér, Joseph: Der Anspruch der Herrscher des 12. Jahrhunderts auf die apostolische Legation. — Archivum Historiae Pontificiae II, 1964, 117–186.
- Burr, Viktor: Vita **Hariolfi**. — Ellwangen 764–1964. Beiträge u. Untersuchungen z. 1200-Jahrfeier, Ellwangen 1964, 9–49.
- Gottschalk, Joseph: St. **Hedwig**. Herzogin von Schlesien. — Köln, Graz: Böhlau 1964. XVI, 359 S. = Forschungen und Quellen z. Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands II.
- Geldner, Ferdinand: Das Hochstift **Bamberg** in der Reichspolitik von Kaiser Heinrich II. bis Kaiser Friedrich Barbarossa. — HistJG LXXXIII, 1964, 28–42.
- Engels, Odilo: Das Schutzprivileg in **Katalonien** (12.–13. Jahrhundert). — Homenaje a Johannes Vincke... I, Madr 1962–1963, 153–181.
- Genicot, Luc-F.: Le chapitre de Huy au tournant des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. — RHistEcl LIX, 1964, 5–51.
- Eszer, Kajetan, OFM: Untersuchungen zum Sacrum Commernium beati Francisci cum Domina paupertate. — Miscellanea M. de Pobladora I = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIII, R 1964, 1–33.
- Krüger, Gerhard: **Thomas von Aquin**, der Lehrer der katholischen Kirche. — Zeit u. Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann z. 80. Geburtstag, Tü 1964, 571–588.
- Michaud-Quantin, Pierre: Deux formulaires pour la confession du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. — RechThAncMéd XXXI, 1964, 43–62.
- Hitzfeld, Karl Leopold: Die letzte Gesandtschaft **Heinrichs VII.** nach Avignon und ihre Folgen. — HistJG LXXXIII, 1964, 43–53.
- Saffrey, Henri Dominique, OP: Recherches sur quelques autobiographies du cardinal **Bessarion** et leur caractère autobiographique. — Mélanges Eugène Tisserant Vol. III = Studi e testi CCXXXIII, Cdv 1964, 263–297.
- ### 6. Gesamte Neuzeit
- Meseguer Fernández, Juan, OFM: Documentos para la historia de los franciscanos conventuales de **Aragón** en el siglo XVI. — Miscellanea Melchor de Pobladora I = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIII, R 1964, 335–345.
- Stegmüller, Friedrich: Zwei Ordenszensuren zur Bußlehre des **Francisco Suárez**, SJ. — Homenaje a Johannes Vincke... II, Madr 1962–1963, 543–553.
- Rainer, Johann: Discorso dello stato dei confini col Turco (anno 1581). — Mélanges Eugène Tisserant V = Studi e testi CCXXXV, Cdv 1964, 277–298.
- Rainer, Johann: Kardinal **Melchior Klesl** (1552–1630). — RömQu LIX, 1964, 14–35.
- Peri, Vittorio: Due protagonisti dell' «editio romana» dei Concili ecumenici: **Pietro Morin** ed **Antonio d'Aquino**. — Mélanges Eugène Tisserant Vol. VII = Studi e testi CCXXXVII, Cdv 1964, 131–232.
- New, John F. H.: **Anglican and Puritan**. The basis of their opposition 1558–1640. — Stanford: Stanford Univ. Press 1964. XII, 140 p.; \$ 4,50.
- Trimble, W. R.: The Catholic laity in Elizabethan England, 1558–1603. — Cambr: Belknap Press of Harvard 1964. 297 p.
- Castiglioni, Carlo: Carteggio tra il ven. **Alessandro Luzzago** e il card. **Federico Borromeo**. — Mélanges Eugène Tisserant IV = Studi e testi CCXXXIV, Cdv 1964, 125–161.
- Ernstberger, Anton: Drei Nürnberger Reformationsjubiläen. — LuthJb XXXI, 1964, 9–28.
- Allison, A. F.: **Richard Smith**, Richelieu and the French marriage. The political context of Smith's appointment as bishop for England in 1624. — Recusant history VII, 1964, 148–211.
- Blet, Pierre, SJ: La Congrégation des affaires de France de 1640. — Mélanges Eugène Tisserant IV = Studi e testi CCXXXIV, Cdv 1964, 59–105.
- Lindner, Dominikus: Der Streit um die Exemption des Bistums **Regensburg** vom Salzburger Metropolitanverband (1645–1796). — Jahrbuch 1964 für altbayerische Kirchengeschichte = Beitr-ABKG XXIII, 3, 94–113.
- Pérouas, L.: Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale. — P: S.E.V.P.E.N. 1964. 532 p.; F 60,–.
- Wehrli, Max: **Andreas Gryphius** und die Dichtung der Jesuiten. — StdZ, Jg XC, 1 = Bd CLXXV, 1, 1964/65, 25–39.
- Smolitsch, Igor: Geschichte der russischen Kirche 1700–1917. Bd I. — Leid, Köln: Brill 1964. LVIII, 734 S., 8 Tabellen = Studien z. Geschichte Osteuropas IX, hfl 96,–.
- Mayer, Matthias: **Placidus von Camerlohers** Kirchenmusik und Bühnenstücke. — Jahrbuch 1964 für altbayerische Kirchengeschichte = Beitr-ABKG XXIII, 3, 119–162.
- Fischer, Eugen Heinrich: Ellwangen, Augsburg, Rom. Die Exemption des **Ellwanger** Stifts u. seine Exemptionspolitik unter Fürstprobst Franz Georg von Schönborn in den Jahren 1732 bis 1749. — Ellwangen 764–1964. Beiträge u. Untersuchungen z. 1200-Jahrfeier, Ellwangen 1964, 379–423.
- Raab, Heribert: Der Augsburger Domdekan und Kurtrierische Konferenzminister **Franz Eustach v. Hornstein**. Ein Beitrag zum Problem der „kath. Aufklärung“ u. zum Kampf um Febronius. — HistJG LXXXIII, 1964, 113–134.
- Reinhardt, Rudolf: Fürstprimas Karl Theodor von **Dalberg** (1744–1817) im Lichte der neueren Forschung. — ThQu CXLIV, 1964, 257–275.
- Vives Gatell, José: Inmunidad eclesiástica en la época **borbónica**. — Homenaje a Johannes Vincke... II, Madr 1962–1963, 607–614.
- Schneider, Burkhard, SJ: Die Jesuiten in **Ellwangen 1557–1773**. — Ellwangen 764–1964. Beiträge u. Untersuchungen z. 1200-Jahrfeier, Ellwangen 1964, 245–315.
- ### 7. Reformation und Katholische Erneuerung
- Blet, Pierre, SJ: Le concordat de Bologne et la réforme tridentine. — Greg XLV, 1964, 241–279.
- Lovy, René-Jacques: **Luther**. — P: Pr. Univ. de France 1964. — 226 p. = Mythes et religions LII; F 12,–.
- Wagner, Oskar: **Luther**, Osteuropa und die griechisch-orthodoxe Kirche. — Kyrios IV, 1964, 67–90.
- Steitz, Heinrich: **Luthers** 95 Thesen. Stationen eines Gelehrtenstreites. — JHessKGV XIV, 1963, 179–191.
- Fagerberg, H.: **Luther** argumentar i De captivitate baby-lonica. — SvTKv XL, 1964, 141–152.
- Chadwick, Owen: The reformation. — (Harmondsworth:) Penguin Books (1964). 468 p.
- Tüchle, Hermann: Reformation und Gegenreformation in der Fürstprobstei **Ellwangen**. — Ellwangen 764–1964. Beiträge u. Untersuchungen z. 1200-Jahrfeier, Ellwangen 1964, 225–244.
- Caranda, Ramón: El sorprendido y sorprendente **Adriano VI**, papa. — Homenaje a Joh. Vincke... II, Madr 1962–1963, 421–436.
- Denzler, Georg: Kardinal **Guglielmo Sirleto** (1514–1585). Leben und Werk. Ein Beitrag zur nachtridentischen Reform. — Mchn: Hueber 1964. XVI, 164 S., 1 Titelbild = MThSt I, XVII.
- D'Eszlary, Charles: **Jean Calvin, Théodore de Bèze** et leurs amis hongrois. — BullSocHistPr CX, 1964, 74–99.
- Kingdon, Robert M.: Some French reactions to the Council of Trent. — ChH XXXIII, 1964, 149–156.
- Gutiérrez, Constancio, SJ: Nueva documentación Tridentina 1551–1552. — Archivum Historiae Pontificiae I, 1963, 179–240; II, 1964, 211–250.
- Jedin, Hubert: Die Bedeutung des Tridentinischen Dekretes über die Priesterseminare für das Leben der Kirche. — ThGl LIV, 1964, 181–198.
- Shaw, D.: The general assemblies of the Church of **Scotland**, 1560–1600. — Ed: St. Andrew Press 1964. XII, 261 p.; sh 42,–.
- Scheerder, J.: Les condamnés du Conseil des Troubles. — RHistEcl LIX, 1964, 90–100.
- Geurts, P. A. M., OFM: Mr. Willem van **Assendelft** kanunnik-schoolmeester te Leiden (1579–1591) en het privilegium fori der universiteit. — ArchGKKNederl VI, 1964, 1–106.
- Pinilla, Basilio de: Un capítulo para la historia del Excusado en tiempo del papa **Sixto V**. — Miscellanea M. de Pobladora I = Bibliotheca seraphico capuccina XXIII, R 1964, 369–385.
- Pineaux, J.: «**Reprises**» polémiques dans la poésie protestante au XVI<sup>e</sup> siècle. — BullSocHistPr CX, 1964, 100–110.
- Specht, Gerhard: **Johann VIII.** von Nassau-Siegen und die katholische Restauration in der Grafschaft Siegen. — (Pad:) (Bonifacius-Druckerei) 1964. VII, 250 S. = Studien u. Quellen z. westfälischen Geschichte IV; DM 12,–.
- ### 8. Neuere Zeit
- Kolb, Aegidius, OSB: Ludwig **Aurbacher** und Otto beuren. — Otto beuren 764–1964. Beiträge z. Geschichte d. Abtei = Stud-MittBenO LXXXIII, 1962, 1964, 119–135.
- (Negwer, Josef): Geschichte des **Breslauer** Domkapitels im Rahmen der Diözesangeschichte vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Hrsg. von Kurt Engelbert. Mit 11 Kunstdrucktaf. — Hild: Lax 1964. XII, 445 S.
- Stamer, Ludwig: Kirchengeschichte der **Pfalz**. IV. Teil: 1801–1918. Geschichte des Speierer Bistums unter d. Herrschaft d. bayr. Könige, mit einer Einführung. — Sp: Pilger-Verl. 1964. 372 S.; DM 22,–.
- Engel-Janosi, Friedrich: Die Korrespondenz der **Päpste** mit den österreichischen **Kaisern 1804–1918**. — Wien, Mchn: Herold (1964). XXVII, 434 S.; DM 46,80.
- Müller, Gotthold: Theologischer Liberalismus und österreichischer Protestantismus im 19. Jht. — ThZBas XX, 1964 172–191.
- Lenhardt, Ludwig: Der **Mainzer** Bischofseid vor dem Großherzog von Hessen und bei Rhein (1830/1904). — JHessKGV XIV, 1963, 357–382.
- Droulers, Paul, SJ: Un anglican Associationiste-Chrétien chez Pie IX en 1847. — Archivum Historiae Pont. II, 1964, 251–302.
- Beekelaar, G. A. M.: Rond grondwetserkenning en herstel der hiërarchie. De **Hollandse** katholieke jongeren 1847–1852. — Hilv-Antw: Brand 1964. 291 blz; hfl 12,90.
- Ottendorff-Simrock, Walther: Ein erstmalig veröffentlicht-



- ter Brief des Kardinals **Giacomo Antonelli** an Sibylle Mertens-Schaaffhausen. — RömQu LIX, 1964, 243—246.
- Lill, Rudolf: Die ersten deutschen **Bischofskonferenzen**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1964). 138 S.; DM 14,80.
- Berlasso, Filippo-Maria, OSM: La fine del dominio pontificio in Umbria nel carteggio del card. **Pecci** con il p. **Bonfiglio Mura**. — Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria XII, 1962, R 1963, 217—286.
- Aubert, Roger: Der **Syllabus** von 1864. — StdZ, Bd CLXXV, 1 = Jg XC, 1, 1964, 1—24.
- Lecler, Joseph: Le „Syllabus“ à cent ans. — Etudes CCCXX, 1964, 739—753.
- Morsey, Rudolf: Probleme der **Kulturkampf-Forschung**. — HistJG LXXXIII, 1964, 217—245.
- Bohlen, Heinrich: Verständnis und Mißverständnis **Newmans**. Was heißt „to realize“ in seinen Werken? — ThGl LIV, 1964, 362—373.
- Biemer, Günter: B. G. Niebuhr und J. H. Newman. Eine Untersuchung über Einfluß und Stellungnahme. — Newman-Studien VI, Nbg 1964, 39—54.
- Rémond, René: Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges, 1896-1900. Un témoignage sur l'Église de France. — (P:) Sirey 1964. XII, 242 p. = Histoire et sociologie de l'Église IV; F 20, —.
- Capéran, L.: La politique de laïcité en 1900. — BullLittEccl LXV, 1964, 99—109. 204—228.

### 9. Neueste Zeit

- Menne, Agape [OSB]: Das Kloster der heiligen Hildegard zu Eibingen. — ErbAuftr XL, 1964, 472 — 481.
- Norden, Günther van: Kirche in der Krise. Die Stellung der Evangelischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1963. — Düs: Pr.verb. d. Evang. Kirche im Rheinland 1963. 211 S.; DM 14,80.
- Martini, Angelo, SJ: Il Cardinale **Faulhaber** e l'enciclica „Mit brennender Sorge“. — Archivum Historiae Pontificiae II, 1964, 303—320; ~ Il Card. Faulhaber e l'enciclica di Pio XI contro il nazismo. — CivCatt CXV, IV, 1964, 421—432.
- Sánchez, José M.: Reform and reaction. The politico-religious background of the **Spanish civil war**. — Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press 1964. XII, 241 p.; \$ 6,00.
- Walser, Gaudentius: Verhaftung, Verurteilung und Tod des Provikars **Carl Lampert**. — ThpQu CXII, 1964, 313—325.
- Deutscher **Katholizismus** nach 1945. Hrsg. von Hans Maier. — Mchn: Kösel 1964. 223 S.; DM 10,80.
- La Valle, Raniero: Coraggio del Concilio giorno per giorno la **seconda sessione**. — Bress: Morcelliana 1964. XVI, 90 p.
- Laurentin, René: L'enjeu du Concile. Bilan de la **deuxième session**, 29 septembre—4 décembre 1963. — P: Editions du Seuil 1964. 320 p.
- Wenger, Antoine: **Vatican II**. Chronique de la deuxième session. — P: Editions du Centurion 1964. 342 p.
- Martelet, G., SJ: Horizon théologique de la deuxième session du Concile. — NRTh, A. XCVI = T. LXXXVI, 1964, 449—468.
- Konzilsreden. Hrsg. von Yves Congar, Hans Küng u. Daniel O'Hanlon. — (Eins:) Benziger (1964). 218 S.; DM 9,80.

### VI. Christliche Philosophie

- Pépin, Jean: Théologie cosmique et théologie chrétienne (**Ambroise**, Exam. I 1,1—4). — P: Pr. Univ. de France 1964. 597 p.; F 36.
- Rijk, L. M. de: On the chronology of **Boethius** works on logic. — Vivarium II, 1964, 1—49. 125—162.
- Bérubé, Camille, OFMcap: La connaissance de l'individuel au moyen âge. Préface de Paul Vignaux. — Montr: Pr. de l'Univ. de Montréal; P: Pr. Univ. de France 1964. XII, 315 p. = Université de Montréal, Institut d'études médiévales; F 20.
- Alberti Magni ordinis fratrum Praedicatorum opera omnia XVI,2: Metaphysica. Libros VI—XIII edidit Bernhardus Geyer. — Monasterium: Aschendorff 1964. XXXVI—XLVI, 301—653.
- Czapiewski, Winfried: Das Schöne bei **Thomas von Aquin**. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1964. 158 S. = Freiburger theol. Studien LXXXII; DM 16, —.
- Owens, Joseph, CSSR: The „Analytics“ and thomistic metaphysical procedure. — MedStud XXVI, 1964, 83—108.
- Jean de Paris (Quidort) OP (Johannes Quidort Parisiensis): Commentaire sur les sentences. Reportation, livre II. Édition critique par Jean-Pierre Muller, OSB. — R: „Orbis catholicus“ — Herder 1964. XLII, 270 p. = Studia Anselmiana LII; lire 3 500.
- Trapé, Girolamo, OSA: Il platonismo di **Egidio Romano**. — Aq VII, 1964, 309—344.
- Nikolaus von Kues (Nicolaus de Cusa): Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. H. XVa, Buch 1: Die belehrte Unwissenheit. Übers. u. mit Vorw. u. Anm. hrsg. v. Paul Wilpert. Latein.-dt. Parallelausg. — (Hbg: Meiner 1964). XI, 137 S. = Philosophische Bibliothek CCLXIVa; DM 11,20.
- Stallmach, Josef: Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel. — Scholast XXXIX, 1964, 495—509.
- Robillard, Hyacinthe-Marie, OP: De l'analogie et du concept d'Être de **Thomas de Vio, Cajetan**. Traduction, commentaires, et index. — Montr: Les Pr. de l'Univ. de Montréal 1963. 439 p.

- Sille, Edward A.: Cardinal **Newman's** Grammar of assent on conscience as a way to god. — Heythrop Journal V, 1964, 377—401.
- Leenhouders, Albinus: Ungesicherheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre **Peter Wusts** in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung. — Ess: Ludgerus Verl. H. Wingen 1964. XXX, 204 S.; DM 28, —.
- Henrici, Peter, SJ: Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen **Blondel**. — Greg XLV, 1964, 689—738.
- Gonzalez V., Jaio, OFM: La metafísica de la esperanza como vía de acceso a dios. Dimensiones de la filosofía de Gabriel **Marcel**. — Franciscanum VI, 1964, 236—296.
- Meyer, Hans: Martin **Heidegger** und **Thomas von Aquin**. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1964. 154 S.; DM 12,80.
- Scheltens, Gonsalvus, OFM: Der Ausgangspunkt des **Gottesbeweises**. — FranzStud XLIV, 1964, 119—135.
- Wiele, J. van de: Het thema „ens et bonum convertuntur“. Wording en filosofische betekenis. — TPh XXVI, 1964, 186—252; p. 252—253: Résumé: Le thème „Ens et bonum convertuntur“. —

### VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

#### 1. Apologie und Dogmatik

- Kolping, Adolf: Zehn Jahre einer neuen **Fundamentaltheologie**. Grundsätzliche Erwägungen zur Anlage eines fundamentaltheologischen Lehrbuches. — MThZ XV, 1964, 62—69; ~ Fundamentaltheologie im heutigen Hochschulunterricht. — ThGl LIV, 1964, 115—126.
- Pritz, Joseph: Zeitgemäße Apologetik. — Christlich pädagogische Blätter LXXVII, 1964, 1—13.
- Journet, Charles: Le message révélé. Sa transmission, son développement, ses dépendances. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1964). 197 p. = Textes et études théologiques.
- Walgrave, J. H., OP: Openbaring, geloof en dogma-ontwikkeling. — Tijdschrift voor theologie IV, 1964, 358—384; p. 384—385: Résumé: Foi, révélation et développement dogmatique.
- Kruse, Heinz, SJ: Die **Heilige Schrift** in der kath. Erkenntnislehre. Grundfragen des kath. Schriftverständnisses. — Pad: Bonifacius-Dr. (1964). 115 S. = Konfessionskundl. Schriften V.
- Gutwenger, E., SJ: Schrift und Schriftkanon. — ZkTh LXXXVI, 1964, 418—429.
- Scheffczyk, Leo: Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe. — MThZ XV, 1964, 190—204.
- Haes, Paul de: Die **Schöpfung** als Heilsmysterium (De schepping als heilsmysterie, dt.) Erforschung der Quellen. — Mz: Grünewald-Verl. (1964). 284 S.; DM 21,80.
- Schoonenberg, P., SJ: „Over de **Godmens**“. — Bijdr XXV, 1964, 166—186; p. 186—187: Summary: Aspects of the Unio hypostatica.
- Otto, Stephan: Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit. Überlegungen zur dogmatischen **Anthropologie**. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh 1964. 121 S.; DM 7,80.
- Flick, Maurizio, SJ — Zoltan Alszeghy, SJ: Il vangelo della grazia. Un trattato dogmatico. — Fir: Libr. Edit. Fiorentina (1964). 811 p. = Nuovo corso di teologia cattolica VI: lire 4 000.
- Baker, Joseph W.: Implications of collegiality. — The Jurist XXIV, 1964, 249—260.
- Le Guillou, M.-J., OP: Le parallélisme entre le collègue apostolique et le collègue épiscopal. — Ist X, 1964, 103—110.
- Breydy, Michel: Le **sacerdoce** à travers les resultantes des controverses théologiques. — Salm XI, 1964, 297—321.
- Piault, Bernard: Was ist ein **Sakrament**? (Qu'est-ce qu'un sacrement?, dt.) — Zü: Christiana-Verl. (1964). 168 S. = Der Christ in der Welt VII, 2; sfr 5,45.
- Sánchez Martin, Juan: La instrucción de la causa, materia próxima del sacramento de la **penitencia**. — Salm XI, 1964, 195—265.
- Schleck, Charles A., CSC: The sacrament of **matrimony**. A dogmatic study. — Milw: Bruce (1964). XII, 290 p.; \$ 5, —.
- Colosio, I., OP: Inchiesta teologica sul paradiso e saggi storico-bibliografici sulla visione beatifica. — Fir: Libr. Ed. Fiorentina 1964. 199 p.; lire 800.

#### 2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

- Farrelly, M. John, OSB: Predestination, grace, and free will. — Westm, Maryl.: Newman Pr. 1964. XIV 317 p.; \$ 6,95.
- Dvornik, François: **Byzanz** et la primauté Romaine. — P: Éd. du Cerf 1964. 160 p. = Unam Sanctam XLIX; F 11,40.
- Outler, Albert C.: The sense of tradition in the **ante-Nicene church**. — Journal of ecumenical studies I, 1964, 460—484.
- Monachino, Vincenzo, SJ: Il primato nello scisma **Donatista**. — Archivum historiae pontificiae II, 1964, 7—44.
- D'Ercole, Giuseppe: Communio, collegialità, primato e sollicitudo omnium ecclesiarum dai vangeli a Costantino. — R: Herder 1964. 476 p. = Communio V; lire 4 800.
- Montagna, Davide M., OSM: La Lode alla theotokos nei testi greci dei secoli **IV—VII**. — R: Ed. „Marianum“ 1963. 110 p. [cfr.: Marianum XXIV, 1962, 453—543].
- Brazzale, Felice M., OSM: La dottrina del miracolo in s. **Agostino**. — R: Ed. Marianum 1964. 86 p.



- Lécuyer, Joseph, CSSP: Études sur la collégialité épiscopale. — Le Puy, Lyon: Mappus (1964). 107 p.; F 8,10.
- Jacqueline, Bernard: Papauté et épiscopat selon saint Bernard de Clairvaux. Préface de Jean Guyot. — (P): Éd. du Centurion (1963). III, 126 p.; F 9,—.
- Riedl, Johannes: Das Heil der Nichtevangelierten nach Bonaventura. — ThQ CXLIV, 1964, 276—289.
- Ménard, Étienne, OP: La tradition. Révélation, écriture, Église selon saint Thomas d'Aquin. — Brug, P: Desclée [&] de Brouwer 1964. 272 p. = Studia XVIII; bfr 240.
- Hibbert, Giles, OP: Created and uncreated charity. A study of the doctrinal and historical context of St. Thomas's teaching on the nature of charity. — RechThAncMéd XXXI, 1964, 63—84.
- Refoulé, François, OP: L'Église et le Saint-Esprit chez Luther et dans la théologie catholique. — RScPhTh XLVIII, 1964, 428—470.
- Becker, Karl-Josef, SJ: Das Denken Domingo de Sotos über Schrift und Tradition vor und nach Trient. Ein theologieschichtlicher Beitrag zum Verständnis des Trienter Dekretes. — Scholast XXXIX, 1964, 343—373.
- Saraiva Martins, J., CMF: Escritura e tradição segundo o Concilio de Trento. — Plaisance: Collegio Alberoni 1964. 95 p.
- Obermann, Heiko A.: Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie. — ZThK LXI, 1964, 251—282.
- Tavard, George H.: Scripture and tradition among seventeenth-century recusants. — ThStudies XXV, 1964, 343—385.
- Aubert, Roger: Vatican I. — P: Éd. de l'Orante (1964). 341 p. = Histoire des conciles oecuméniques XII; F 27,—.
- Haible, Eberhard: Schöpfung und Heil. Ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas. — Mz: Grünewald-Verl. (1964). 296 S.; DM 24,80.
- 3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung**
- Breuning, Wilhelm: Der Beitrag des Nikolaus von Kues zum Religionsgespräch der Gegenwart. — TrThZ LXXIII, 1964, 221—233.
- Tavard, Georges H.: Geschichte der ökumenischen Bewegung (Petite histoire du mouvement oecuménique, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1964). 242 S.; DM 15,80.
- Neill, Stephen: Ursprung und Ziel der ökumenischen Bewegung bis zur Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948. — Christenheit in Bewegung. Eine Bestandsaufnahme der Konfessionen ..., (Hbg 1964), 27—46.
- Hornig, Ernst: Der Weg des ökumenischen Rates der Kirchen von Amsterdam nach Neu-Delhi. — Ebd. S. 47—62.
- Holsten, Walter: Ökumenische Probleme der zweiten Jahrhunderthälfte. — Lutherische Monatshäfte III, 1964, 506—517.
- Biemer, Günter: Theology of encounter. Heinrich Fries's theological contribution toward ecumenical understanding. — Journal of ecumenical studies I, 1964, 213—236; p. 237—242: Bibliography of Heinrich Fries.
- Roux, Hébert: Évolution des tendances oecuméniques dans le protestantisme depuis 1962. — Irén XXXVII, 1964, 324—337.
- Aubert, Roger: L'évolution des tendances oecuméniques dans l'Église romaine depuis l'ouverture de Concile. — Irén XXXVII, 1964, 354—375.
- Krüger, Hanfried: Ökumenische Bewegung (1962). — KJEVD LXXXIX, 1962 [ersch. 1964], 285—329.
- Linde, H. van der: Que signifie „oecuménique“? — Évangéliser XVIII, 1963, 209—232.
- Wacker, Paulus: Was ist und was will ökumenische Theologie? — CathMstr XVIII, 1964, 81—89.
- Kasper, Walter: Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Oekumenismus. — UnSa XIX, 1964, 330—348.
- Walz, Hans Hermann: Was ist ökumenisch? — Abschied vom Christentum? ... Eine Festgabe für Hanns Lilje ..., (Hbg 1964), 249—265.
- Winterhager, Jürgen Wilhelm: Weltwerdung der Kirche. Die ökumenische Bewegung als hermeneutische Aufgabe. — Zü, Ffm: Gotthelf-Verlag. (1964). 229 S.; sfr 14,50.
- Beumer, Johannes, SJ: Das Religionsgespräch und die ihm eigene Problematik. — ThGl LIV, 1964, 322—332.
- Le Guillou, M.-J., OP: Interrogations sur l'avenir de l'oecuménisme. — Ist X, 1964, 7—24.
- Vischer, Lukas: Der römisch-katholische Ökumenismus und der ökumenische Rat der Kirchen. — OekRu XIII, 1964, 221—236; [engl. Fassg.:] Roman catholic ecumenism and the world council of churches. — EcumRev XVI, 4, 1964, 378—394; [franz. Fassg.:] L'oecuménisme catholique romain et le conseil oecuménique des Églises. — RThPh XCVII, 1964, 217—232.
- Lindbeck, George A.: Der künftige Dialog mit Rom. — Helsinki 1963. Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes ..., B, Hbg 1964, 240—253.

### VIII. Moraltheologie

- Fornoville, T.: Existentialisme et éthique. — Studia moralia I. Academia Alfonsiana, R (1963), 145—185.
- Callewaert, R. S., OP: De middeleeuwse biechtboeken over anticonceptionele praktijken. — Tijdschrift voor theologie IV, 1964, 254—274; p. 274—275: Résumé: La doctrine des pénitentiels au moyen âge sur les pratiques contraceptives.

- Wolf, Ernst: Das Problem der Euthanasie im Spiegel evangelischer Ethik. — Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann ..., Tü 1964, 685—702.
- Ehrhardt, Helmut: Euthanasie und Vernichtung „Lebenswerten“. Lebens. Mit e. Vorwort v. Hans Hoff. — Stu: Enke Verl. 1965. VI, 58 S. = Forum der Psychiatrie XI; DM 6,—.
- Aktuelle Probleme des Lebensschutzes durch die Rechtsordnung. Zur Frage der „Ethischen Indikation“ und einer „begrenzten Euthanasie“. — Wü: Echter-Verl. (1964). 132 S. = StudBerKABay XXV; DM 7,20; [enth.:] S. 13—38: Martin, Ludwig: Ethische u. eugenische Indikation im Strafrecht; S. 39—56: Müller, Carl: Die ethische Indikation der Schwangerschaftsunterbrechung aus ärztlicher Sicht; S. 57—100: Hellbrügge, Theodor: Ärztliche Gesichtspunkte zu einer „begrenzten Euthanasie“; S. 101—132: Hartmann, Albert: Das ethische Urteil über die Tötung mißgebildeter Kinder u. über die Fruchttötung aus ethischer Indikation.
- Häring, Bernhard, CSSR: Der Christ und die Ehe. — Düs: Haus der Kath. Frauen (1964). 70 S.; DM 3,90.
- Günthör, Anselm, OSB: Kritische Bemerkungen zu neuen Theorien über Ehe und eheliche Hingabe. — ThQ CXLIV, 1964, 316—350; ebd. S. 445—476: Reuß, Josef Maria: Nochmals zum Thema Eheliche Hingabe und Zeugung. Eine Antwort an P. Anselm Günthör OSB.
- Demmer, Klaus, MSC: Eheliche Hingabe und Zeugung. — Scholast XXXIX, 1964, 528—557.
- Böckle, Franz: Verantwortliche Elternschaft. Zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung. — WoWa X, 1964, 577—586.
- Kindersegen und Geburtenkontrolle. Ein Symposium. — (Hbg:) Furche-Verl. (1964). 251 S. = Stundenbücher XLI; DM 4,80; [enth. u. a.] S. 11—27: Beckmann, Joachim: Empfängnisverhütung?; S. 28—48: Giesen, Wilhelm: Versuch einer Antwort. Gedanken u. Erleben aus der Praxis für die Praxis; S. 49—81: Kepp, Richard: Empfängnisverhütung u. Sterilisierung vom Standpunkt des Gynäkologen; S. 82—104: Osterloh, Gertrud: Die Stellungnahme der Frau; S. 105—145: Schubnell, Hermann: Bevölkerungsentwicklung u. Geburtenregelung; S. 146—178: Simon, Helmut: Zur rechtlichen Beurteilung von Schwangerschaftsunterbrechungen u. Sterilisationen; S. 179—238: Thielicke, Helmut: Geburtenregelung u. Schwangerschaftsunterbrechung.
- Marck, W. H. M. van der, OP: Liefde en vruchtbaarheid. Aktuelle vragen over geboorteregeling. — Roermond: Romen & Zonen 1964. 125 blz.; hfl 5,25.
- Schelfhout, O.: De steriliserende pil en de huwelijksmoraal. De stellingname van L. Janssens kritisch onderzocht. — Brugge: Beyaert (1964). 46 blz.; bfr 25,—.
- The pill and birth regulation. The catholic debate, including statements, articles and letters from the pope, bishops, priests and married and unmarried laity edited and introduced by Leo Pyle. — Lo: Darton, Longman & Todd (1964). X, 225 p.; sh 5,—.

### IX. Christliche Sozialwissenschaften

- Katholisches Soziallexikon. Hrsg. im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs. Schriftleitung Alfred Klose. — Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia (1964). 1426 Sp.; DM 60,—.
- Reiner, Hans: Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts. — Frb/B, Mchn: Alber (1964). 64 S.; DM 4,20.
- Lefringhausen, Klaus: Gerhard Weissers Frage an die Sozialethik. — ZevEth VIII, 1964, 354—360.
- Weber, Hartmut: Das Problem der sozialen Gerechtigkeit in der evangelischen Sozialethik. — Die neue Gesellschaft XI, 1964, 472—481.
- Mehl, Roger: Die Familie lebt (Société et amour, dt.) Eine Ehe- und Familienethik der Gegenwart. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1964). 135 S.; DM 14,80.
- Furck, Carl-Ludwig: Aufgaben der Erziehung im Bereich der Familie. — Weinheim: Beltz (1964). 31 S. = Sozialpädagogisches Forum I; DM 3,—.
- Hertz, Anselm, OP: Sitte, Sittlichkeit und Moral in der pluralistischen Gesellschaft. Ein Diskussionsbeitrag. — NOrdN XVIII, 1964, 187—196.
- Schreiber, Wilfried: Wille zum Vermögen. Streuung von Eigentum tut not. — Die politische Meinung IX, 1964, 49—57.
- Klug, Oskar: Eigentum und Eigentumsstreuung in christlicher Verantwortung. — Schmollers Jahrbuch LXXXIV, 1964, 9—54.
- Fürstenberg, Friedrich: Grundfragen der Betriebssoziologie. — Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1964. 179 S.
- Nell-Breuning, Oswald v., SJ: Von der Mitbestimmung zur Unternehmensverfassung. — Schmallenbachs Zeitschrift für Betriebswirtschaftliche Forschung XVI, 1964, 669—673.
- Wössner, Jakobus: Industriegesellschaft und Verbandswesen. — Jahrbuch für Sozialwissenschaften XV, 1964, 221—242.
- Brockmöller, Klemens, SJ: Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche gegenüber der jetzigen Welt. — Die neue Gesellschaft XI, 1964, 449—460.
- Gauthier, Paul: Die Armen, Jesus und die Kirche (Les pauvres, Jesus et l'Église, dt.) Mit einem Vorwort v. Kardinal Gerlier. — (Graz, Köln:) Styria (1964). 221 S.; DM 13,80.



- Christlicher Glaube und Ideologie. Hrsg. von Klaus von Bismarck und Walter Dirks. — Stu, B: Kreuz-Verl; Mz: Grünewald-Verl. (1964). 205 S.; DM 14,80.
- Stammler, Eberhard: Politischer Stil als Ausdruck evangelischer Ethik. — Stu: Calwer Verl. (1964). 30 S. = Calwer Hefte z. Förderung bibl. Glaubens u. christl. Lebens LXX; DM 1,90.
- Dirks, Walter: Das gesellschaftliche Engagement der deutschen Katholiken seit 1945. — FrkH XIX, 1964, 761—773.
- Stark, Rodney: Class, radicalism, and religious involvement in Great Britain. — American Sociological Review XXIX, 1964, 698—706.
- Strohm, Theodor: Die evang. Kirche in der parlamentarischen Parteidemokratie. — Die neue Gesellschaft XI, 1964, 461—471.
- Walz, Hanna: Protestantische Kulturpolitik. — Stu, B: Kreuz Verlag (1964). 253 S.; DM 14,80.
- Thiele, Augustinus, OSB: Echter Nach und Himmerod. Beispiele benediktinischer und zisterziensischer Wirtschaftsführung im 12. und 13. Jahrhundert. — Stu: Fischer Verlag 1964. X, 186 S. = Forschungen zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte VII.

### X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

- Heckel, Johannes: Das blinde, undeutliche Wort Kirche. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. Siegfried Grundmann. — Köln, Graz: Böhlau Verl. 1964. 757 S.; DM 74,—.
- Aspectos del derecho administrativo. Trabajos de la IX semana de derecho canonico. — Salm: Instituto San Raimundo de Peñafort 1964. 270 p.; pes 250.
- Mörsdorf, Klaus: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann. Bd I: Einleitung, Allgemeiner Teil u. Personenrecht. 11., verb. u. verm. Aufl. — Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1964). XIV, 577 S. = Wissenschaftl. Handbibliothek; DM 28,—.
- Bellini, Piero: L'obbligazione da promessa con oggetto temporale nel sistema canonistico classico. Con particolare riferimento ai secoli XII e XIII. — Mil: Giuffrè 1964. 579 p.; lire 3 500.
- Fransen, Gérard: Tribunaux ecclésiastiques et langue vulgaire d'après les questions des canonistes. — EphThLov XL, 1964, 391—412.
- Sardi, Paulus: Qua ratione censura ecclesiastica „medicinalis“ dicenda sit. — PerMorCanLit LIII, 1964, 503—552.
- Hofmeister, Philipp, OSB: Die Bedeutung des can. 20 über die Gesetzesbücher. — OeAKR XV, 1964, 237—259.
- Bertrams, Wilhelmus, SJ: De potestate episcopalis exercitio personali et collegiali. — PerMorCanLit LIII, 1964, 455—481.
- Schmitz, Heribert: Erwägungen zur Gesetzgebungstechnik der Bischofskonferenzen. — TrThZ LXXIII, 1964, 285—301.
- Scheepers, Joachim, OFMCap: De regime matrimonii disparis. — R: Libr. Ed. dell' Univ. Gregoriana 1964. XII, 185 p. = AnalGreg CXLV = Ser. fac iuris canonici: sectio B, n. XVI.
- Robleda, Olisius, SJ: Matrimonium et contractus. — PerMorCanLit LIII, 1964 374—408.
- Huizing, Petrus, SJ: Actus excludens substantiale matrimonii. Crisis doctrinae et codicis. — Greg XLV, 1964, 501—535. 761—794.
- Hofmann, Linus: Formpflicht oder Formfreiheit der Mischehen-schließung? — CathMstr XVIII, 1964, 241—257.
- Strigl, Richard A.: Für und wider eine sogenannte negative Totalsimulation. — MüThZ XV, 1964, 205—215.
- O'Rourke, John J.: The censure of theological opinions. — The Jurist XXIV, 1964, 62—74.
- Heinemann, Heribert: Die rechtliche Stellung der nichtkatholischen Christen und ihre Wiederversöhnung mit der Kirche. — Mchn: Hueber 1964. XX, 222 S. = MüThSt III, 20; DM 22,—.
- Nauois, Louis de-Audomar Scheuermann: Der Christ und die kirchliche Strafgewalt (Quand l'Eglise juge et condamne, dt.). — Mchn: Hueber Verl. 1964. 129 S. = Theologische Fragen heute IV; DM 5,80.
- Zuzek, Ivan, SJ: Kormcaja kniga. Studies on the chief code of Russian canon law. — R: Pont. Inst. Orient. Theodior 1964. XII, 328 p. = OrChrAnal CLXVIII; lire 4 000,—.

### XI. Pastoraltheologie und Katechetik

- Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart. — Bd I. Hrsg. v. Franz Xaver Arnold [u.a.] — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1964). 447 S.
- Bretagne, Guy de, OMI: Pastorale fondamentale. — (Brug): Desclée & de Brouwer (1964). 494 p.; bfr 300,—.
- Bilsen, B. van, OFM: Opbouwende pastoraal. Een bijdrage tot vernieuwing van de zielzorg. — Roerm: Romen & Zonen 1964. 122 blz.; hfl 5,—.
- Houtart, François: Sociologie et pastorale. — P: Fleurus (1963). 93 p. = Recherches pastorales V; F 5,60.
- Leeuwen, B. van, OFM: Kerk en parochie. — Tijdschrift voor theologie IV, 1964, 233—252; p. 252—253: Résumé: Théologie de la paroisse.
- Schruers, P.: Théologie de la paroisse. — RevEccLiège L, 1963, 168—178.
- Connolly, Joseph M.: The parish: A total view. — The revival of the liturgy..., (NY 1964), 125—138.

- Anciaux, P.: De verhoudingen tussen pastoors en onderpastoors. Naar een groeiende beleving van de collegialiteit. — CollMecl XLIX, 1964, 309—320; p. 320—322: Résumé: Les relations entre curés et vicaires dans les perspectives de la collégialité.
- Müller, Alois: Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche. Eine pastoraltheologische Untersuchung. — (Eins): Benziger-Verlag. (1964). 316 S.; DM 19,80.
- Ostermann, Heinrich, SJ: Großstadt zwischen Abfall und Bekämpfung. — (Graz, Wien, Köln): Styria (1964). 280 S.; DM 16,80.
- Colomb, J.: Ergebnisse und Erwartungen der katechetischen Bewegung in Frankreich. — Christlich pädagogische Blätter LXXVII, 1964, 42—52. 65—81.
- Exeler, Adolf: Katechetische Erneuerung in Afrika. Bericht über die Pan-Afrikanische katechetische Studienwoche in Katigondo [Uganda] 26. 8.—1. 9. 1964. — KatBl LXXXIX, 1964, 503—515.
- Schulz-Benesch, Günter: Zum Stil katholischer Schule heute. Entwurf einer Begründung. Versuch einer Verwirklichung. — Mchn: Kösel-Verl. (1964). 154 S. = Schriften des deutschen Instituts für wissenschaftl. Pädagogik; DM 5,50.
- Hummel, Gert: Religionsunterricht und Schule. — Mchn: Kaiser 1964. 47 S. = Theologische Existenz heute N.F. CXVII.
- Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel „Reich Gottes“. Hrsg. von Hubert Fischer. Verfaßt von Eleonore Becker u. Gabriele Müller. Bd I. — Mchn: Kösel-Verl. (1964). 322 S.
- Caster, Marcel van, SJ: Dieu nous parle. Vol. I: Structures de la catéchèse. 2. édition augmentée. — Brug, P: Desclée & de Brouwer 1964. 353 p.; bfr 196,—.
- Elkind, David: L'appartenance religieuse dans la pensée de l'enfant. — LumVit XIX, 1964, 443—456.
- Esser, Wolfgang G.: Kerygmatische-personale Katechese. — KatBl LXXXIX, 1964, 385—390. 449—454.
- Diethelm, Fortunat: Erziehung und Liturgie. Eine pädagogische und pastoral-theologische Studie mit bes. Berücks. der Internats-erziehung. — (Eins, Zü, Köln): Benziger Verl. (1964). 407 S.
- Müller, Josef: Die Urgeschichte der Genesis als Heilsbotschaft. Zur Bibelkatechese über Kapitel 4—11. — OrhPBl LXV, 1964, 260—276. 289—296.
- Bouts, Anne-Yvonne: Le mystère Pascal présenté aux déficients mentaux. Cheminement du catéchiste. — Cat IV, 1964, 177—202.

### XII. Liturgik

- Vermeulen, A. J.: Le développement sémasiologique d'Επιφάνεια et la fête de l'épiphanie. — Graecitas et latinitas christianorum primaeva. Supplementa. Fasc. I, Nijm 1964, 7—44.
- Behler, Gebhard Maria, OP: Das Amen. — Bibel und Liturgie XXXVII, 6, 1963/64, 348—356.
- Hufter, M.: Corpus Christi. Amen. — VieSpir CXI, 1964, 477—501.
- Hennig, John: Die Chöre der Heiligen. — ALW VIII, 2, 1964 436—456.
- Berger, Rupert: Die Wendung „offere pro“ in der römischen Liturgie. — Mstr: Aschendorff (1965). XX, 280 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLI; DM 39,50.
- Hennig, John: The function of the martyrology of Tallaght. — MedStud XXVI, 1964, 315—328.
- Lowe, E. A.: Two new latin liturgical fragments on Mount Sinai. — RevBén LXXIV, 1964, 252—283; 5 pl.
- Fischer, B(onifatius): Zur Liturgie der lateinischen Handschriften vom Sinai. — RevBén LXXIV, 1964, 284—297.
- Irtenkau, Wolfgang: Die Ellwanger Liturgie. — Ellwangen 1964—1964..., Ellwangen 1964, 424—444.
- McMahon, L. M.: Towards a theology of the liturgy: Dom Casel and the „Mysterientheorie“. — Studia liturgica III, 1964, 129—154.
- Plooi, J.: De mysterie-leer van Odo Casel. Een bijdrage tot het oecumenisch gesprek der kerken. — Zwolle: Tjeenk Willink 1964. 267 blz.; hfl 21,—.
- McManus, Frederick R.: The constitution on liturgy. Commentary. — Worship XXXVIII, 1964, 314—374. 515—565.
- Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien u. Podiumsgespräche des 3. deutschen liturgischen Kongresses in Mainz. Im Namen der Liturgischen Institute zu Trier, Salzburg u. Freiburg/S hrsg. v. Anton Hänggi. — Mz: Grünewald-Verl. (1964). 146 S.; DM 9,80; [enth. u.a.]: S. 27—39: Wagner, Johannes: Was will die Liturgiekonstitution? — Der Auftrag des Konzils; S. 40—51: Tewes, Ernst: Die Eucharistiefeier der Pfarrgemeinde nach Inkrafttreten der Constitutio liturgica; S. 52—66: Jungmann, Josef A.: Wesen u. Würde christl. Gottesdienstes; S. 67—79: Mayer, Joseph Ernst: Unsere Verkündigung vom Wesen u. von der Würde christlichen Gottesdienstes — jetzt, nach der Konstitution; S. 80—94: Pascher, Joseph: Mysterium paschale — Das Ostergeheimnis im liturgischen Jahr; S. 95—105: Egloff, Eugen: Teilnahme der Gemeinde am Paschamysterium.
- Les implications pastorales de la réforme liturgique. — MaisD LXXIX, 1964; p. 10—27: Mazières, M.: La liturgie dans une Église en état de mission; p. 28—39: Daniélou, Jean, SJ: Le mystère liturgique, intervention actuelle de Dieu dans l'histoire; p. 40—62: Decourtray, Albert: Esquisse de l'Eglise d'après la Constitution de sacra liturgia; p. 63—80: Gelineau, Joseph, SJ: Le culte en esprit dans un peuple



en fête; p. 81—105: Leclercq, Jean, OSB: L'assemblée locale dans la communion de l'Eglise universelle. Patino, J. M. Martin, SJ: L'office divin et Vatican II. — ParLit XLVI, 1964, 601—620.  
 Aufderbeck, Hugo: Stationsgottesdienst. Überlegungen zum sonntäglichen Wortgottesdienst. — LJ XIV, 1964, 172—184.

### XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Histoire spirituelle de la France. Spiritualité du catholicisme en France et dans les pays de langue française, des origines à 1914. — P: Beauchesne 1964. X, 398 p. = Bibliothèque de spiritualité I; F 24.—  
 Frank, Suso, OFM: Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum. — Mstr: Aschendorff (1964). XV, 207 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens XXVI; DM 29,50.  
 Ranke-Heinemann, Uta: Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. — Ess: Driewer Verl. (1964). 143 S.; DM 14,80.  
 Leclercq, Jean, OSB: Aux sources de la spiritualité occidentale. Etapes et constantes. — P: Ed. du Cerf 1964. 317 p. = Tradition et spiritualité IV; F 13,80.  
 Lestocquoy, J.: La vie religieuse en France du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. — P: Michel (1964). 376 p.; F 19,20.  
 Smolitsch, Igor: Le Mont Athos et la Russie. — Le millénaire du Mont Athos 963—1963. I, (Chev 1963), 279—318.  
 Torsy, Jakob: Achthundert Jahre Dreikönigenverehrung in Köln. — Achthundert Jahre Verehrung der Heiligen Drei Könige in Köln 1164—1964 = Kölner Domblatt Folge XXIII u. XXIV, Köln (1964), 15—162.  
 Gieraths, Gundolf, OP: Abgrund des Lichts. Texte deutscher Mystiker. Eingeleitet und ausgewählt. — (Eins, Zü, Köln): Benziger Verl. (1964). 262 S. = Licht vom Licht III, 1; DM 12.—  
 Rieden, Octavianus a, OFMCap: De infirmitatibus s. Francisci Assisiensis inde a iuventute usque ad stigmatum susceptionem. — Miscellanea Melchor de Pobladora... Vol. I = Bibliotheca seraphico-capuccina XXIII, R 1964, 99—129.  
 Ferrara, Pietro: Luci ed ombre nella cristianità del secolo XIV. II B. Pietro Gambacorta da Pisa e le sua congregazione (1380—1933). — (CdV:) Tipogr. Poligl. Vaticana (1964). XXIII, 225 p.  
 Koehler, Théodore: La théologie mystique de la „Fruitio dei“ chez Ruusbroec l'admirable. — RAscMyst XL, 1964, 289—310.  
 Sudbrack, Josef, SJ: Auf der Suche nach der Einheit von Theologie und geistlichem Leben. Zum Werk des spätmittelalterlichen Benediktiners Johannes von Kastl. — GL XXXVII, 1964, 421—440.  
 Napoli, Giovanni: La spiritualità della B. Battista da Varano. — MiscFranc LXIV, 1964, 38—102.  
 Fourrey, René: Le curé d'Ars authentique. — P: Fayard (1964). 557 p. = Le signe; F 35.—  
 Piat, Stéphane-Joseph, OFM: Sainte Thérèse de Lisieux à la découverte de la voie d'enfance. — P: Ed. Franciscaines (1964). 407 p.; F 24.—  
 Haas, Adolf, SJ: Welt in Christus — Christus in Welt. Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin. — GL XXXVII, 1964, 98—109. 184—201. 272—297. 358—375. 421—459.  
 Benigar, Alexio, OFM: Theologia spiritualis. Editio altera. — R: Ed. Secretaria Missionum OFM 1964. CX, 1328 p.  
 Das Wagnis der Nachfolge. Mit Beiträgen von Hans Urs von Balthasar [u. a.] Hrsg. v. Stephan Richter. — Pad: Schöningh 1964. 189 S.; DM 11,80 [enth.] S. 9—57: Balthasar, Hans Urs v.: Zur Theologie des Rätestandes; S. 59—94: Leclercq, Jean, OSB: Überlegung und Neubestimmung im heutigen Mönchtum;

S. 95—117: Frank, Suso, OFM: Kontemplatives Mönchtum in den Missionsländern; S. 119—154: Timmermann, Hans Albert: Der neue Weg der Instituta saecularia; S. 155—175: Richter, Stephan, OFM: Neuentdeckung der Orden in der evangelischen Christenheit; S. 177—189: Svoboda, Robert, OSC: Um die Zukunft der caritativen Genossenschaften.

### XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Henze, Anton: Das christliche Thema in der modernen Malerei. — Hdlb: Kerle 1965. 312 S., S.97—289 Abb.; DM 48.—  
 Guarducci, Margherita: Note di epigrafia cristiana. — RömQu LIX, 1964, 247—254.  
 Rordorf, Willy: Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit? — ZNW LV, 1964, 110—128.  
 Krautheimer, Richard: A note on Justinian's church of the Holy Apostles in Constantinople. — Mélanges Eugène Tisserant II = Studi e testi CCXXXII, CdV 1964, 265—270.  
 Maier, J.-L.: Le baptistère de Naples et ses mosaïques. Étude historique et iconographique. — Frb/S: Ed. Universitaires 1964. XI, 175 p., 12 pl. = Paradosis XIX; sfr 23.—  
 Küppers, Leonhard: Ikone. Kultbild d. Ostkirche. — Ess: Fredebeul & Koenen (1964). 91 S., 22 Bl. Abb. 4°; DM 32,80.  
 Ramackers, Johann: Die Werkstatt Heimat der Grabplatte Papst Hadrian I. — RömQu LIX, 1964, 36—78.  
 Sechzehnhundert Jahre Xantener Dom. Zum Gedächtnis der Xantener Märtyrer gest. um 361 bis 363 n. Chr., der Verbrennung d. ersten großen Stiftskirche durch d. Normannen im Jahre 863, d. Grundsteinlegung d. gotischen Chores am 22. August 1263 u. d. Beendigung d. Rettungs- und Sicherungsarbeiten an d. im Jahre 1945 zerstörten Dom im Jahre 1963. (In Verbindung mit Herbert van Bebber Hrsg. im Auftr. d. Vereins zur Erhaltung des Xantener Domes e.V. von Walter Bader.) — (Köln: DuMont Schauberg 1964.) 547 S. mit Abb. 4° = Xantener Domblätter VI, 1963; DM 98.—  
 Hausherr, Reiner: Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gerokreuzes. — Bo 1964 (: Rhein. Friedr.-Univ. 330 S.  
 Raeber, R.: La Charité-sur-Loire. Monographie der romanischen Kirche Notre-Dame unter spez. Berücks. der Skulpturen. — Bern: (1964). 292 S., 72 Abb. = Basler Studien z. Kunstgeschichte. N. F. VI; DM 38.—  
 Dony, Paul: Romanische Architektur in Apulien. — Münster XVII, 1964, 189—208.  
 Elbern, Victor H[einrich]: Der eucharistische Kelch im frühen Mittelalter. — B: Dt. Verein f. Kunstwissenschaft 1964. 148 S. mit 133 Abb. 4°; DM 25.—  
 Pattis, Erich — Eduard Syndicus: Christus dominator. Vorgotische Großkreuze. — Innsbr, Wien, Mdn: Tyrolia 1964. 284 S., 13 mehr- u. 125 einfarbige Abb.; DM 78.—  
 Fingersen, Peter: Topographische und anatomische Aspekte der gotischen Kathedrale. — Antaios XXI, 1, 1964, 78—108.  
 Schaefer, Leo: Der Gründungsbau der Stiftskirche St. Martin in Zyfflich. — Ess: Fredebeul & Koenen 1963. 212 S. mit 273 Abb., 6 Bl. Abb. 4° = Die Kunstdenkmäler des Rheinlandes. Beih. IX; DM 16,80.  
 Reuther, Hans: Die Schloßkapellen von Kurfürst Clemens August als Fürstbischöf von Hildesheim. — Münster XVII, 1964, 301—310.

Diesem Heft liegen Prospekte folgender Verlage bei:  
 Patmos Verlag, Düsseldorf  
 Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn  
 Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

### Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Nikolaus Adler, Mainz-Gonsenheim, Jahnstr. 11 a; Prof. Dr. A. Anwander, Bad Aibling (Obb.), Kellerstr. 2; Prof. Dr. Joh. Beckmann, Beckenried/Nidw. (Schweiz), Missionsseminar Schöneck; Prof. Dr. Dr. Heimo Dolch, Beuel-Vilich-Müldorf, Im Ziegelfeld 7; Dr. Robert Frohn, Köln-Deutz, Gotenring 40; Prof. Dr. Kassius Hallinger OSB, Rom, Via Porta Lavernale 19; Prof. Dr. Josef Hasenfuß, Würzburg, Jägerstr. 13 b; Dr. Benno Hegglin, Uznach/SG (Schweiz), St. Otmarsberg; Prof. Dr. Adolf Kolping, Bonn, Wiesenweg 13; Prof. Dr. Walter Kornfeld, Wien II, Große Mohrengasse 9; Dr. Klaus Kremer, Trier-Euren, Eligiusstr. 27; Prof. Dr. J. B. Metz, Münster Kapitelstr. 14; Prof. Dr. Hans Meyer, Würzburg, Marianhillstr. 1; Prof. Dr. Johann Michl, München 23, Kaiserstr. 21/II; Prof. Dr. Michael Müller, Bamberg, Schiffbauplatz 2 d; Dr. Johannes Norda, Münster, Ermlandweg 22; Prof. Dr. J. Reuss, Würzburg, Sanderring 2; Msgr. Heinrich Roth, Münster, Frauenstr. 1/2; Prof. Dr. Spicq, Fribourg (Schweiz), 1 Place G. Python; Prof. Josef Scharbert, Freising, Domberg 7; Prof. Dr. Dr. Heribert Schauf, Aachen, Mozartstr. 9; Prof. Dr. Heinrich Schneider, Mainz, Kaiserstr. 66.

© Aschendorff, Münster (Westf.), 1965. 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.



NEUERSCHEINUNGEN IM FRÜHJAHR 1965

JOSEF RUPERT GEISELMANN

## Jesus der Christus. Die Frage nach dem historischen Jesus

Erster Teil der zweiten, völlig neu bearbeiteten Auflage des Buches „Jesus der Christus“ (Stuttgart 1951). 237 Seiten. Leinen DM 16,80. Studienausgabe kartoniert DM 11,80. — Der zweite Band erscheint unter dem Titel „Der Christus der Verkündigung“.

Man mag es begrüßen oder bedauern: Die Zeit der klassischen Jesusbücher ist vorüber, auch für die katholische Theologie. Denn die vier Evangelien lassen sich nicht mehr unbefangen zu einem „Leben Jesu“ zusammenstellen, ohne daß dabei die literarische und gattungsmäßige Eigenart dieser biblischen Berichte berücksichtigt wird. Der Tübinger Dogmatiker, Professor J. R. Geiselmann, ist durch seine langjährige Beschäftigung mit der Problematik der Beziehungen zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ wie kaum einer berufen, die verschiedenen Positionen einsichtlich darzustellen, ohne die Sache selbst aus dem Blick zu verlieren. So vermag er jenem Leser, den nicht in erster Linie der Streit der Bibelwissenschaftler, sondern die für seinen Glauben entscheidende Gestalt Jesu Christi interessiert, eine Antwort zu geben — auch dann, wenn die Antwort nicht alle Fragen löst.

„Endlich eine knappe, dabei umfassende, verständliche und auf gediegener Literatur- und Sachkenntnis fußende Einführung in die im Titel angezeigte Fragestellung, die zu sachlicher Information und zu wesentlichen und weiterführenden Erkenntnissen hilft. Das hier ein Dogmatiker spricht, wird sowohl der Exeget wie auch der Seelsorger und Katechet aufrichtig begrüßen.“

*Dr. Otto Knoch, Stuttgart*

KARL RAHNER

## Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch

303 Seiten. Leinen DM 25,—.

Seit jenen Jahren, als die nazistische Gewaltherrschaft die Schriften mutiger Kirchenmänner an die geheimen Vervielfältigungsapparate verwies, hat wohl kaum ein Buch vor seinem offiziellen Erscheinen eine solche Verbreitung gefunden wie diese Vorträge. Professor Karl Rahner — inzwischen von Innsbruck auf den Lehrstuhl für Katholische Weltanschauung nach München übersiedelt — hat nun, nach einer letzten Bearbeitung, der Buchausgabe seiner Vorträge zugestimmt. Dem Verfasser gelingt es, den Gedankenreichtum des ignatianischen Exerzitienbuches in unsere Zeit herüberzunehmen; dieses Buch kann uns auch außerhalb eines Exerzitienzusammenhangs zu einer Meditation als dem Leben aus dem Glauben anregen.

„Rahner liest die Partitur des Exerzitienbüchleins in seiner Tonart, pointiert den Text aus seiner Sicht. Doch eben dadurch wird einerseits deutlich, wie wesentlich dieses Vermächtnis des Ignatius für uns heute ist, wie ‚aktuell‘ diese geistlichen Übungen sein können; und zum andren kristallisiert sich so an der Vorlage ein kleines Kompendium Rahnerscher Philosophie zu wichtigen Themen gläubiger Existenz, etwa zum Gottesverständnis, zur Freiheit, zur Sünde und zur Buße, zur Nachfolge, zur Askese und nicht zuletzt zu heute vielfach tabuierten Glaubensinhalten wie Hölle, Gericht, Engel — jeweils am Leitfaden der von Ignatius vorgegebenen Meditation der Heilsgeschichte, insbesondere des Lebens Jesu, seiner Person und seiner Glorie.“

*Johann Baptist Metz*

IM KÖSEL-VERLAG ZU MÜNCHEN



# TEXTE DER KIRCHENVÄTER

EINE AUSWAHL NACH THEMEN GEORDNET

Herausgegeben von Alfons Heilmann unter wissenschaftlicher  
Mitarbeit von Heinrich Kraft

Die Textbände dieser Ausgabe liegen vollständig vor:

*Erster Band:* Von Gott. Von der Schöpfung. Vom Menschen. Von der Versuchung, der Sünde und vom Bösen.

*Zweiter Band:* Von der Gnade. Von Christus. Von der Heiligung.

*Dritter Band:* Vom christlichen Leben. Vom Nächsten. Von den christlichen Ständen.

*Vierter Band:* Von der Kirche. Von den Sakramenten. Von den Heiligen. Von den letzten Dingen.

Subskriptionspreis für jeden dieser Bände im Umfang von 600–700 Seiten in Leinen DM 25,—. Einzelpreis DM 29,50.

Der das Gesamtwerk abschließende *fünfte Band* wird im Herbst 1965 erscheinen und neben ausführlichen Registern zu den vier vorangehenden Bänden ein aus der neuesten Forschung erwachsenes *Kirchenväter-Lexikon* enthalten. Mit diesem Band schließt die Subskription.

Trierer Theologische Zeitschrift

„Es entsteht eine äußerst reichhaltige Sammlung von Aussagen, die eine Art patristischer Summe bildet, ein theologisches Konzentrat aus den voluminösen Väterausgaben. Zu Worte kommen dabei die Vertreter der Westkirche ebenso wie die aus dem Osten. Diese Auswahl von Vätertexten verdient volle Anerkennung. Vor allem bietet sie demjenigen, der sich rasch über ein Thema orientieren will, reiches Material; die kirchliche Verkündigung wird daraus ohne Zweifel Befruchtung erfahren.“

Tübinger Theologische Quartalschrift

„Eine neue Anthologie der Kirchenväter, die das Lehrgut der Patristik vor allem den im geistlichen Amt stehenden Theologen, dem Katecheten und Prediger nahebringen möchte. Dem praktisch-lehrhaften Zweck dieser Reihe entsprechend, ist die gewählte Anordnung keine geschichtliche, sondern eine systematische, wobei das Ordnungsschema der traditionellen Dogmatik im Hintergrund erkennbar wird. In der Reichhaltigkeit der ausgewählten Themen und Aspekte bietet der Band ein verlässliches Hilfsmittel zur Einführung in das Studium der Väter.“

IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

## Erfülltes Dasein

Herausgegeben von Dr. Josef Habbel, 145 Seiten, engl. Brosch. mit Klarsichtfolie 12,— DM.

Ganz unerwartet, wie ein Gruß aus weiter, weiter Ferne, kam heute dies Buch in unser Haus. Ich habe es bisher nur durchgeblättert und mich mit dem Inhalt noch nicht vertraut gemacht; allein schon die Namen, der gute Druck, das gute Papier, das handliche Format drängen mich, dem Urheber dieser Idee ein freudiges „Danke“ zuzurufen.

Ein alter Leser der „Seele“

### Aus dem Inhalt:

Dr. Paul Wolff, Die Ehe und das Priestertum: Trauungsansprache. Das Priestertum nach den Timotheusbriefen, eine Primizpredigt / Univ.-Prof. Dr. Richard Egenter, Echtheit und Unechtheit im Lichte der christlichen Ethik / Alois Habbel, Die Christophorusplastik im Regensburger Dom / Dr. Georg Feuerer †, Gott Vater / Dietrich von Hildebrand, Heiliges Herz / Willibald Kammermeier, Unseren Müttern. Eine Ansprache zum Muttertag / Franz Weiser SJ, Der positive Gehalt des fünften Gebotes / Wolfgang Römer, Zum Vateramt des heiligen Josef / Gedichte und Aphorismen / Alois Martin, Christenmensch und Tier.

Josef Gülden

## In den Tagen des Alters, Gebetbuch

415 Seiten, Leinen DM 12,80, Plastik DM 13,80

Alte Leute haben mehr Zeit. Dies vor allem unterscheidet sie von den jungen. Dieses Gebetbuch, in größeren Buchstaben gesetzt, könnte die viele Zeit segensreich ausfüllen. Im Alter verstärkt sich die Hinwendung zum Gebet, wenn der Keim zum Beten überhaupt in einem Menschen angelegt und entfaltet war. Wenn nun Josef Gülden, dessen Gebetbuch „Lehre uns beten“ für Zehntausende von Katholiken zu einem festen Begriff geworden ist, für den alten Menschen ein eigenes Gebetbuch zusammenstellt, dann wissen wir, daß er uns Bestes bietet.

Mann in der Zeit, Januar 1963

Niemand war berufener als Josef Gülden, ein solches Gebetbuch zu schaffen. Alles, was der alte Mensch an Gebeten täglich braucht, findet sich in diesem Buch.

Anzeiger für die katholische Geistlichkeit, Dezember 1963

Was könnte besser als das Gebet die Ausrichtung auf den „Sinn“ des Lebens bewirken, nachdem der Beitrag zum „Nutzen“ geleistet ist?

Wenn es zu Ihrem Aufgabenbereich gehört, auch alte Menschen zu betreuen, ist es lohnend, sich den Titel dieses Buches zu merken. Sie können damit ein Geschenk, eine echte, nachhaltige Freude machen. Der Verlag wird durch den großen leserlichen Druck dem speziellen Anliegen des Buches auch äußerlich gerecht.

Christlicher Beobachter 5/1964

VERLAG JOSEF HABEL REGENSBURG