476
Fahrer. Prof Klu v

Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Halbjährlich DM 20,–**

Nummer 2 **1966** **62. Jahrgang**

Zur moraltheologischen Methodenlehre heute. Von Gustav Ermecke, Bochum.

Herders Zeitbericht (Oswald)

Biblisch-Historisches Handwörterbuch (Eising)

Schedl: Geschichte des Alten Testaments, V. Bd (Hamp)

von Rad: Das fünfte Buch Mose Deuteronomium (Lohfink)

Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 (Gnilka)

Metzger: The Text of the New Testament (Schäfer)

Blank: Krisis (Thüsing)

Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer (Rief)

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Matern)

Achthundert Jahre Verehrung der Heiligen Drei Könige in Köln 1164—1964 (Brück)

Karlinger-Holböck: Die Vorarlberger Bistumsfrage (Zoepfl)

Siewerth: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz (Wanke)

Czapiewski: Das Schöne bei Thomas von Aquin (Gethmann)

Pritz: Glauben und Wissen bei Anton Günther (Wenzel)

Brinktrine: Die Lehre von den Letzten Dingen. Die Lehre von der Kirche (Beumer)

Beer: Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau (Möllerfeld)

Biemer: Überlieferung und Offenbarung (Becker)

Villain: Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen (Schütte)

Heyer: Die läßliche Sünde nach Albertus Magnus (Klomps)

de Witte: Kirche — Arbeit — Kapital (Rauscher)

Ulhof: Die Zuständigkeit zur Weihespendung (Braunstein)

Rozemond: Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catéchisme de Bellarmin (Padberg)

Höeg-Zuntz: Prophetologium (De Vos)

Personennachrichten

Theologische Bibliographie

Zur moraltheologischen Methodenlehre heute

Von Gustav Ermecke, Bochum

Der Freiburger Moraltheologe R. Hofmann ist der Verfasser eines Werkes [1], das sicher zu den bedeutsamsten Äußerungen der moraltheologischen Wissenschaft von heute gehört. Ausgebildet in der historischen Schule M. Grabmanns, zum ntl. Denken angespornt durch F. Tillmann und versehen mit der Sicht für heutiges personalistisch-anthropologisches Denken durch Th. Steinbüchel, ist R. Hofmann wie kaum einer geeignet, gleichsam Bilanz zu ziehen hinsichtlich der entscheidenden Grundfrage: Nach welcher wissenschaftlichen Methode gewinnt die Moraltheologie ihre Erkenntnisse? Diese Frage steht für die gesamte Moraltheologie heute im Mittelpunkt, besonders, weil die Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnismethoden in anderen Wissens- und auf anderen Lebensgebieten sowie das existentielle unausweichliche Gefragtsein der Theologie von eben diesen Gebieten aus das uralte, weil immer vorhandene, und doch bislang nicht in solcher Schärfe und schicksalhafter Dringlichkeit gestellte Problem, die Grundfrage nach der sittlichen Wahrheitserkenntnis, aufgeben.

I. Gewiß fehlt es nicht an älteren und neueren Versuchen für eine wissenschaftliche Klärung des Methodenproblems. H. hat im I. Teil seiner Arbeit: „Wesen und Ziel moraltheologischer Erkenntnis" (9–122) die bislang schon bekannten und mehr oder weniger erarbeiteten Etappen moraltheologisch-methodischer Reflexion von der Vergangenheit bis zur Gegenwart, vom Altertum bis heute, knapp, aber zuverlässig dargestellt (14–53) und (54) die wichtigsten Arbeiten unserer Tage über das Thema notiert.

Wir möchten in diesem Abschnitt des Buches besonders hervorheben die besonnene, positive und doch kritische Würdigung des großen Werkes des hl. Thomas von Aquin (31–40), die sich wohltuend abhebt von heutigen Disqualifikatoren des Aquinaten und seiner Schule, von denen es zur Stunde einige Vertreter gibt, denen andere kritiklos, um nur ja auch „modern" zu sein, nachbeten: An allem Übel in der katholischen Moraltheologie, vor allem an dem auch sie beherrschenden „ungeschichtlichen", „a-personalen", „kosmozentrischen" Platonismus sei niemand anders schuld als Thomas und seine Schule. Auch wenn manche Thomas von Aquin taktischerweiser oft nicht beim Namen nennen, so gibt es ja noch genug „Neu-Thomisten" – „Neu-Scholastiker" ist ja bereits zu einem Schimpfnamen geworden ... –, denen man alles Ungute in der Moraltheologie anlasten möchte, am liebsten auch die „üble Kasuistik", die man jedoch dort für manche „leider" nicht unterbringen kann. Nicht so H.! Er kennt Thomas und seine Moraltheologie und sichtet Bleibend-Gültiges vom Zeitgeschichtlich-Bedingten. Eine Methode, die eigentlich für alle selbstverständlich sein sollte!

„Eine Moraltheologie, die von Thomas her bestimmt ist, kann weder primär als Sündenlehre noch vorwiegend als eine Erörterung der Grenzfälle des sittlich Erlaubten oder Verbotenen duchgeführt werden" (36). Und: „Auch der weite Bereich der natürlichen sittlichen Erkenntnis und des natürlichen sittlichen Lebens wird (sc. von Thomas) organisch aufgenommen. Eine wesentliche Tendenz, die die ‚moraltheologische' Arbeit von Anfang an geleitet hat, kam zu hoher Verwirklichung. Deswegen bleibt der 2. Teil der Summa Vorbild für alles Bemühen in dieser Disziplin. Diese folgerichtige und geschlossene theologische Konzeption darf nicht mehr verlorengehen" (39). Mit Recht erhebt vom heutigen Stand wissenschaftlicher Einsicht H. auch kritische Bedenken. Vor allem steht die Frage an: „Es bleibt zu überlegen, ob nicht schon die Sonderart der moraltheologischen Erkenntnis und nicht erst die Fülle der ihr im Laufe der Zeit zugewachsenen Fragen — ein wesentlich praktischer Gesichtspunkt — eine eigene und eigenartige theologische Disziplin innerhalb der systematischen Theologie begründet und rechtfertigt" (40).

Der „versuchte skizzenhafte Überblick" (52) zeigt dem Verfasser und jedem: Das Methodenproblem ist ein zentrales, aber noch längst nicht befriedigend gelöstes Problem. Daher unternimmt H. es seinerseits, das Problem aufzuhellen und einer Lösung entgegenzuführen.

[1] **Hofmann,** Rudolf: **Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre.** (Handbuch der Moraltheologie Band VII) München: Max Hueber Verlag 1963. XI, 298 S., Ln. DM 14,80.

O.S.T.C.
22. JUN 1966

II. Die „Grundfrage der Moraltheologie" (§ 2, 55 ff) sieht H. in der Frage: „Was sollen wir tun?", wobei es, wie auch sonst, dem Vf. besonders am Herzen liegt, die Grundfrage der Moraltheologie von der gleichzuformulierenden Grundfrage der philosophischen Ethik scharf zu trennen, um auf diese Weise die Gefahr einer Infektion durch sie möglichst weit von der Moraltheologie fernzuhalten.

Hier beginnt ein echtes, heute besonders belastend empfundenes Problem. Moraltheologie darf ja nicht verstanden werden als „Bastard aus stoischer Ethik und CIC", wie ein bissiges Wort (von August Adam) lautete. Es darf nicht, und das ist wohl das Anliegen H.s und aller Moraltheologen heute ebenso wie auch aller übrigen Theologen, ein philosophisches und darin ethisches System – natürlich meinen wir nur ein der philosophischen oder Vernunftwahrheit entsprechendes – zum Maßstab der Möglichkeiten und Verbindlichkeiten göttlicher Wahrheit, zur höchsten Richtschnur für die Moraltheologie gemacht werden. Oder anders ausgedrückt: Was glaubensmäßig und demnach theologisch möglich ist, hängt nicht davon ab, ob es in ein vorweg entschiedenes philosophisches Begriffssystem sich einfügt, so daß glaubensmäßig und damit theologisch nicht möglich, d. h. nicht wahr, denkbar, gültig und verbindlich sein kann, was nicht in das Schema eines philosophischen Begriffssystems hineinpaßt. Und hier lauert stets eine große Gefahr für Glauben und Theologie (oder Glaubenswissenschaft) auch heutzutage, falls man Glauben und Theologie abhängig macht in ihren Möglichkeiten von den philosophischen Kategorien moderner Philosophen, z. B. Heideggers u. a.

So berechtigt nun diese Warnung H.s vor einer Ethik ist, die der Moraltheologie Maß und Grenze sein wollte -- eine christlich-philosophische Ethik täte das jedenfalls aus sich heraus nicht —, so wichtig wäre es gewesen zu zeigen, daß die christliche Ethik eine echte, sie adelnde Dienstfunktion im Rahmen der Moraltheologie hat (vgl. zum Ganzen: Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie Bd. I [1959] § 2). Der Bezugspunkt für die Moraltheologie ist nicht Ethik als solche, sondern die mittels der Vernunft gewonnenen sittlichen Wahrheiten in ihrer Bedeutung für die Moraltheologie (vgl. Röm 1 u. 2). Wenn alle Wahrheiten, die die Vernunft aus der Erfahrung (z. B. Historie, Naturwissenschaften) oder aus Wesenseinsichten (z. B. Werterkenntnisse, anthropologisch-philosophische Einsichten) gewinnt, auch mindestens eine negative theologische Relevanz haben — d. h. keine Offenbarungslehre oder -wahrheit und deren Interpretation kann einer von jenen Wahrheiten widersprechen, wenn die Offenbarungswahrheiten auch oft genug und bei den *mysteria stricte dicta* immer über die Vernunftswahrheiten hinausragen, übervernünftig (nicht widervernünftig) sind —, dann ist nicht einzusehen, warum z. B. nicht auch eine Vernunfteinsicht in die normativen Freiheitsbindungen des Menschen (methodisch betrieben und systematisch geordnet = ethisch-wissenschaftliche Aussage), also Wahrheitserkenntnisse der philosophischen Ethik diese mindestens negative Relevanz zur übernatürlich-sittlichen Wahrheitsordnung bzw. zur Moraltheologie haben sollten: Die Einheit aller Wahrheit gründet in Gott, in Christus, der die Wahrheit ist (Joh 14, 6).

Was nun die Grundfrage der Moraltheologie angeht, so sollte sie jedoch nicht bloß heißen: „Was sollen wir tun?", sondern viel genauer: „Herr, was willst Du, das ich (wir) tun soll(en)?" (vgl. Apg 9, 6 nach der Vulgata).

Die Moraltheologie fragt nach dem Ruf Gottes und der darauf vom Menschen zu gebende Antwort. Die Frage Gottes an den Menschen aber ist Jesus Christus. Und die Antwort auf diese Frage gab, ja ist wiederum Jesus Christus, an dessen Antwort wir aus Gnade teilnehmen dürfen, wenn wir uns in ihn als von Gott in Gnaden Gerufene aufnehmen lassen.

Post revelationem wissen wir als absolut sicher, daß schon die Grundfrage der philosophischen Ethik, in der die Grundfrage menschlicher vernunfterhellter und -geleiteter Existenz wissenschaftlich aktualisiert wird, lautet: „Gott, was willst Du, das ich (wir) tun soll(en)?" Für eine christlich-philosophische Ethik steht hinter jeder wesensnotwendig absoluten personalen Forderung an den Menschen im ethischen Raum eine absolute Person, die allein die Mensch-Person absolut, unausweichlich als ihr Herr und Gebieter in Pflicht nehmen kann. Eine andere Weise der Begründung der absoluten Forderung des Sittlichen ist nicht möglich. Jede andere verbleibt im Relativen, in einem feineren oder größeren Utilitarismus. Das gilt auch für Kants „Kategorischen Imperativ"!

Der eigentliche Unterschied zwischen philosophischer Ethik als Lehre von den mittels der sittlichen Vernunft erkannten Freiheitsbindungen der Menschenperson gegenüber dem Absoluten und der Moraltheologie als der Wissenschaft von den im Glauben erkannten, von der Kirche im Auftrage Christi verkündeten Freiheitsbindungen der Menschenperson an Christus auf den Vater hin im Heiligen Geiste liegt im „alten" bzw. „neuen" Sein des Menschen! Und diesem muß das jeweilige sittlich-freie Tun „folgen", dieses muß sein die Entfaltung des vor Gott zu verantwortenden Seins. Aus dem Sein als geschichtlichem ergeben sich Tatsachenfolgen, und in ihnen gründen Tatsachenwissenschaften. Insofern das Sein zur Gestaltung nicht bloß vorgegeben, sondern auch aufgegeben ist, ergeben sich aus der Erkenntnis dieser transzendentalen Vor- und Aufgegebenheitsrelation Sollensforderungen. Aus der Erkenntnis des übernatürlichen Seins im Glauben haben sowohl das NT als auch die geschichtlich-kirchliche Tradition Folgerungen für das christliche Leben gezogen, sei es als ein rechtlich oder liturgisch oder pastoral usw. zu gestaltendes (*facere*), sei es als ein in sittlich freier Liebe zu Gott in Christus zu verantwortendes (*agere*). Schon Paulus hat (z. B. u. a. Röm u. 1 u. 2 Kor) auf mannigfaltige Weise versucht, aus den Indikativen des neuen Seins die Imperative neuen Lebens, und nicht bloß pastorale Anweisungen herzuleiten! Am Schluß dieser Abhandlung über die Grundfrage der Moraltheologie (im Zusammenhang mit der philosophischen Ethik) gibt H. seine Definition: „Moraltheologie ist die wissenschaftliche Erklärung und Darstellung der in der Kirche lebenden Glaubensbotschaft vom sittlichen Leben des Christen in der Nachfolge Jesu" (64). Man kann diese Definition nicht für sehr geglückt halten. U. a. fragt man: Was heißt: „Die Glaubensbotschaft vom sittlichen Leben lebt in der Kirche?" Und: „Das sittliche Leben der Christen in der Nachfolge Jesu Christi?" Ist jenes identisch mit dieser? Und ist man in den letzten Zeiten nicht immer mehr von der Primär- oder Grund-Idee der „Nachfolge Christi" abgekommen? Hat man sich nicht immer mehr methodisch und systematisch der Botschaft vom Reiche Gottes als Angelpunkt der christlichen Sittlichkeit und Sittlichkeitslehre zugewandt? Zu bedenken ist in jedem Fall, daß es wohl niemals eine allgemein akzeptierte Definition der Moraltheologie geben wird und daß dankbar anzuerkennen ist, wenn H. seine eigene hier zur Diskussion stellt.

III. Wie die genannte Grundfrage der Moraltheologie beantwortet werden kann, das wird nun vom Verfasser des weiteren zunächst von „Aufgabe und Ziel moraltheologischer Erkenntnis" (§ 3, 64–76) aus angegangen. Dabei wird richtig die Moraltheologie auch als Sollens- und Normwissenschaft verstanden. Hier hätten dem Verfasser unsere Darlegungen (in: Mausbach-Ermecke, a. a. O., Bd. I, § 11) über den Begriff des Gesetzes und der Norm Hilfen bieten können, was vor überflüssigen Abwehrkämpfen gegenüber heute kaum noch vertretbaren Normauffassungen bewahrt hätte (69).

Für manche mißverständlich ist die Behauptung H.s S. 68: Die Theologie vermöge nicht eine selbständige rationale Begründung der göttlichen Gebote zu bieten! Wieviele, wenn nicht die meisten Aussagen der Moraltheologie, vor allem der speziellen, des irdischen Lebens- und Pflichtenkreises müßten unterbleiben, und das Gespräch mit den Nicht-Gläubigen in sittlichen Fragen müßte verstummen, wenn wir nicht rational gültige sittliche Verbindlichkeiten, vor allem Verbote, aufzeigen könnten, die, weil und insofern sie Wahrheit sind, zur ganzen Fülle der sittlichen Wahrheiten gehören. Wie unseren gemeinsamen Lehrer F. Tillmann plagt auch den Verf. offenbar nächst der Sorge um eine Überfremdung der Moraltheologie durch die philosophische Ethik vor allem die Furcht vor der Kasuistik. Statt nun ihre verschiedenen Formen auseinanderzuhalten und in ihnen nur eine, zwar unentbehrliche, aber längst nicht die einzige und wichtigste Methode der Moraltheologie zu sehen, wird die Kasuistik aus der Moraltheologie hinausgewiesen (71 f). Statt verschiedene kasuistische Methoden (wir unterscheiden in Mausbach-Ermecke, a. a. O. Bd. I § 6: judizierende, exemplifizierende und realisierende Kasuistik) zu unterscheiden, wird das alles „einer gewissen technischen Schulung für die Anwendung der moraltheologischen Erkenntnis in schwierigen Entscheidungsfällen" und vor allem der praktisch-technischen Ausbildung, sprich der Unterweisung zur rechten Verwaltung des Bußsakramentes, zugeschrieben. Dieselbe u. E. so nicht richtige Verhältnisbestimmung von Moraltheologie und Kasuistik brachte u. a. auch schon F. Tillmann.

Aus der Sicht des Verf. ist es verständlich, wenn er sagt: „Die Berufung auf Notwendigkeiten in der Verwaltung des Bußsakramentes spielt in der Gegenwart für die methodische Orientierung der Moraltheologie noch eine verhängnisvolle Rolle. Sie dient in der Regel zur Rechtfertigung einer vorherrschend kasuistischen Behandlung der katholischen Sittenlehre" (72). Aber ist der Dienst an

der Erlösung von Sünde und Schuld im Sakrament der Vergebung der Moraltheologie wirklich so unwürdig? Die nüchterne, sachliche Überlegung (72) kommt sicher heute zu einer anderen Akzentsetzung hinsichtlich der Pflege der kasuistischen Methode in der Moraltheologie, als es auf weiten Wegstrecken in der Früh- und Neuzeit geschah. Man muß aber gerechterweise auch sagen: infolge des Fragedruckes von seiten des praktisch-sittlichen Lebens. Man wird aber die Unterbewertung der Kasuistik bei H. kaum akzeptieren. Das ganze Mißverständnis scheint uns auf einer etwas einseitigen Sicht der Moraltheologie im Hinblick auf die Realisierung des Christlichen im konkreten Leben zu beruhen.

IV. In zwei Exkursen befaßt sich H. nun mit der Beziehung der Moraltheologie zur Verkündigungstheologie und zur Laienmoral. Jene Beziehung findet darin ihre Berücksichtigung, daß die Moraltheologie, ohne „irgendwelche eigentlichen Verkündigungsfunktionen als solche zu übernehmen, ohne ihre Aufgabe zu gefährden" (75), doch das berechtigte Anliegen einer Verkündigungstheologie berücksichtigen muß. Den ersten Teil dieses Satzes unterschreiben wir gern. Den zweiten Teil möchten wir so formulieren: Je wissenschaftlicher (was nicht so viel heißt, wie es manchmal heute zu heißen scheint: je dunkler) die Moraltheologie ist, umso mehr dient sie der Verkündigung in ihren mannigfaltigen Formen. Je mehr der Priester in jener wirklich zu Hause ist, umso besser kann er den mannigfaltigen Verkündigungsaufgaben und unvorhersehbaren Verkündigungssituationen entsprechen. Wo immer man wissenschaftliche Moraltheologie als Verkündigungsmoral betreibt und beschreibt, muß man das tun um den Preis wisenschaftlicher Präzision und damit des Verlustes an echtem Bildungswissen, auch wenn die verkündigungsnahe Diktion noch so ansprechend und erbaulich ausfällt ...

Zur Frage einer „Laienmoral" sagt der Verfasser (76) mit Recht: „Es empfiehlt sich nicht, einfach das moraltheologische System verkürzt, unter Weglassung des wissenschaftlichen Apparates und möglichster Vermeidung der schwierigen Fachterminologie für ein Lehrbuch der ‚Laienmoral' zugrunde zu legen." Moraltheologie in laienhaftem Gewande heißt Wissenschaft volksnahe dargestellt. Moraltheologie über Rechte und Pflichten des Laien in der Kirche und Welt ist zunächst aber Gegenstand wissenschaftlicher Aussage. Diese Auffassung von Laienmoral als Moraltheologie über den Laienstand in Kirche und Welt ist verbindlich und unentbehrlich, jene verbreitete Auffassung dagegen mit allen Hypotheken belastet, mit denen auch sonst popularisierte Wissenschaft befrachtet ist. Den Studierenden anzuleiten, das wissenschaftlich Erarbeitete in die jeweilige Sprache der Verkündigung zu übersetzen ist Gegenstand einer anderen Wissenschaft: der Pastoraltheologie, oder, wie man heute sagt, der praktischen Theologie.

V. Nach diesen, man möchte sagen längeren Vorbemerkungen, kommt H. auf „den Gegenstand der Moraltheologie" zu sprechen: „Moraltheologie als christliche Sittenlehre" (§ 4, 76–100), um im Anschluß daran „Eigenart und Grenzen moraltheologischer Erkenntnis" (§ 5, 100–122) zu behandeln. Mit Recht wird der zu erkennende Gegenstand und dann die von diesem, aber nicht nur von ihm her zu bestimmende Methode klargestellt.

Außer dem zu erkennenden Gegenstand in seiner Eigenart, in seiner dem Erkennenden zugewandten Geöffnet- oder Gelichtetheit, in seinem ontologischen und historischen Kontext („Sitz im Leben") und der objektiven (z. B. sozialen) Beleuchtung der ihm zugehörigen Gebiete müssen auch das subjektive Erkenntnislicht und die subjektiven apriorischen Erkenntnisbedingungen mannigfaltiger Art beachtet werden.

H. bestimmt als Gegenstand der Moraltheologie: Die christliche Sittlichkeit. Mit Recht sagt der Verfasser, daß „sittlich und Sittlichkeit keine Begriffe der Offenbarung" (77) sind, da es Gelehrtenworte sind, in denen Tatsächliches in seiner zu erkennenden Eigenart ergriffen wird.

Und das zur Erkenntnis Aufgegebene und zu Ergreifende ist im NT das neue Sein und Leben in Christus. Wie beides vom Natürlich-Menschlichen verschieden ist, so ist auch der Gegenstand moraltheologischer bzw. philosophisch-ethischer Erforschung menschlicher Sittlichkeit (ein Begriff, der für beide Wissenschaftsbereiche nur analog verwandt werden kann) verschieden.

Das Kernproblem scheint mir bei H. (80) so formuliert zu sein: „Es wäre nicht berechtigt, von vornherein einen Sittlichkeitsbegriff des natürlichen ethischen Denkens dem Verständnis der Offenbarungsbotschaft zu unterlegen. Ein solcher vermag vorerst nur gewisse strukturelle Elemente als Anregung und Hilfe für eine bewußtere Erfassung zu bieten. Inhalt und Eigenart der christlichen Sittlichkeit ergeben sich jedoch entscheidend aus der durch die Offenbarung geschaffenen Wirklichkeit des christlichen Lebens, die durchgehend religiös ist. Die so zu verstehende christliche Sittlichkeit ist insgesamt der Gegenstand der Moraltheologie."

Wir stimmen dem Vf. im Ergebnis durchaus zu. Nur meinen wir, daß seine Überlegungen immer unter dem Alpdruck zu stehen scheinen: „Die im Objekt gegebene Beziehung zur philosophischen Ethik bedeutet für die Moraltheologie eine stete Gefahr" (80). Daß hier sicher Gefahren lauern, wird man, wie oben schon gesagt, deutlich sehen und sagen müssen. Jedoch ist nicht einzusehen, warum einerseits der Vf. natürlich weit davon entfernt ist zu leugnen, daß „jede theologische Arbeit . . . auch die theologische Ethik menschliches Wissen, das außerhalb des Glaubensbereiches erworben wurde, in ihren Dienst" stellt (80), dann aber eine auffallende Furcht vor der Berücksichtigung philosophisch-ethischer Wahrheiten zeigt. Eine „Ethisierung der christlichen Sittlichkeit" (80) führt nach H. zur „Naturalisierung (Säkularisierung)" und zur „Moralisierung des sittlichen Lebens" (80).

Was die erste Gefahr angeht, so hat der Vf. grundsätzlich recht. Er hätte aber auch die gegenteilige Gefahr signalisieren müssen; wenn man natürlich-sittliche Wahrheiten im Lichte des Christusmysteriums von Gnade und Leben in Kirche und Welt verachtet, führt das notwendig zum Irrtum des Doketismus, Quietismus, zur konkret-geschichtlichen Verantwortungslosigkeit u. dgl.

Was die zweite Gefahr, das Verfallen in Moralisieren angeht, so besteht sie sowohl im philosophisch-ethischen wie erst recht im moraltheologischen Bereich ganz einfach dort, wo das Wirken vom Sein gelöst und nicht als dessen Entfaltung gesehen wird. Hier ist in allen Bereichen menschlichen Verhaltens, des sittlichen Handelns *(agere)* und des gestalterischen Machens *(facere)*, jene Abstraktionsmanie zu signalisieren, welche ein Handeln oder Handlungszusammenhänge (wie z. B. Politik, Wirtschaft, Kultur u. dgl.) vom Handelnden, vom Sein des Handelnden abtrennt und das Abstrahierte für die Realität ausgibt. Es gibt in Wirklichkeit kein Handeln ohne Handelnden. Wir haben schon mehrfach darauf hingewiesen. Hier liegt auch die Gefahr der „Moralisierung", wenn von der Moraltheologie das Handeln des Christen losgelöst betrachtet wird von seinem Sein in Christus.

Richtig sagt der Verf. (82), daß wir das Wesen der drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, einzig und allein erfahren aus der Offenbarung. Aber, und dieses ist vielleicht bei H. zu wenig bedacht: Es gibt für diese drei völlig „neuen" übernatürlichen Lebens- und Wirkfähigkeiten natürliche „Vorformen" und ein natürliches „Vorverständnis". Der Herr ebenso wie seine Apostel mußten doch, wenn sie Glauben und Lieben forderten, an ein solches Verständnis anknüpfen. So wenig also die drei göttlichen Tugenden bloße Verlängerungen oder Vervollkommnungen natürlicher Verhaltensweisen sind — wir glauben, daß das Verhältnis zwischen natürlichen Anlagen und Fertigkeiten und göttlichen Tugenden als neuen Fähigkeiten noch weithin zu klären ist –, so sehr müssen wir doch ebenso wie bei der Tugend der *religio* – man spricht hier von einer *virtus naturalis religionis*, die sich auch beim heute so viel beredeten „anonymen Christen" findet — Grundgestalten annehmen: Bei Glauben: Ich glaube Dir (vgl. H. Fries); beim Hoffen: Ich hoffe auf Dich für uns (vgl. G. Marcel); beim Lieben: Ich liebe Dich in uns. Wenn der Verf. wiederholt eindringliche Hinweise auf den religiösen Charakter der christlichen Sittlichkeit bringt, so können wir seinen Gedanken nur voll beipflichten. Wir wünschten jedoch, daß er klarer sagte, in welchen von den verschiedenen Sinnbedeutungen Religion hier gebraucht wird (vgl. 81 f).

VI. H. zeigt nun auf „Die Seinsgrundlagen der christlichen Sittlichkeit". Obwohl er einigermaßen skeptisch ist gegenüber der Fundierung des sittlichen Sollens im übernatürlichen christlichen Sein (vgl. 59), kommt bei ihm immer wieder (68, 83f, 87, 91, 93, 110f, 120 (!), 134, 141 (!) usw.) der unaufhebbare und unübersehbare Zusammenhang von Sein und Handeln, Sein und Sollen zur Sprache. Wie jede Ethik in einer philosophischen Anthropologie gründet oder ein bestimmtes Menschen-, Gemeinschafts- und (notwendig auch „ein") Gottesbild (wenn auch ein falsches) als letzten Existenz- und absoluten (!) Normgrund und *finis* voraussetzt, so setzt auch die Moraltheologie die theologische Anthropologie voraus. Je nachdem, wie diese bestimmt wird (z. B. bei Katholiken anders als bei Protestanten), wird auch notwendig die entsprechende Moraltheologie ausfallen.

Bedenken wir jedoch, daß der Verf. bei der Anthropologie auf „die wissenschaftliche Erhellung des menschlichen Selbstbewußtseins, der Erfahrung . . ." abstellt und ebenso die theologische Anthropologie „beim gläubigen Selbstbewußtsein, bei der Selbsterfahrung, die dem Menschen in der gläubig angenommenen Offenbarung zuteil wird" (83), ansiedelt. „Die gläubige Selbsterfahrung, in welcher der Christ seine Beziehung zu Gott und von da aus seine von Gott geführte und gesetzte

Stellung zum Ganzen des Seins und der Geschichte erkennt, sucht die theologische Anthropologie mit den Mitteln des Denkens näher zu verstehen" (83). U. E. ist nicht das ungewisse, unbestimmte, sehr unterschiedliche Selbstbewußtsein maßgeblich, sondern die Lehre der Schrift über den Menschen im Munde der Kirche, welche der Mund Christi im Hl. Geiste ist. Richtig, dann aber auch für die ethischen Wahrheiten gültig, heißt es (83): „Die gläubige Selbsterfahrung ... sucht die theologische Anthropologie näher zu verstehen. Sie bezieht dabei das natürliche, neben und außerhalb der Offenbarung gewonnene Selbstverständnis des Menschen mit ein, jedoch so, daß es vom Glauben aufgenommen wird."

Hier jedoch liegt gerade heute das Problem, wie, mit welchen Mitteln, nach welchen Methoden diese Wahrheiten über den Menschen „neben und außerhalb der Offenbarung" gewonnen werden, und was berechtigt, sie in das Offenbarungsdenken einzuordnen. Daß solche natürlichen Wahrheiten, methodisch gewonnen und systematisch verarbeitet, „keine dem Glauben selbständig vorgeordnete oder übergeordnete Stellung haben", ist hinsichtlich der Überordnung richtig. Aber hinsichtlich der Vorordnung doch nur insofern, als es keiner wissenschaftlichen Einsichten neben und außerhalb der Offenbarung bedarf, um deren Botschaft entgegenzunehmen. Wohl aber müssen wie die Natur, so auch die Sprache, die natürliche Einsichts- oder Hörfähigkeit, die Freiheit der Annahme oder Ablehnung der Botschaft in gewissem Umfange wenigstens auch nach dem Sündenfall gegeben sein, wenn es zu einer voll-menschlichen Christusbegegnung kommen soll. Die Frage ist nur, inwieweit natürliche wissenschaftliche, vorgeordnete Einsichten jene Begegnung fördern oder hindern, und zwar nicht in psychologischer Hinsicht, sondern im logischen-noetischen-ontologischen Sinne. Wir meinen, echte anthropologische Wahrheitserkenntnis, neben oder außerhalb der Offenbarung gewonnen, findet in dieser ihre Bestätigung, Läuterung, Vollendung. Z. B. was der Mensch ist, wird sowohl im Sinne der ontologischen als auch der psychologischen als auch der ethischen Wahrheitserkenntnis, sofern es dabei nur um Wahrheit, also letztlich Teilhabe am Wahrsein Gottes und mittelbar auch an der inkarnierten Wahrheit des Logos geht, bestätigt, geläutert und vollendet. So nimmt die Lehre von der Erbsünde durchaus natürliche Wahrheiten in sich auf, läutert sie von den Irrtümern zu optimistischer bzw. pessimistischer Menschenbilder und vollendet sie im Hinblick auf die Erlösungsbedürftigkeit und -berufung in Christus.

VII. Die Betonung der theologischen Anthropologie als notwendigem Ausgangspunkt des Sittlichkeitsverständnisses (84) führt bei H. nun zu den „natürlichen Seinsgrundlagen". Was profanwissenschaftlich als Wahrheit erkannt wird, gewinnt im Lichte des Schöpfungsglaubens an besonderer Wirklichkeitstreue und im Lichte des Christus- und Erlösungsglaubens seinen vollen christlichen Sinn, um dessen Verwirklichung sich die Moraltheologie bemüht.

Hier in diesem Raume wäre nun der Platz gewesen für eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Naturbegriff (vgl. 86), zumal der von H. gebotene u. E. wohl nicht genügend den metaphysischen und den theologichen Natur-Begriff auseinanderhält. Der Begriff der *natura pura* spielt in der Moraltheologie weniger eine Rolle als in der Dogmatik als zulässige, wenn auch nicht ganz ungefährliche Hilfskonstruktion. H. (86) deutet an den Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem physisch-konkretgeschichtlichen Naturbegriff, obwohl hier, wie z. B. bei der Lehre vom ehelichen Akt, sehr Wichtiges gerade heute auszumachen wäre, wo manche einseitig den physischen gegen den metaphysischen Natur-Begriff ausspielen wollen. Bei H. (87) wäre zu klären, wie der metaphysische und der physisch-historische Natur-Begriff zusammengehen. Sehr klar dagegen kommt H.s Gegnerschaft gegen eine „große Denktradition" zum Ausdruck, die statt den „dynamischen und existentiellen Momenten Rechnung" zu tragen, einer „naheliegenden Einengung des Blickes auf ein vorwiegend statisches Menschenbild" erliegt.

Ganz sicher kann die heutige Erneuerung der Moraltheologie nur vom personalen (nicht personalistisch-aktualistischen), existentialen und existentiellen (nicht existentialistischen), biblisch-heilsgeschichtlichen (nicht biblizistischen) und dynamisch-missionarischen (nicht statisch-quietistischen) Faktor der christlichen Sittlichkeit aus erfolgen. Daß aber die große Denktradition so ungeschichtlich statisch-apersonal-unbiblisch gewesen sein soll, wie manche Zeitgenossen ihr vorwerfen, müßte genauer bewiesen werden. Natürlich darf man unsere heutigen Probleme und Fragestellungen ebensowenig schon z. B. bei Thomas v. A. suchen, wie unsere am Geschichtlich-Konkreten-Empirischen verfeinerten Erkenntnis-Methoden schon bei ihm angewandt werden konnten.

VIII. Unsere bisherigen Bedenken gegenüber einer zu großen Geringschätzung oder gar Leugnung der moraltheologischen Relevanz der philosophischen Ethik werden bestätigt durch den im Abschnitt „Leben in Christus (Nachfolge Christi)" (87 ff) an die Spitze gestellten Satz H.s: „Die theologische und natürliche Anthropologie (und in dieser steckt doch die natürliche Ethik, welche nichts anderes ist als die normative Definition des Menschen in Hinblick auf seine Freiheit und Verantwortung vor dem Absoluten [Ermecke]) schaffen die Voraussetzung, von wo aus die Moraltheologie zum Verständnis jener Lebenswirklichkeit vordringen kann, die durch das Erlösungswerk Jesu Christi für die Gläubigen begründet ist."

Wir meinen, daß in diesem Zusammenhang H. sein und aller Moraltheologen Grundproblem aufgreift, wobei allerdings, wie seine Worte zeigen, dafür noch die genügende Problemanalyse und -lösung erbracht werden muß: „Die Moraltheologie, die sich als theologische Einzeldisziplin der christlichen Sittenlehre als einem Teilgehalt der Offenbarung zuwendet (sic!), kann nicht etwa unmittelbar sittliche Aussagen aus dem ganzen Wirklichkeitszusammenhang lösen und nach Gesichtspunkten und Denkkategorien, die von außerhalb der Offenbarung stammen, isoliert betrachten. Das wäre moralistische Verfälschung der Offenbarung" (88). Uns scheinen hier wieder die früher schon erwähnten allzu großen Bedenken H.s gegen die Hilfen der Vernunft bei der Erfassung der göttlichen Offenbarungswahrheit, der menschlichen geschöpflichen Natur bei der Aufnahme der Gnade des göttlichen Wortes wirksam zu sein.

IX. So sehr wir mit dem Vf. in unserer Terminologie und Sichtweise sagen: Christus ist der ganze Ruf des Vaters im Heiligen Geist an alle zum Heil, und er ist auch für alle die persönlich zu gebende Antwort an den Vater im Heiligen Geiste auf Heil hin, so möchten wir doch das im folgenden Abschnitt „Das Gute und die sittlichen Normen" (89ff) Gesagte für diskussionswürdig halten: „Das christliche Leben ist keine menschliche Möglichkeit, sondern Gottes Werk" (89). Wenn jenes so stimmte, wäre dann der angeschlossene Nachsatz noch vollziehbar: Das Werk, „das der gläubige Mensch in eigener Selbstbestimmung annimmt und verwirklicht" (89)? Heben sich beide Satzteile nicht auf?

Für H. konsequent, aber u. E. nicht unbedenklich ist die Folgerung aus jenem Satz: „Das sittlich Gute des christlichen Lebens ist deshalb nicht ein menschlich Gutes" (89). Gemeint ist offenbar: Es ist nicht ein rein aus menschlicher Kraft gewirktes Gutes. Dem muß man beistimmen. Mancher wird jedoch Anstoß nehmen an der Aussage: „Das in Wiedergeburt und Neuschöpfung gewordene Leben des Christen ist Gesetz, Imperativ seines Handelns. Von dorther versteht die Moraltheologie alles, was sie als Gut (oder) und Gebot bzw. als Böse und Verbot erkennt" (89). Gewiß: Was jener Neugeburt widerspricht, ist verboten, was ihr gemäß ist, ist gut und oft auch geboten und — wenn es auch manchen Zeitgenossen nicht paßt — manchmal geraten. Aber diese Widrigkeit bzw. Gemäßheit ist nicht allein das Kriterium, wenn es auch das tiefster sittlicher Beurteilung von Gut und Böse im christlichen Sinne ist. Der Maßstab dafür wird auch den Bereichen entnommen, die nur ganz und unverkürzt in diese gnadenhafte Wiedergeburt hineingenommen werden und auch schon durch eine teilweise Herausnahme eines dazu gehörigen geschöpflichen Gutes u. U. gestört bzw. zerstört werden (in der Todsünde).

Problematisch erscheint weiter der Satz: „Der Offenbarungsglaube kennt kein selbständiges Gutes im außergöttlichen Sein" (89). Der Verf. versteht diese verbal genommen mißverständliche Aussage richtig: Gott allein ist die Quelle alles Guten! (89 ff) Leider tritt auch bei H. der Mensch als „persönlicher Partner Gottes" auf. Selbst wenn noch andere katholische Theologen und Schriftsteller (auch in der Neuauflage des LThK!) in derselben Sprache reden, wird die Sache nicht besser. Partnerschaft gibt es doch wohl nur unter Gleichgestellten! Näheres vgl. Mausbach-Ermecke, a. a. O. Bd. III (1961) § 10.

X. Sehr gut arbeitet der Vf. die personale Seite des Sittlichen im allgemeinen sowie des sittlich Guten im besonderen heraus (91ff): „Die moraltheologische Erkenntnis hält die Personenhaftigkeit des Sittlich-Guten in allen Beziehungen und möglichen Erscheinungsformen unbedingt fest" (92).

Beim Aufweis der inhaltlichen Seite dieses personal verpflichtenden Verhältnisses zu Gott wird vom Verf. mit Recht auf die *Lex-Aeterna*-Lehre zurückgegriffen. Diese wird dabei nicht, wie man es heute bisweilen hören kann, als „christlicher Platonismus" abgewertet. Von dieser

Lex aeterna her ist mit dem Verf. auch das sittliche Naturgesetz als „ihr der menschlichen Vernunft zugänglicher Inhalt" zu verstehen, d. h. theologisch. Und, so fügen wir hinzu, da das christlich verstandene Naturrecht ein Teil dieses sittlichen Naturgesetzes ist, kann auch dieses bei aller Zugänglichkeit für Vernunfterkennen nur theologisch voll verstanden werden. Die Theologie des Rechtes ist also auch ein ureigenstes Thema einer christlichen und katholischen Naturrechtslehre. Unterstreichen möchten wir aber auch die These des Verf. (93, Anm. 13): „Es ist dringend geboten, das sittliche Naturgesetz begrifflich klar vom Naturrecht *(ius naturale)* zu unterscheiden". Leider trennen heute aber manche katholische Theologen das christlich verstandene Naturrecht völlig vom sittlichen Naturgesetz oder umgekehrt: Sie identifizieren beide miteinander, um so leichter ihre Angriffe gegen das Naturrecht, seine Möglichkeit und Geltung zu richten, nun nicht mehr reformatorisch ausgehend von der *natura post peccatum originale corrupta,* sondern von einem falsch (!) verstandenen (aber durchaus richtig verstehbaren!) „übernatürlichen Existenzial".

Das christliche Naturrecht meint jenen Teil der sittlichen Gesamtlebensordnung, der sich auf das äußere Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft und im Hinblick auf das Gemeinwohl bezieht und aus dem Wesen und der Existenz des Menschen und des Sozialen erkannt werden kann. (Näheres jetzt auch s. G. Ermecke, Presseverantwortung und Pressefreiheit, Presseverantwortung und Geheimniswahrung, Paderborn 1965.)

XI. Immer wieder trifft man bei H. auf das zentrale Problem: Natur und Gnade, natürliche und übernatürliche Normerkenntnis und, ob er will oder nicht: Ethik und Moraltheologie.

H. tut sich mit diesen Problemen sehr schwer — und wer würde es, da es um ein *Mysterium stricte dictum* geht, nicht tun! Uns scheint aber, er erschwert das Problemverständnis zu sehr von dem oben schon erwähnten Affekt, d. h. von einem bestimmten psychologisch zu verstehenden Vorurteil aus. So heißt es (95): „Die Moraltheologie muß allen in der Schöpfung und (sic!) in der menschlichen Natur faßbaren sittlichen Sinn- und Bedeutungsgehalten nachgehen und sie als echte Normierung verstehen. Jedoch sind die Grenzen der Normierung genau zu beachten". H. fährt dann fort: „Infolge der von Anfang an bestehenden Erhebung in eine übernatürliche Lebensordnung und infolge der Störung durch die Sünde ist die sittliche Aussage der Natur begrenzt. Eine geschlossene Sittlichkeit kann der Christ hier nicht vorfinden" (95). Welcher Christ hat dieses bisher versucht? Eine Antwort gibt darauf H. auch nicht mit dem Folgenden: „Der Versuch, mit der Hypothese eines *ultimus finis* der Welt und des Menschen eine geschlossene Einheit des sittlichen Naturgesetzes zu denken und darin die formale Eigenart des gebietenden Willens des Schöpfers und des menschlichen geschöpflichen Gutseins zu erfassen, übersieht diese Grenzen. Er birgt die Gefahr, daß das menschliche Denken von sich aus eine Normierung natürlicher Sittlichkeit unternimmt. Nur bei gewissenhafter Beachtung aller Bedingungen und Zusammenhänge läßt sich das göttliche Gebot, das in den Dingen und Ordnungen der Schöpfung, insbesondere des Menschenlebens ausgesprochen ist, verstehen" (95). Wir stimmen diesen Ausführungen durchaus zu, meinen aber, sie müßten differenzierter gehalten sein. Ist nicht jener „Versuch, mit der Hypothese des *finis ultimus* der Welt und des Menschen eine geschlossene Einheit des sittlichen Naturgesetzes zu denken" (95), auch die Konstruktion eines Gegners, den es jedenfalls im Raum katholischer Moraltheologie doch wohl so heute nicht (mehr...) gibt.

Unverständich sind dann aber Aussagen wie diese: „Die Moraltheologie kann nicht von vergegenständlichten (quid?) Normen der Offenbarung ausgeben (soll sicher lauten: ausgehen, Ermecke), aus denen sie etwa weitere Normen entwickelt" (96). Auch nicht etwa vom Gebot der Gottes- und Nächstenliebe oder dem Gebot von Glaube und Taufe, Eucharistiefeier u. a.?

Warum spricht der Verfasser nicht deutlicher mit Belegen, wenn er vor „allen Tendenzen impersonalistischer ethischer Betrachtungsweise, die Sinn und Forderung des Guten irgendwelchen unpersönlichen Zielen, Idealen und Normen zu entnehmen sucht" (96), warnt?

XII. Was „Die Verwirklichung des Guten" (97–100) angeht, so möchten wir nur hinweisen auf das vom Vf. über sittliches Versagen, über die Sünde Gesagte (99f): „Menschliche Schwäche und menschliches Zurückbleiben ist ein wesentliches Merkmal der Berufung in die Christusnachfolge. Gottes Wille und Gebot ist folglich immer auf die menschliche Schwachheit bezogen . . . So ist die Sünde Gegenbild, aber auch immer Bedingung und Umstand christlich sittlicher Existenz" (100). Wenn wir das Gemeinte auch anders ausdrücken möchten, so stimmen wir mit dem Vf. darin überein, daß die Lehre von der Sünde in der Moraltheologie nicht nur „steht im Dienste der kirchlichen Gemeindedisziplin oder der Verwaltung des Bußsakramentes" (100).

XIII. Den Schluß dieses I. Teils bildet die Darstellung der „Eigenart und Grenzen moraltheologischer Erkenntnis" (100–122), von der man eigentlich erwartet hätte, daß sie schon an einer früheren Stelle des Buches behandelt worden wäre. Nach einiger Polemik gegen die „in der scholastischen Tradition ausgebildeten Philosophia moralis oder Ethica naturalis" (101 Anm. 1) und nach Ablehnung einer „von der Verkündigung maßgeblich geformten Theologie" (104) gibt der Vf. als für die moraltheologische Erkenntnis charakteristisch an: Sie ist theozentrisch, was jede „Sichtweise eines ethischen Eudämonismus ... jede Betrachtung der Sittlichkeit unter dem letzten Gesichtspunkt der Selbstvervollkommnung oder das Verständnis nach Art einer Gesetzesethik, die in der Erfüllung eines unpersönlichen Gesetzes den Mittelpunkt des sittlichen Strebens zu erfassen glaubt" (106), ausschließt. Die moraltheologische Erkenntnis ist nach H. christologisch, weiter ekklesiologisch und schließlich mysterienbezogen.

Was über den Bezug der „moraltheologischen Erkenntnis" (106) als Geschehnis „wesensgemäß innerhalb der Gemeinschaft der Kirche" gesagt ist, ist leicht mißverständlich, weil es (145) heißt: „Neben (sic!) der Bibel ist wesentliche Quelle moraltheologischer Erkenntnis die kirchliche Lehrverkündigung in Vergangenheit und Gegenwart". „Neben"? Hier wäre ein Wort zu sagen gewesen, wie Kirche und Schrift nicht „neben"-einander, sondern in-einander stehen. Die Trennung beider führt zu vielen Unklarheiten und gar Irrtümern.

XIV. „Moraltheologie als Erkenntnis des Sittlichen" ist die Überschrift des nun folgenden Abschnittes, der sich mit dem „Normcharakter des Gegenstandes" (108–11), der „Personalen Thematik" (111–113), der „Entfaltung der moraltheologischen Erkenntnis" (113–118) und der „Gewißheit und Grenze moraltheologischer Erkenntnis" (118–122) befaßt. Der Vf. meint: „Die ersten Erkenntnisse einer Sittenlehre setzen bei der lebendigen Werterfahrung ein, die im Gewissen zu eigenem Tun oder in sittlicher Beurteilung zum Handeln von Mitmenschen Stellung nimmt" (109). Dabei beruft sich H. auf „die neuzeitliche Wertethik", die „in eingehenden Untersuchungen, die hier vorausgesetzt werden, diese Wertnehmung ausführlich zu klären und zugleich gegen naheliegende Mißverständnisse abzugrenzen sucht" (109). Es wird trotz der Verweisung auf D. v. Hildebrand, Th. Steinbüchel und B. Häring weder klar, welche Wertethik gemeint ist, noch, ob die „ersten" Erkenntnisse einer Sittenlehre entwicklungspsychologisch oder zeitlich gnoseologisch oder prinzipiell-axiologisch zu verstehen sind. Was H. meint, besagt:

Die „auf der Grundlage des unmittelbaren Wertnehmens erwachsende sittliche Werterkenntnis bildet gewissermaßen einen inneren Erfahrungsbereich. Daneben steht ein weites Feld der mehr äußeren Erfahrung zur Verfügung... Dazu gehört vor allem auch das in der Kirche lebende Ethos in seinen vielfältigen Äußerungen, ferner Aussagen des kirchlichen Lehramtes durch seine Organe... In beiden genannten Bereichen hat die Moraltheologie den sittlichen Wertgehalt des christlichen Lebens... festzustellen und gründlicher zu verstehen" (110).

XV. Sehr dankbar wäre man dem Verf. für eine Auskunft darüber gewesen, wenn er näher dargelegt hätte, welche Bedeutung der Seinserkenntnis für das sittliche Leben und die Wissenschaft davon zukommt, und wie sie in die rechte Beziehung zu setzen ist zur Werterkenntnis, weil H. mit Recht sagt: Die Moraltheologie „bemüht sich, jeden Imperativ des christlichen Lebens aus dem Indikativ des christlichen Seins zu verstehen, zu erklären, zu begründen" (111). Weiter heißt es, auch methodologisch sehr brauchbar: „Die abstrakt gefaßten und allgemein formulierten sittlichen Gebote... eröffnen ihren echten Sinn nur, wenn sie verstehend auf ihren personalen Ursprung und in ihre volle personale Wirklichkeit zurückverfolgt werden..." (112). „Der Personcharakter christlicher Sittlichkeit ist urbildlich und vorbildlich in Person und Leben Jesu gegeben, welche die Botschaft des göttlichen Willens ebenso wie die höchste Erfüllung des kreatürlichen Gehorsams in einer realen geschichtlichen Situation darstellen" (112).

Sehr zu bedenken ist sicher, was H. schreibt (113): „Insbesondere nimmt das gläubige Gewissen den Anspruch und das Gebot Gottes ursprünglich erlebnismäßig entgegen, nicht in rein rationaler Begrifflichkeit". Aber ist (wenn auch nur *in confuso*) die „rationale Begrifflichkeit", z. B. der Gottes- und Nächstenliebe, nicht jedem Erlebnis vorgängig, und folgt dieses nicht in dieser oder jener Gestalt der Erkenntnis als deren Echo?

Der (vielleicht nur scheinbaren) Überbewertung der subjektiven Seite der Normerkenntnis entspricht bei H. objektiv die Unterbewertung der in der Schrift uns gegebenen Indikative und Imperative (114). H. sagt zwar mit einigem Recht, aber auch mit der Gefahr des Mißverstandenwerdens: „... die zahlreichen Imperative prinzipieller und allgemeinster Art (scil. der Offenbarung) lassen sich nicht einfach als logische oder gesetzhafte Grundsätze verwenden, aus denen in begrifflichen Folgerungen ein mehr oder minder geschlossenes Normsystem entwickelt werden könnte" (114). Übersieht er hier nicht doch das eigentliche methodische Problem: Wie gelangen wir von der vorgegebenen Hl. Schrift und kirchlichen Lehrtradition zur Antwort auf die Frage „Herr was willst Du, daß wir hier und jetzt tun sollen?"

Daß hierbei auch die von H. vielleicht in zu großer Entfernung von der Moraltheologie gehaltene Ethik eine besondere Hilfe bieten kann und muß, ergibt sich auch bei H. aus dem auf 118 f Gesagten wie auch sonst. Was Verf. auf 118 über „Gewißheit und Grenze moraltheologischer Erkenntnis" bringt unter notwendiger Berücksichtigung fundamentaltheologischer Aussagen, zeigt, wieviele Probleme hier noch anstehen, z. B. wie sich insbesondere Glaubensgewißheit und natürliche Erkenntnisgewißheit zueinander verhalten.

Damit endet der I. Teil des Buches. Der II. Teil behandelt „Die Quellen der moraltheologischen Erkenntnis" (123–183). Dabei werden die allgemein anerkannten fundamentaltheologisch begründeten Lehren mit z. T. sehr guten Ergänzungen für den Bereich der Moraltheologie dargeboten, die in vielen Punkten sehr diskussionswürdig und manchmal auch anfechtbar sind.

Hierfür einige Beispiele: „Die Offenbarung enthält kein formuliertes Gesetz, das die christliche Sittlichkeit in ihrer Eigenart und Ganzheit darstellt" (128). Richtiger hieße es: „... kein dem AT ähnlich formuliertes Gesetz..." Oder: „Das Gesamtglaubensbewußtsein der Kirche ist eine organische Größe, die keinesfalls nach quantitativen Gesichtspunkten betrachtet werden kann" (129). Richtiger: „... ist gleichsam eine organische (nicht organizistische) Größe..." Sehr richtig heißt es (132): „Dementsprechend ist der moraltheologische Beweis schwierig und umständlich". Mindestens mißverständlich ist jedoch die Folgerung: „Er kann weniger als dies etwa bei dem großen Kernbestand der Dogmatik der Fall ist, nach feststehenden Regeln erarbeitet werden". Dankenswert wäre es gewesen, H. hätte dieses eigentliche zentrale Problem zum Gegenstand eingehender Ausführungen gemacht. Unterstreichen muß man, wenn es (134) heißt: Die Moraltheologie „kann sich nicht mit einer sogenannten biblischen Ethik im Sinne einer biblischen Sittenlehre begnügen, die für sie nur systematisierende Vorarbeit zur Erhellung der innerbiblischen Zusammenhänge leisten kann". Aber nun wäre es doch gerade die Aufgabe gewesen, zu zeigen, wie die Moraltheologie von der Schrift aus weiterdenken muß und welcher Hilfen, nicht biblischer, wenn auch bibel-konformer Hilfen, z. B. auch philosophischer Natur, sie sich dabei bedienen darf und muß ...

Wir haben das imponierende und verdienstvolle Werk von H., an dem kein Moraltheologe mehr vorbeigehen kann, in seinem für die moraltheologische Methodenlehre wichtigsten Teil kritisch beleuchtet. Dabei traf die Kritik weniger H. selbst als die heutige katholische Moraltheologie, die in einem förderungswürdigen und -fähigen Stadium der Erneuerung sich befindet. Zu der sie tragenden Besinnung beigetragen zu haben, ist auch der lobenswerte Beitrag H.s wohl geeignet.

In diesem Sinne – und nur so! – ist unsere Kritik zu verstehen, die uns zum größten Teil selbst betrifft, also Selbstkritik sein soll! Wie aber können die Moraltheologen die von H. aufgeworfenen methodischen Grundprobleme durch integrierende wissenschaftliche Zusammenarbeit einer Lösung entgegenführen? Die Zeit der Monologe ist auch in der Theologie vorüber. Was ein Einzelner angesichts der Stoff- und Problemfülle vermag und was nicht, zeigt das mutige Wagnis von Rudolf Hofmann.

Herders Zeitbericht. Enzyklopädische Beschreibung des 20. Jahrhunderts. (Herders Bildungsbuch. Neue Folge [Sonderausgabe der im „Großen Herder" Band XI und XII unter dem Titel „Die Welt in unserer Zeit" erschienenen essayistischen Beiträge]) Freiburg: Herder 1963. XXXV S., 1742 Sp.; DM 58,—.

In dem Titel „Bildungsbuch" steckt ein Anspruch, der in unserer hochdifferenzierten, pluralistischen Welt in mehrfacher Hinsicht problematisch geworden ist. Einmal könnte sich dahinter die kulturpädagogische, wenn nicht gar bildungsmaterialistische Auffassung verstecken, die Bildung mit Wissen gleichsetzt und sie folglich glaubt begründen zu können durch Vermittlung eines möglichst umfassenden Besitzes an objektiven geistigen Gütern. Solcher Auffassung gegenüber wissen wir heute, daß geistiger Besitz allein noch nicht Bildung begründen kann, sondern daß solcher Besitz aktiv selbst erworben sein muß.

Wo man aber andererseits weiß, daß über die Quantität des Inhaltlichen hinaus zur Bildung auch die Zusammenschau des Einzelnen zu einem geordneten Ganzen von einem bestimmten weltanschaulichen Standpunkt aus gehört, möchte man sich diesen Standpunkt nicht aufdrängen lassen. Es mag dahinter die heute weit verbreitete relativistische Skepsis gegenüber jedem festen Standpunkt stehen. Es kann dahinter aber auch die Achtung vor der Eigenverantwortung der Person stehen, das Annehmen der pluralistischen Situation und Vorsicht im Hinblick auf vorschnelle Deutung, Wertung und Zusammenschau, besonders dort, wo es nicht um große Zusammenhänge und Zeiträume geht, sondern um zeitnahe, ja gegenwärtige Einzelheiten, deren Deutung primär Sachkenntnis voraussetzt.

Solche Bedenken mögen dem Herder Verlag selbst gekommen sein, als er sich entschloß, zehn Jahre nach dem Erscheinen des großen Bildungsbuches dessen Fortsetzung herauszugeben; denn er hat die Bezeichnung Bildungsbuch sozusagen nur noch als Untertitel verwendet und als Haupttitel die Bezeichnung „Zeitbericht" gewählt. In diesem Titel ist die Absicht der Herausgeber deutlich und zutreffend ausgesprochen. Es soll hier ein bestimmter, abgegrenzter Zeitabschnitt umfassend dargestellt werden. Und dieser Zeitabschnitt ist die unmittelbare Gegenwart, die Mitte des 20. Jahrhunderts; also vor allem die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, weil seit ihm etwas unterscheidend Neues in Erscheinung getreten ist. Während bis zum zweiten Weltkrieg eigentlich noch das 19. Jahrhundert nachwirkte, hat dieser „die Welt radikal verändert". Seit ihm steht alles mit allem in der ganzen Welt „in Interdependenz". Seit ihm ist wirklich „die Welt konkret erfahrbar geworden (und) die Menschheit das Subjekt der Geschichte".

Von dieser neuen Situation versucht „Herders Zeitbericht" Rechenschaft zu geben, und zwar eben berichtend und beschreibend; nicht mehr in der Weise des Bildungsbuches, das es noch unternahm, „alle Erscheinungen zu einem universalen Weltbild zu ordnen", sondern in bewußter Bescheidung will es nur informieren über den Stand der gegenwärtigen Probleme in „Natur und Technik", „Geist und Kultur"; das wohl im Sinne einer „interdisziplinären Enzyklopädie", doch mit aller Vorsicht, weil es sich gleichsam um eine Wanderung „in einem unbekannten und gefährlichen Gelände" handelt. Dabei will diese Information nicht Selbstzweck sein, sondern möchte verläßliche Grundlage für mögliche und dem Menschen immer wieder aufgetragene Entscheidung sein und ist eben darin doch schon mehr als Information, die ja, absolut betrachtet, auch nicht standpunktfrei sein kann.

Da es bei solcher Information primär um „eine möglichst genaue Kenntnis der Sachen" und nicht um Zusammenschau geht, sind als Mitarbeiter Fachleute auf den einzelnen Gebieten gewählt. Und da sie hier als Fachleute in Erscheinung treten sollen, deren Name mitunter auch schon dem gebildeten Laien etwas sagt, sind die einzelnen Beiträge von den Autoren unterzeichnet. So bleiben trotz aller notwendigen Kürze der Information und ihrer redaktionellen Einfügung in das Ganze die individuelle Sicht und der individuelle Stil erhalten. Das gibt dem Leser das Gefühl, daß er es hier mit den Auskünften einzelner Personen zu tun hat, von denen man vielleicht gar den einen oder anderen kennt, und sei es auch nur von einem Buchtitel her, und nicht mit einem quasi Über-Ich des objektiven Geistes, das ihn ob der Universalität und Totalität seiner Bildung zu ersticken droht, wie es ihm bei der Lektüre des großen Bildungsbuches begegnen könnte.

Daß man wirklich Fachleute gefunden hat, mag an Namen wie Holzamer, Erlinghagen, Tellenbach oder Söhngen, Jungmann, Geiselmann, Vorgrimler, Ratzinger oder Grenzmann und Herzfeld aufleuchten, um nur einige aus dem Hauptteil „Geist und Kultur" zu nennen; und von daher darf man das Vertrauen haben, daß die anderen ebensolche Fachleute auf ihrem Gebiet sind, auch wenn man ihre Namen noch nicht gehört hat; und wer sollte sie alle kennen!

Der Anteil der einzelnen Mitarbeiter ist sehr unterschiedlich. Die einen haben nur ganz kurze Abschnitte innerhalb eines größeren Kapitels bearbeitet, andere ganze Kapitel allein geschrieben, wie etwa F. Deich das über Medizin, A. Albrecht das über die politische Ordnung oder W. Petzet das über die Kunst. Während in den Kapiteln mit den zahlreichen Mitarbeitern die Absicht, über den augenblicklichen Problemstand möglichst exakt zu informieren, im Vordergrund steht, kommt in den anderen die Zusammenschau der Probleme mehr zur Geltung. Trotz des Beeindruckenden solcher Zusammenschau durch einen Einzelnen muß von der Grundkonzeption des Werkes aus doch der Vielzahl der Mitarbeiter der Vorzug gegeben werden; und so ist wohl in diesen entsprechenden Kapiteln, etwa dem über Astronomie, Physik, Chemie, Technik, dem über Biologie, dem über Theologie, dem über Philosophie usw. der Schwerpunkt des Werkes zu sehen.

Der Informationswert des Buches wird, abgesehen von einem ausführlichen Register, dadurch in vorzüglicher Weise erhöht, daß den einzelnen Beiträgen Literaturverzeichnisse angefügt sind, so daß derjenige, der sich mit einer Frage über die hier gebotene Information hinaus beschäftigen will, wichtigstes weiterführendes Schrifttum findet; denn selbstverständlich kann die Information über die Einzelprobleme in einem Werk mit so weitgespanntem Rahmen nur das Allerwichtigste bieten.

Diese Information aber ist, soweit das ein Einzelner beurteilen kann – und er kann es selbstverständlich exakt nur für einen Teil der Gegenstandsgebiete –, genau und zuverlässig; und sie hütet sich, wie es als Anliegen im Vorwort verkündet wird, in der Tat vor vorschnellen Urteilen, vor restaurativem Festhalten (einer essentiellen Versuchung im katholischen Raum) und vor Skepsis gegenüber dem Neuen. Was etwa Erlinghagen über die Jugend schreibt, was Albrecht über die Grundprinzipien des freiheitlichen Staates schreibt, und wie er sie durchhält, wo daraus die Konsequenzen zu ziehen sind für die Situation in der pluralistischen Gesellschaft und gegen alle totalitären Ideologien (z. B. auch in Portugal), was Ratzinger über Gottesbegriff und Gottesbild oder Halder über die Personalität des Menschen schreiben (um aus der Fülle auch hier wieder nur einige Beispiele zu nennen), zeigt wirklich diese Kriterien der Offenheit, Weite und Bejahung. Lediglich in dem Beitrag über Ehe und Familie scheint mir diese Weite und Nach-vorwärts-Gewandtheit zu fehlen. Hier werden noch allzu sicher geschichtliche gesellschaftliche Erscheinungen zu Wesenskonstituentien erklärt. Ob das nur zufällig oder symptomatisch für die christliche Soziallehre ist? Vielleicht ist sie doch noch etwas zu skeptisch gegenüber ihrer säkularisierten Schwester, der Soziologie, die durch ihre Methodik andererseits dieses Werk im ganzen stark bestimmt, und das wohl nicht zu seinem Nachteil.

Aufs Ganze gesehen kann aber der über die geistige Situation um die Mitte des 20. Jahrhunderts in den vielfältigen Bereichen der Kultur von der Astronomie und Physik bis zur Medizin, von der Politik und Theologie bis zur Musik Information Suchende sie in diesem Werke wirklich finden. Und ist es auch kein Bildungsbuch (und sagen wir ruhig: zum Glück wird auf das Unmögliche verzichtet), so ist es doch mehr als ein enzyklopädisches Lexikon, anderes auch als ein Fachlexikon, sondern wirklich eine „interdisziplinäre Enzyklopädie" der Gegenwart.

Münster. Paul Oswald.

Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1962/1964.
Bd I: A—G. 1 Farbtafel, 20 Schwarzweißtafeln, 24 Karten u. 88 Zeichnungen, 1 Faltkarte. VII, 643 Sp.; DM 48,—.
Bd II: H—O. 1 Farbtafel, 19 Schwarzweißtafeln, 24 Karten, 118 Zeichnungen, 1 Faltkarte. VIII, 746 Sp.; DM 58,—.

Es ist schwer, ein Handwörterbuch hinreichend zu würdigen. Man durchblättert es, macht bei Lektüre der hl. Schrift und exegetischer Werke Stichproben anläßlich auftauchender Namen, Begriffe und Probleme, und wird hier wahrlich kaum je vergeblich suchen. Gemäß der Abgrenzung, die der Untertitel dieses Handbuches angibt, erfreut es durch eine gute Vollständigkeit, faßt sogar die Begriffe ziemlich weit. Der Titel „Literatur" umfaßt etwa manchen Abschnitt über Grundbegriffe der Hermeneutik und Termini der Gattungsforschung und Traditionsgeschichte. Speziell theologische Fragen werden ausgeklammert, und doch finden sich nicht wenige Stichworte, die auch Problemen der Deutung gelten. Man merkt dem Werk an, daß es von Anfang an auf Grund guter Sachkenntnis klug geplant ist. Wenn in dem Zusammenhang im Vorwort der Name Curt Kuhl († 1959) genannt wird, dann kann man nur bedauern, daß er vor Vollendung des Werkes abberufen wurde, das dem aber als schönes Denkmal dienen kann, der einen so guten Grund gelegt hat.

Das Mitarbeiterverzeichnis verspricht erstklassige Unterrichtung. Dem Gesamteindruck des Handwörterbuches gegenüber wäre es ungerecht, hier und da Sonderwünsche auf größere Ausführlichkeit oder vollere Literaturangaben zu haben. Kurz und sachlich wird entsprechend dem Stand der Wissenschaft berichtet. Sondermeinungen werden wohl registriert, Einseitigkeiten oder unbegründete Tendenzen sind aber nicht festzustellen. Bei entsprechender Wichtigkeit der Stichworte ergeben sich sogar kleine Aufsätze von geschlossener Vollständigkeit, die allseitig orientieren, vgl. u. a. Jerusalem, Jesus Christus, Lied.

Besonders erwähnenswert sind die Textzeichnungen und Karten zu den Artikeln. Wie die verschiedenen Perioden der Geschichte Israels durch Karten verdeutlicht werden, ist ebenso hilfreich wie die Kartenreihe zu „Ausgrabung" und die Doppelseite zu „Buchstabenschrift". Da eine nachzuliefernde Karte Palästinas auch ein Verzeichnis der arabischen Ortsnamen enthalten soll, werden die Kartenlegenden und Ortsgleichsetzungen unter den Stichwörtern noch verständlicher werden. Man gesteht es dem Werk gerne zu, daß es in Stichwort und Schreibung sich zunächst nach der Lutherbibel richtet, weil dazu die hebräische bzw. griechische oder lateinische Namensform in eindeutiger Umschrift angegeben wird.

Vielleicht bringt das endgültige Abkürzungsverzeichnis auch noch die Sigel der Talmudzitierung, die nicht jeder, der als Benutzer des Wörterbuches zu denken ist, leicht wird lesen können.

Man kann dieses Werk nur jedem, der die Bibel und Literatur zur Bibel liest, zum Eigentum wünschen. Es wäre schade, wenn der aus der guten Ausstattung sich ergebende Preis dabei hinderlich wäre. Jedenfalls wird dieses Handwörterbuch für manche Jahre die gute Hilfe für das Bibelstudium sein, die nicht nur dem praktischen Theologen und dem Gläubigen, sondern auch dem Fachwissenschaftler willkommen ist.

Münster. Eising.

Schedl, Claus: **Geschichte des Alten Testaments.** V. Band: Die Fülle der Zeiten. Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag 1964. XIX, 395 S.; Ln DM 27,—.

Mit diesem V. Band der „Geschichte des Alten Testaments" ist das groß angelegte, in den ersten beiden Bänden bereits in zweiter Auflage erscheinende Werk von Prof. Schedl abgeschlossen. Mit dem alten Vorbild von Aemilian Schöpfer hat es fast nur den Titel gemeinsam; im übrigen ist es ein durchaus selbständiges, persönliches Opus des Verfassers. Der vorliegende Band behandelt die Zeit nach dem Babylonischen Exil. Um zunächst allgemeines zu wiederholen (vgl. ThRev 60 [1964] 159–161), so sind der klare, frische Stil des Autors, die gute Disposition in Anlehnung an die nachexilischen Bücher des AT, die wissenschaftliche Methode mit Angabe der einschlägigen Fachliteratur in zahlreichen Anmerkungen lobend hervorzuheben. Bekanntlich ist die Epoche nach dem Exil bis herab zu den Makkabäern vielfach in Dunkel gehüllt, so daß für neue Einblicke und Hypothesen des geschichtskundigen und dazu phantasiebegabten Verfassers reichlich Raum geboten ist.

Naturgemäß stehen am Anfang Kyros, Deutero- und Trito-Jesajah als Triebkräfte für die Heimkehr und den Wiederaufbau. Die entsprechenden Texte werden exegetisch und historisch geschickt ausgewertet. Deutero-Jesajah ist als Dichter gekennzeichnet durch „singenden Stil, Rhapsodie und dramatische Theologie" (S. 25–27). Der Ebed-Jahweh ist eine gemeinschaftsbezogene, korporative, letztlich messianische Gestalt.

Die großen Schwierigkeiten des Buches Daniel sucht der Verf. auf einer neuen subjektiven Linie zu lösen. An der geschichtlichen Persönlichkeit des Propheten sei nicht zu zweifeln. Die Kapitel 10 und 12 enthalten „fast rein" (S. 64) die Berufungsvision, die nach 11, 1 a am 7. Mai 521 v. Chr. stattfand (S. 63). Dagegen sei Kap. 11 eine aus der Makkabäerzeit rückschauende Geschichtsbetrachtung. Darius, „der Meder", erkläre sich als Attribut wegen seines Sieges über die Meder im Jahre 521. Da die Visionen Daniels in Babylon später vom „Deuter" zur Zeit der Makkabäer neu aktualisiert und übertragen wurden, muß also zwischen den beiden eine literarische Scheidung versucht werden. Zu Kap. 7 (Vision von den vier Tieren) meint der Verf.: „Die Erweiterungen sind ohne weiteres erkenntlich." Das dürfte zu optimistisch sein! Für den Geschichtsbezug im „Ur-Daniel" wird die Behistuninschrift stark herangezogen, speziell der Streit bei der Thronbesteigung des Darius zwischen 522 und 520. – Dieselbe Inschrift lasse auch die Historizität des Buches Judit hervortreten. Der umstrittene „Nabuchodonosor, König der Assyrer in der großen Stadt Ninive" (1, 1) wird im Anschluß an die Hypothese von G. Brunner mit Nabuchodonosor IV. Araka (521 v. Chr.) identifiziert, Assyrien und Ninive nach hellenistischer Geographie westlich in „Syrien" lokalisiert. Der aramäische Urtext des Buches sei in der persischen Zeit eines Esra und Nehemjah entstanden (S. 118 f), aber ähnlich wie Daniel in der Makkabäerzeit neu bearbeitet worden. – Desgleichen wird an Hand der Unterscheidung zwischen einem „Volksbuch Ester" und einer „Ester-Chronik" der „im wesentlichen geschichtliche Charakter" (S. 154) dieses Buches verteidigt, während bei Tobias Geschichtsschreibung und freie Dichtung zu einer höheren Einheit verschmolzen sind (S. 185). – Von den Kleinen Propheten sind Obadjah und Joel mit Recht in die nachexilische Zeit verwiesen. Für das Auftreten Esras nimmt der Verf. mit Pavlovský die Zeit während und kurz nach Nehemjahs zweiter Sendung (428/27) an, wobei also in Esr 7, 8 die Zahl 37 einzusetzen ist. Für die Makkabäerära endlich wird der wichtige Artikel von J. Schaumberger in Bib 36 (1955) zugrunde gelegt.

So hat sich Prof. Schedl mit den sehr schwierigen chronologischen und historischen Problemen der Nachexilszeit zweifellos mit großem Fleiß abgemüht, wenn auch letzte Sicherheit oft nicht zu erreichen ist. Aber auch die Blütezeit der Weisheitslehre kommt bei der Behandlung der Bücher Job, Ben Sira, Kohelet und Weisheit Salomons gebührend zur Sprache.

Im ganzen stellt sich der abschließende V. Band als vorsichtig abwägendes und doch bisweilen kühnes Werk des gelehrten Verfassers dar, das für engere und weitere Leserkreise eine neu durchdachte „Geschichte des Alten Testaments" bietet.

An gelegentlichen Druckfehlern wäre zu verbessern: S. 13 Pasargadä, S. 55 Offenbarung Johannis, S. 108 Anm. 41 regten, S. 116 2 Kg, S. 130 „Kirche" [8], S. 197 Anm. 1 u. öfters Pavlovský, S. 261 Anm. 4 JBL 71, schließlich die eigenartige Schreibung „Kumran".

München. Vinzenz Hamp.

Rad, Gerhard von: **Das fünfte Buch Mose Deuteronomium.** (Das Alte Testament Deutsch 8). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1964. 150 S; kart. DM 6,50.

Seit 1929 („Das Gottesvolk im Deuteronomium") hat G. von Rad eigentlich nie aufgehört, sich mit dem Dt zu beschäftigen. In regelmäßigen Abständen hat er sich wieder dazu geäußert, und immer hatte er Neues und Richtungweisendes zu sagen. 1938 zeigte er die kultische Herkunft der Stoffdisposition im Dt auf, 1943 handelte er vom „Land" als dem Heilsgut des Dt, 1947 arbeitete er den paränetischen Charakter der dt Gesetzesverkündigung, 1951 deren Bezug zur Ideologie des Heiligen Krieges heraus, 1957 erschien in seiner „Theologie des AT" eine knappe, aber glänzende Zusammenfassung zur Theologie des Buches. Seine Grundansätze haben sich weithin durchgesetzt: G. von Rad wurde der Praeceptor der Dt-Forschung. Was noch fehlte, war die Zusammenfassung, Konkretisierung und Bewährung seiner Ansätze im harten und genauen Werk eines Kommentars. Dieser Kommentar liegt nun vor. Er ist – wie alles, was G. von Rad veröffentlicht – glänzend, ja geradezu apart geschrieben. Die stets führende traditionsgeschichtliche Betrachtung ist so weiträumig, daß die verschiedensten Aspekte, die ein Kommentar zum Deuteronomium berühren muß – Textprobleme, Strukturen, Schichten, Formen, Motive, Historisches, Juristisches, Theologisches –, ohne Spannung nebeneinanderstehen, ja ineinander verwachsen, so daß die Einheit der Darstellung aus der gelungenen Einheit der Sache entspringt. Seit Jahrzehnten fehlte in deutscher Sprache ein durchlaufender Kommentar zum Deuteronomium, jetzt haben wir sofort einen erstklassigen.

Allerdings gilt dieses Urteil nur, wenn man von vornherein die Grenzen akzeptiert, die diesem Kommentar gesetzt wurden. Die Reihe, in der er erschien, hat den Umfang bestimmt: Einleitung, Übersetzung und Kommentar umfassen zusammen nur 144 Seiten. Damit entfallen wirklich durchgeführte Analysen, es bleibt bei der Andeutung von Gründen. Auch Diskussionen mit anderen Forschern finden höchstens verdeckt statt. Literaturangaben scheinen vor allem den Sinn zu haben, auf neuere Arbeiten hinzuweisen – aber auch da fehlt dann vieles. Man wird vielleicht nicht einmal sagen können, der Kommentar sei aus einem Gespräch mit der gesamten Forschung erwachsen. Er führt die Vorarbeiten des Verfassers einer Krönung zu und bereichert sich dabei durch die Arbeiten des Schüler- und Freundeskreises und eine allerdings nicht zu kleine Zahl einzelner anderer Untersuchungen. Ferner wurden wohl bewußt Akzente gesetzt. Die Einzelgesetze, also Dt 12–26, sind gründlicher bearbeitet worden als die umrahmenden Kapitel. Die zum deuteronomistischen Geschichtswerk gerechneten Abschnitte 1,1–4,43 und 31–34 werden in der „Einführung" sofort auf der ersten Seite (7) beiseitegeschoben und nicht mehr weiter besprochen; im Kommentar kommen vor allem die Paränesen bis Kapitel 11, dann auch Moseslied und Mosessegen sehr knapp weg. In den Einzelgesetzen selbst ist weniger Wert auf Zusammentragen von verständnisförderndem Material gelegt (hier leistet z. B. der ungefähr gleichzeitig erschienene Kommentar von P. Buis – J. Leclercq, Paris: Gabalda 1963, wesentlich mehr) als auf die Kennzeichnung der jeweiligen Aussagespitze – darin ist G. von Rad allerdings unübertreffbar. Sehr zurückhaltend ist er meist in Schichtabgrenzungen und Zeitansätzen. Das ist weise, berücksichtigt man das dem Kommentar gesetzte Maß und die augenblickliche Forschungslage, die mehrere Ansätze, aber keinen Konsensus kennt. Oder wird hier auch eine gewisse Resignation des Autors spürbar, dem im Laufe der Zeit vielleicht schon mehr als eine Hypothese in der Hand zerronnen ist? Jedenfalls weiß er meisterhaft die verschiedenen Möglichkeiten offenzuhalten und Festlegungen zu vermeiden. Das führt zu einer letzten, selbstgewählten Grenze dieses Kommentars. G. von Rad hat wohl gespürt, daß man von ihm ein Kompendium über das Deuteronomium erwartete, ein *opus classicum*, auf das sich kommende Forschungen wie auf ein Koordinatensystem beziehen könnten. Dazu hat er Nein gesagt. Das ganze Werk ist so stilisiert, daß es immer wieder wie die Meldung von Zwischenergebnissen klingt und daß man den Eindruck gewinnen könnte, als sei sein Verfasser mit dem Deuteronomium noch lange nicht am Ende und werde vielleicht schon in einigen Jahren sich wieder einmal zum Thema melden. Vermutlich fehlt dem Kommentar dadurch einiges, was noch hineingepreßt worden wäre, hätte er ein Kompendium abgeben sollen. Aber durch diesen Verzicht wurde er als Buch umso lebendiger.

Sofort in der „Einführung" wird das deutlich. Ein großer Teil der üblichen Einleitungsthemen wird auf einer einzigen Seite abgetan: Name des Buches, Forschungsgeschichte, Prinzipien der literarkritischen Analyse (darunter das dornige Problem der Scheidung in „Du-Stücke" und „Ihr-Stücke"), Zusammenhang mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk (7). Kurz wird die Disposition von Dt 4–30 und ihr kultischer Hintergrund erörtert (8). Dann folgt als erste eigentliche Darlegung die Besprechung der „dem Dt. einverleibten Überlieferungsstoffe" (8–11). In Wirklichkeit geht es dabei aber praktisch nur um die gesetzlichen Stoffe in Dt 12–26, und diskutiert werden vor allem zwei Probleme: das Verhältnis zum „Bundesbuch" und die deuteronomische Forderung der Kultzentralisation.

Es liegt also eine Auswahl der in der „Einführung" zu behandelnden Gegenstände vor. Selbst für Dt 5—30 müßte ja auch noch nach den in Dt 5—11, Dt 28 und Dt 29f verarbeiteten Stoffen gefragt werden. Dabei kämen neben legislativen auch erzählende und kultische Traditionen in Sicht. Vor allem die für Dt 7 und Dt 12—16 wichtige, uns sonst in Ex 23 am Ende des Bundesbuchs und in Ex 34, 11—26 greifbare Traditionslinie dürfte nicht übersehen werden. — In der Tabelle auf S. 8 wird sicher Ex 23, 2 (Bundesbuch als Quelle des Dekalogs) zu streichen sein, vermutlich noch einiges mehr. — S. 11 wird das Asylgesetz Dt 19, 1—13 zu den

Zentralisationsgesetzen gezählt (ebenso S. 63); das wird dann im Kommentar S. 91 als unwahrscheinlich erwiesen. Tatsächlich fehlt auch in Dt 19, 1—13 jeder Hinweis auf das Heiligtum. Das Gesetz sollte also überall aus der Liste gestrichen werden.

Es folgt eine Erörterung der in Dt 5–30 erkennbaren Gattungen, wobei von den Gattungen der aufgenommenen Stoffe, aber auch von den Gattungseigentümlichkeiten des Dt selbst die Rede ist. Behandelt werden „konditionale" und „apodiktische" Rechtssätze (12), paränetische Ausarbeitung älterer Rechtssätze (13), die „Predigten" von Dt 6,10–9,6 (13 f), Mosesmemoiren (14), das Bundesformular (15) und die Gesamtstilisierung des Dt als Testament eines Amtsträgers (15 f).

Was immer man von der konkreten Aufgliederung von Dt 6, 10—9,6 in eine Serie von „Predigten" halten mag, sicher kann man nicht sagen, sie knüpften „nicht an ganz bestimmte wörtlich zitierte Rechtssätze an" (13). Dt 6, 12—15 amplifiziert den Dekaloganfang, Dt 7 hat als Grundlage die schon erwähnte, auch in Ex 23 und 34 greifbare Tradition. — Die Annahme, „daß es zur Zeit des Dt eine umfangreichere Moseliteratur gab, die im Memorabilienstil abgefaßt war, von der sich aber nur Bruchstücke im Dt. erhalten haben" (14), wird sich kaum als Erklärung der erzählenden Teile in Dt 1—10 halten lassen. Dt 1—3 dürften als Prolog des deuteronomistischen Geschichtswerks verfaßt worden sein, und auch die anderen in Frage kommenden Texte sind so zielbewußt auf den Zusammenhang mit der Bundesverkündigung hin formuliert und so deutlich als Einheiten in sich geschlossen, daß man sie nicht als Bruchstücke umfangreicherer Mosesmemoiren betrachten kann. Warum ist übrigens in diesem Zusammenhang nicht auch Dt 5 genannt? — Die Theorie vom Bundesformular übernimmt G. von Rad ziemlich genau in der von seinem Schüler Baltzer erarbeiteten Form (K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960). Dabei findet auch die Gesamtstilisierung des Dt als Abschiedsrede des Moses ihre Erklärung: Nach Baltzer bestimmte das Bundesformular auch die Gestalt des bei der Amtsübergabe vorgetragenen „Testaments" des höchsten amphiktyonischen Amtsträgers. Doch sieht G. von Rad in derartigen Amtsübergaben und in kultischen Begehungen (etwa Bundeserneuerungsfeiern), die das Bundesformular verwenden, nur formale Modelle für das Dt, nicht den „Sitz im Leben". Das Dt wäre nicht selbst ursprünglich bei solchen Gelegenheiten rezitiert worden, sondern es ist „homiletische Laienbelehrung" (16). Hier wäre jedoch zu fragen, wie eine nichtkultische „homiletische Laienbelehrung" als Mosesrede (und zwar als eine aus der Zeit vor der Landnahme stammende Mosesrede) stilisiert gedacht werden kann. Dem Rezensenten scheint die Form der Mosesrede nur zwei mögliche Erklärungen zuzulassen. Erste Erklärung wäre die literarische, wonach innerhalb einer Geschichtsdarstellung, der deuteronomistischen oder pentateuchischen, Moses redend eingeführt wäre. In diesem Fall wäre aber die Stilisierung des eigentlichen Dt als Mosesrede sehr spät und sekundär, was die Theorie nicht empfiehlt. Zweite Erklärung wäre die kultische, weil bei der kultischen Aufhebung der Zeitgrenze und im Munde eines kultischen Sprechers die Identifizierung mit der Mosessituation denkbar ist. Daher wäre wohl doch noch einmal zu überprüfen, ob die Beobachtungen, die zur Theorie der „homiletischen Laienbelehrung" führten, sich nicht auch bei einem innerhalb des Kults vorzutragenden Text verstehen ließen.

Entsprechend dem klassischen Prinzip der Formgeschichte, von der Gattung aus auf den „Sitz im Leben" zurückzuschließen, behandelt G. von Rad anschließend die Frage der Herkunft des Dt (16–19). Als wirklich fixer Punkt gilt ihm dabei eigentlich nur der Einbau ins deuteronomistische Geschichtswerk. Die Beziehung zur Kultusreform des Josias sieht er sehr locker (19). Sonst arbeitet er noch drei Ansatzpunkte heraus: die Predigttätigkeit der Leviten in Anlehnung an Neh 8,1 ff und Dt 20,1 ff (16 f), die Wiedereinführung des alten Heerbanns in Juda bei der Reorganisation des Heerwesens unter Josias in Anlehnung an E. Junge (17 f), das Nordreich während des Jahrhunderts vor 621 in Anlehnung an A. C. Welch und A. Alt (18 f). Er läßt dabei völlig offen, wie groß der Textbestand war, als das Dt von Norden nach Süden kam; ferner hält er es für möglich zu fragen, ob es vielleicht einmal ein vorhomiletisches Dt gegeben habe, das also nicht den eigentümlichen Predigtstil aufwies (19).

Hier nimmt G. von Rad seine schon früher vorgetragenen Auffassungen auf. Eine Überprüfung der Gattungsbestimmung als „homiletische Laienbelehrung" hätte wohl auch für die Frage nach der Herkunft des Dt Konsequenzen.

Damit ist die „Einführung" im wesentlichen abgeschlossen. Es folgt nur noch eine Überlegung über die theologische Bedeutung der Mosesfiktion (20) und über die Frage, ob man das Dt als „Gesetz" bezeichnen könne (20 f). In einer Fußnote wird für die Theologie des Dt auf das entsprechende Kapitel in der „Theologie des AT" verwiesen. Die Einführung hat also eigentlich nur einiges herausgegriffen, was für die Betrachtungsweise von G. von Rad und für die Behandlung des Stoffes in der kommenden Einzelauslegung von besonderer Bedeutung ist. Alles andere wurde mit einer kleinen Reverenz bedacht und dann nicht weiter beachtet. Was besprochen wurde, wurde dagegen in hochinteressanter Weise durch konkrete Beispiele erläutert. Diese „Einführung" ist nicht zum Nachschlagen und zur allseitigen Information, sondern zum Durchlesen geschrieben.

Das gilt nun ebenso, wenn auch weniger scharf, vom Kommentar selbst. Es ist in dieser Besprechung natürlich nicht möglich, ihn im einzelnen durchzugehen. Deshalb sei nur auf einige Ansichten und Thesen hingewiesen, die dem Rezensenten beim Lesen aus diesem oder jenem Grunde besonders bemerkenswert erschienen.

G. von Rad neigt dazu, Dt 1—3 als von JE unabhängig zu betrachten. Er scheint allerdings die Arbeiten von W. L. Moran und des Rezensenten, die einen Teil seiner Gravamina durch den Nachweis der Abhängigkeit vom Moseslied in Ex 15 aus dem Weg räumen, nicht zu kennen (W. L. Moran, The End of the Unholy War and the Anti-Exodus, Biblica 44 [1963] 333—342; N. Lohfink, Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6—3, 29, Biblica 41 [1960] 105—134). — Die in der „Einführung" angenommene Zugehörigkeit dieser Kapitel zum deuteronomistischen Geschichtswerk wird bei der Auslegung nicht berücksichtigt. — Bei der Auslegung von Dt 4, 1—40 fällt das Wort von „diesem unförmigen Redekonglomerat" (37). Damit geschieht diesem zwar barocken, aber dennoch genau und zielsicher durchstilisierten, einheitlichen deuteronomistischen Text Unrecht. So meisterhaft G. von Rad es versteht, durch die jetzigen Texte hindurch auf die Wurzelgründe der Traditionen zurückzustoßen, aus denen sie letztlich kommen, so sehr verkennt er manchmal die einer stilistischen Analyse durchaus faßbare jetzige Textstruktur. — Dt 4, 15—19 wird als „umfassende Polemik gegen die Anbetung Jahwes in Bildern" bezeichnet (36); der schon vor einigen Jahren von W. Zimmerli geführte Nachweis, daß hier ein paraphrasierender Kommentar zum Bilderverbot des Dekalogs vorliegt, wird nicht erwähnt. Da Zimmerlis Aufsatz dann S. 41 zitiert wird, kommt das wohl einer stillschweigenden Ablehnung gleich. — Für das Liebesgebot Dt 6,4 wird Abhängigkeit von Osee angenommen, obwohl die typologischen Unterschiede deutlich gesehen werden (46); die Untersuchung von W. L. Moran zum Thema (The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy, CBQ 25 [1963] 77—87) wird G. von Rad bei der Ausarbeitung dieses Stücks des Kommentars noch nicht haben benutzen können. — Für Dt 6, 10—9, 6; 10, 12—11, 28 hat G. von Rad seine 1947 in Anlehnung an A. Klostermann vorgelegte Analyse aufgegeben und entwickelt eine völlig neue, die in Dt 6, 10—9, 6 mit acht „kunstlos aneinandergereihten Einzelpredigten" (45) rechnet (6, 10—15. 16—19. 20—25; 7, 1—11 [plus 12—16?]. 17—26; 8, 1—6. 7—20; 9, 1—6). In Dt 10, 12—11, 32 findet G. von Rad jetzt eine in ihrer Reihenfolge nicht ganz durchsichtige Anhäufung von Einzelteilen des Bundesformulars (59). Auch für diesen Bereich ist wohl Ähnliches zu sagen wie zu Dt 4, 1—40. Die S. 16 zitierte Untersuchung des Rezensenten zu diesen Kapiteln dürfte bei der Ausarbeitung dieses Teils des Kommentars noch nicht zur Hand gewesen sein. — Für die Kultzentralisation (Dt 12) versucht G. von Rad zu zeigen, daß es sich nicht um eine völlig revolutionäre Maßnahme handelte, sondern um ein Zurückgehen zur ältesten Tradition, die nur in einer neuen geschichtlichen Stunde äußerlich eine neue Gestalt annehmen mußte (65). — Die Beziehung der Gesetze in Dt 13 zum ersten Gebot des Dekalogs wird nicht erwähnt, obwohl auch die in diesem Kapitel massierte dekaloggefärbte deuteronomische Formelsprache darauf hätte hinweisen müsen. — Beim Kommentar zu Dt 16, 18—20 und 17, 8—13 fragt man sich, warum 2 Chron 19 (Reform des Josaphat) überhaupt nicht erwähnt wird. Man muß doch heute mindestens mit der Möglichkeit rechnen, daß der Chronist über Sonderquellen verfügte. — Für den „Propheten" von Dt 18, 15 neigt G. von Rad überraschenderweise zur Deutung auf eine eschatologische Gestalt (88 f). Er zieht sogar die Moseszeichnung in den Rahmenkapiteln des Dt („stellvertretend leidend, ja sterbend") mit heran, um für seinen eschatologischen Propheten eine Berührung mit dem „leidenden Gottesknecht bei Deuterojesaja" vermuten zu können (89). Erklärt das wirklich noch den Text vom engeren Kontext her? — Trotz der Übernahme der Theorie vom Bundesformular scheint G. von Rad an der ursprünglichen Trennung von Sinai- und Landnahmetradition festzuhalten, wie aus seiner Auslegung der bekannten deuteronomischen Belege für das „heilsgeschichtliche Credo" in Dt 6 und 26 deutlich wird (47 und 114). — Gerade beim Fluchkapitel Dt 28 fällt besonders auf, was eigentlich auch zu manchen anderen Stellen des Kommentars zu sagen wäre: der altorientalische Hintergrund vieler Texte wird nicht deutlich gemacht. So gern die traditionsgeschichtliche Betrachtung bei G. von Rad bis zu den Anfängen in Israel zurückstößt, so ungern verläßt sie doch den Umkreis von Israel. — Das Moseslied in Dt 32 wird trotz altertümlicher Sprache und Vorstellungen wegen des Inhalts erst in der Exilszeit angesetzt, und zwar in weisheitlichen Kreisen (143).

Diese herausgegriffenen und oft ohne die bei G. von Rad beigefügten Vorsichtsformeln referierten Einzelheiten geben natürlich ein ungerechtes Bild. Aber vielleicht zeigen sie eines: Das Dt hat nun wieder einen Kommentar, an den seine Ausleger anknüpfen und von dem aus sie diskutierend weiter vorankommen können.

Frankfurt (Main). Norbert Lohfink SJ.

Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 simul Secundus Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica. (Analecta Biblica 17—18) Roma: Pont. Institutum Biblicum 1963. XV, 538 und 627 S.; Li 12 000,—.

In zwei dicken Bänden liegen jetzt die Vorträge und Referate des Paulus-Kongresses in Rom vom Jahre 1961 gedruckt vor. Eingeleitet durch je ein Vorwort des *„promotor et auctor"* des Kongresses, Abtbischof C. d'Amato von St. Paul-Rom und des Kongreß-Sekretariats präsentieren sich 104 Beiträge, die entsprechend dem Tagungsverlauf in *allocutiones publicae* (nur 7) und *communicationes* und untereinander noch einmal nach sachlichen Gesichtspunkten gegliedert erscheinen. Der Zahl der Beiträge entspricht die Fülle der Thematik, ihre Skala reicht von theologischen Themen und Textinterpretationen über Väterexegese, Textkritik, Zeitgeschichte, Lexikographisches, Grammatikalisches, Rabbinisches und Qumranisches zu Paulus bis zu Forschungsübersichten. Bemerkenswert ist, daß der größte Anteil an den Referaten der französischen Exegese zukommt (36), etwa jeweils die Hälfte des französischen Anteils bestreiten die deutschen, englischen und italienischen Beiträge, der Rest ist spanisch oder lateinisch abgefaßt. Trotz der numerischen und thematischen Reichhaltigkeit ist es nur selten zu Themenüberschneidungen gekommen. So finden sich je zwei Beiträge zur Messiasidee des Apostels (S. Garofalo, W. Köster), zur Menschensohn-Problematik (A. Vögtle, R. Smyth), zu Phil 3, 20 (J. Levie, A. Rolla). Aber vielleicht hätten mehr Überschneidungen noch besser dazu beigetragen, die Verschiedenartigkeit der Meinungen zu beleuchten, ein Eindruck, den die beiden Bücher aber auch so vermitteln: ein Konzil im Kleinen, geeint durch die gleiche Liebe zum Wort der Schrift, in dem man den Anspruch des Kyrios vernimmt.

Münster. Joachim Gnilka.

Metzger, Bruce M.: **The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration.** Oxford: Clarendon Press 1964. XI, 268 S., 16 Tafeln; sh 42.

Das Werk ist dazu bestimmt, Studierende in die Geschichte der Überlieferung des neutestamentlichen Textes und der Bemühungen zur Wiedergewinnung seines ursprünglichen Wortlautes einzuführen. Ein erster Teil behandelt die zur Verfügung stehenden Materialien; nach Ausführungen über das antike Buchwesen im allgemeinen (Schreibstoffe, Buchformen, Schreiber) und über die Lesehilfen in Handschriften des NT (Kapiteleinteilungen, Eusebianische Kanones, Überschriften usw.) werden die Textzeugen (griechische Handschriften, alte Übersetzungen und Schriftstellerzitate) vorgestellt. Der zweite Teil berichtet über die Geschichte der Textkritik des NT von Kardinal Ximenes und Erasmus bis zur Gegenwart. Der dritte Teil, beginnend mit einem Überblick über die Geschichte der Textkritik als Wissenschaft von den antiken Homerausgaben bis auf Richard Simon, stellt die gegenwärtig in der Textkritik des NT zur Anwendung kommenden Methoden dar; auffälligerweise werden erst danach die Ursachen der Textverderbnisse (unabsichtliche und absichtliche Änderungen) vorgeführt, deren Beseitigung jene Methoden erstreben. Schließlich wird an ausgewählten Beispielen gezeigt, wie an Hand gewisser grundlegender Kriterien ein Urteil über den Wert von Textvarianten zu gewinnen ist. Eine Liste der ntl Papyri, eine Übersicht über die wichtigste Literatur von 1844 bis zur Gegenwart und 16 Tafeln mit Reproduktionen hauptsächlich von Handschriftenseiten schließen das Werk ab.

Von einem so ausgezeichnet informierten Sachkenner wie B. M. Metzger ist ein zuverlässiger Bericht über die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Textkritik des NT als Selbstverständlichkeit zu erwarten. Die klare und übersichtliche Art der Darstellung macht das Werk zur Einführung in diese Wissenschaft sehr geeignet; aber auch der Fachmann findet hier eine ganze Anzahl wertvoller Informationen vor allem aus der anglo-amerikanischen Literatur, die in vergleichbaren Werken nicht enthalten sind. Dafür werden andere Gebiete allerdings etwas vernachlässigt. Daß H. J. Vogels eine Lebensarbeit an die Erforschung der Geschichte der lateinischen und der altsyrischen Übersetzung gesetzt hat, erfährt der Leser dieses Buches nicht. Die Bedeutung Donatien De Bruynes für die Erforschung der Geschichte der lateinischen Bibel wird nicht gewürdigt, Friedrich Stummers Einführung in die lateinische Bibel nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt; die Namen Peter Corssen, Hans von Soden und Theodor Zahn fehlen gänzlich, obschon weit weniger wichtige englische Namen genannt werden.

Die Übersicht über die modernen Methoden der Textkritik des NT (S. 156–183) ergibt, daß es eine auf alle Probleme passende Methode einfach nicht geben kann und alle Versuche, mehr oder weniger mechanisch anwendbare Regeln an die Stelle umfassender Prüfung des jeweiligen Sachverhaltes zu setzen, zum Scheitern verurteilt sind. Darum wird bei der Einführung in die Praxis der Textkritik (S. 207–246) sehr mit Recht vor einseitiger Anwendung von im Einzelfall richtigen Methoden dringend gewarnt. Die hier gebotene simplified description of text-critical methodology ist recht geeignet, den Satz S. 211 zu belegen: „To teach another how to become a textual critic is like teaching another how to become a poet". Für den Versuch, das zu leisten, gebührt dem Verfasser aufrichtiger Dank.

Für eine Neuauflage seien folgende Hinweise angefügt:

S. 12 verdienten R. Kögel als Erfinder der Palimpsest-Photographie, P. Alban Dold und das Beuroner Palimpsest-Institut Erwähnung. — S. 13: Ungefähr ebenso viele griechische Wörter enden auf ξ wie auf ϱ. — S. 18: Das von Cassiodor gegründete Kloster hieß Vivarium und lag in Kalabrien; Viviers liegt in Südfrankreich. — S. 53: Der Codex Boernerianus der Paulusbriefe ist nicht mit dem Codex Sangallensis der Evangelien zu einem Bande vereinigt gewesen. — S. 69: Der stärkere Einfluß Tatians auf den Syrus Curetonianus läßt eher vermuten, daß er die ältere Textform bietet, nicht der Syrus Sinaiticus. — S. 75: Daß Priscillian „the first person to be put to death by the Church" sei, stimmt nicht; er wurde vor dem Gericht des Usurpators Maximus, an den er von der Synode appelliert hatte, trotz Widerspruchs des hl. Martin von Tours verurteilt. S. 76: Hier wäre die Rekonstruktion der Vorlage der Vulgata der Evangelien durch H. J. Vogels zu nennen. — S. 77: Der im Book of Armagh enthaltene Paulustext jedenfalls ist durchweg altlateinisch, nur eine Anzahl von Lesarten gehört der Vulgata an. — S. 78 wären die Forschungen P. M. Baumgartens zur Geschichte der Sixtus-Bibel zu nennen. — Daß die Clementina von 1592 „the official Latin Bible text of the Roman Catholic Church to the present day" sei, stimmt nicht; man muß auch die Ausgaben von 1593 und 1598 sowie das der letzten beigegebene Correctorium heranziehen. — S. 83: Heute dürfte wohl gesichert sein, daß es eine altarmenische Übersetzung aus dem Syrischen gegeben hat, die Evangelien, Apostelgeschichte und Paulusbriefe umfaßte. — Die neueste Forschung hat zu der Erkenntnis geführt, daß die älteste georgische Übersetzung auf der altarmenischen beruht und vermutlich bereits in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts existiert hat. — S. 85: Neben der angelsächsischen Übersetzung müßten doch auch der Mondseer Matthäus und der althochdeutsche Tatian genannt werden. — S. 87: „When the manuscripts of a Father differ in a given passage, it is usually safest to adopt the one which diverges from the later ecclesiastical text (the Textus Receptus or the Vulgate)": Dieser Grundsatz ist äußerst bedenklich; er hat A. Souter nach allgemeinem Urteil bei der Edition des Pelagiuskommentars in die Irre geführt. — S. 89: Hier sollte doch wenigstens gesagt werden, daß für Tatian das Johannesevangelium das Gerüst abgab, in das er den Stoff der Synoptiker einfügte. — S. 102: Das Heilige Offizium ist kein Tribunal, sondern eine Kongregation. Wenn man das Dekret über das Comma Johanneum von 1897 erwähnt, muß man auch die 1927 dazu veröffentlichte Declaratio nennen. — S. 103: Der Setzer hat „eclectic" mit „electric" verwechselt. — S. 107 Anm. 1 : 1667 waren Alexander VII. und Clemens IX. Päpste, nicht Clemens VII. — S. 145: Im Jahre 1964 möchte man doch ein wenig mehr über die in Anm. 2 erwähnten seit 1949 laufenden amerikanischen Unternehmungen erfahren, als was hier mitgeteilt wird. — S. 196 Z. 5: Zufällig ist die den Schreibervermerk zu Hebr 1,3 enthaltende Seite 1512 des Codex Vaticanus bei H. J. Vogels, Codicum Novi Testamenti Specimina (Bonn 1927) reproduziert; entgegen der von M. offenbar übernommenen Angabe Tischendorfs ist ganz deutlich τὸν παλαιόν zu lesen. — S. 220 f.: In textkritischen Apparaten ist doch die Unterscheidung zwischen den mit D bezeichneten Codices der Evangelien und der Paulusbriefe immer überflüssig, also auch die Warnung hier. — S. 233: Zu Mk 14, 25 wäre auch auszuführen, welcher Wert dem Zeugnis der beiden ältesten uns bekannten Benutzer des Mk, nämlich des Mt und Lk, beizumessen ist.

Bonn. Karl Th. Schäfer.

Blank, Josef: **Krisis.** Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie. Freiburg: Lambertus-Verlag 1964. 369 S.; Ln DM 29,80.

Das Ziel, das der Vf. mit dieser ausführlichen und wichtigen Untersuchung verfolgt, ist zunächst die „Darstellung der johanneischen Gerichtstheologie sowie ihre christologische Begründung" (S. 15) bzw. überhaupt der Aufweis des engen Zusammenhangs von Eschatologie und Christologie. Im Verlauf der Untersuchung stellt sich immer mehr heraus, daß die Gerichtsaussagen des vier-

ten Evangeliums seine Heilsbotschaft voraussetzen. Der Vf. spannt deswegen die Thematik seiner Arbeit weiter und bezieht wichtige Teile der joh Heilsverkündigung ein. Die eigentliche exegetische Basis der Untersuchung, soweit sie durch ausführliche Interpretation geschaffen wird, bleiben jedoch die Textzusammenhänge, in denen die Begriffe κρίσις und κρίνειν begegnen (Kap. 3; 5; 7; 8; 9; 12; dazu 16, 4–11), also im wesentlichen die sog. „Streitreden". Daß die Bedeutung der einzelnen Aussagen aus dem Gesamtzusammenhang der betreffenden Textabschnitte erarbeitet wird, ist einer der Vorzüge des Buches; freilich würde man sich die Interpretationen gelegentlich knapper und übersichtlicher wünschen (vor allem die an sich begrüßenswerte „systematische Textinterpretation"). – Auch die Verwertung des religionsgeschichtlichen Materials und die maßvolle Benutzung der traditionsgeschichtlichen Methode sowie die Berücksichtigung der theologischen Tradition seit der Väterzeit sind anzuerkennen.

Von den neun bzw. acht Kapiteln, die jeweils den Textzusammenhang einer Krisis-Stelle zur Grundlage haben, seien das zweite und dritte hervorgehoben. Das zweite Kapitel erarbeitet anhand von Jo 3, 1—21. 31—36 das johanneische Kerygma; das (umfangreichste) dritte Kapitel (S. 109—182) kann dann aufgrund einer Interpretation von Jo 5, 19—30 die „christologisch-eschatologische Vergegenwärtigungstheologie" darbieten. Zusammen mit dem zweiten Kapitel bildet es einen, wenn nicht den Schwerpunkt des Buches. Die Hauptthese Blanks, daß die besondere Fassung der johanneischen Eschatologie als Funktion der Christologie zu verstehen ist, wird hier begründet und entfaltet. Diese These ist zwar nicht neu und auch nicht so selten, wie es bei der Lektüre des Buches von Blank manchmal den Anschein haben könnte; aber der Nachdruck und die (freilich nicht unproblematische) Konsequenz, mit der Blank darauf hinweist, sind zweifellos ein Verdienst des Buches. Es finden sich ausgezeichnete exegetische Argumentationen und Formulierungen (z. B. die Begründung, daß und weshalb die Zukunftseschatologie in das JoEv hineingehört, S. 172—182). Der Auseinandersetzung mit dem Johannesverständnis Bultmanns, die ein wichtiges Ziel der Arbeit darstellt, kommt die konsequente Herausstellung des christologischen Fundaments der joh Theologie zugute.

In seinem 7. Kapitel „Jesu Erhöhung und Verherrlichung als das Gericht über den Kosmos und seinen Herrscher" setzt Blank sich eingehend mit meiner Arbeit „Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium" (Münster 1960; im folgenden abgekürzt: E. u. V.) auseinander, und schon in seinem 2. Kapitel will er sein Verständnis der johanneischen „Erhöhung" von dem, das er in meinem Buch findet, absetzen. Insgesamt steht einer Reihe von bejahenden oder anerkennenden Bemerkungen über einzelne meiner Ausführungen (gelegentlich sogar größere Zusammenhänge) eine Mehrzahl von kritischen, oft ablehnenden Sätzen gegenüber, die z. T. die Grundkonzeption meiner Arbeit betreffen. So kann von mir erwartet werden, daß ich zu dieser Kritik Stellung nehme.

Vorweg sei gesagt, daß die Grundkonzeptionen beider Arbeiten – der von Blank und der meinen – einander meiner Meinung nach nicht entgegengesetzt sind, sondern in einer weiterführenden kritischen Diskussion einander ausgezeichnet ergänzen könnten. So gestehe ich auch gern, daß ich jetzt, nach dem Studium des Buches von Blank, manches in Zustimmung oder kritischer Auseinandersetzung besser sagen könnte, als es in meiner Arbeit der Fall ist. Um so mehr bedauere ich es, daß ein solches fruchtbares, weiterführendes Gespräch durch erhebliche Mißverständnisse außerordentlich erschwert ist. Wichtige Positionen meiner Arbeit erscheinen bei Blank in solchem Maße verzerrt, daß eine Richtigstellung notwendig ist.

Mehrfach will Blank seine Auffassung auf dem Hintergrund meiner von ihm abgelehnten Interpretation besser hervortreten lassen, ohne sorgfältig nachzuprüfen, ob sein Verständnis der betreffenden Sätze meiner Arbeit richtig ist. Wo er auf Formulierungen trifft, die in dieses sein Verständnis nicht passen, ist er vielmehr geneigt, Widersprüche zu konstatieren. Wiederholt mußte ich falsche Zitation oder dem Zusammenhang nicht entsprechende Wiedergabe meiner Gedanken feststellen. Ein falsches Bild meiner Auffassung entsteht des öfteren auch dadurch, daß meiner (vermeintlichen) Ansicht Argumente gegenübergestellt werden, die auch in meinem Buch zu finden gewesen wären.

Der Hauptvorwurf Blanks läßt sich dahin zusammenfassen, daß in meiner Untersuchung die christologische Grundlage der Soteriologie (mit der letzteren hatte sich meine Arbeit zu befassen) vernachlässigt sei. Dieser Vorwurf wird in verschiedener Schärfe ausgesprochen. Er hängt mit dem weiteren, noch häufiger begegnenden Vorwurf zusammen, daß die Einheit des Heilsgeschehens nach meiner Darstellung in unjohanneischer Weise auseinanderfalle. Diese Form der Kritik richtet sich gegen meine Auffassung von „zwei Stadien" des Heilswerkes bei Johannes, d. h. vom gegenseitigen Verhältnis des irdischen Wirkens Jesu und des Heilswerkes, das der verherrlichte Jesus durch den Parakleten ausübt; sie sei „der Einheitlichkeit des johanneischen Denkens inadäquat" (Krisis 268 f., Anm. 11).

Zunächst: Die Unterscheidung von zwei „Stadien" des Heilswerkes entspringt bei mir nicht, wie Blank meint, einer „Theorie" zur Deutung des Johannesevangeliums (vgl. Krisis 267, Anm. 6), sondern ist veranlaßt durch einen vor aller Deutung feststellbaren Sachverhalt: durch die Tatsache, daß die joh Aussagen über das Heilswerk im allgemeinen und über die Verherrlichung Jesu (und des Vaters) im besonderen temporal differenziert sind (vgl. E. u. V. 45 f.); so wird eine schon geschehene und eine zukünftige Verherrlichung Jesu unterschieden (vgl. z. B. Jo 13, 31 f. und 17, 4 f.). Ich fasse diese „Stadien" auch nicht, wie Blank zu Unrecht voraussetzt (vgl. Krisis 271, Anm. 13, letzter Absatz) im lukanischen Sinne auf (s. unten zum joh Erhöhungsbegriff).

Aber die Kritik Blanks hat über diese Mißverständnisse hinaus tiefere Wurzeln. Er vermißt in meiner Deutung des joh Heilsgeschehens offenbar das, was er als „christologische Implikation" bezeichnet; er meint damit „die nicht aufzulösende Einheit von Person und Geschichte in Jesus Christus" (S. 347). Wenn er auf S. 156 schreibt, das Heilswerk könne „in vollem Umfang mit dem Wesen dieser Person [= Jesu] identifiziert werden", so ist das freilich eine recht mißverständliche Formulierung für den gemeinten grundlegenden Sachverhalt. – Schlagwortartig scheinen einander also gegenüberzustehen: einerseits die These Blanks von der „christologischen Implikation" und andererseits meine Auffassung von der Einheit des Heilswerkes in seinen beiden „Stadien". Aber es handelt sich in Wirklichkeit keineswegs um einen ausschließenden Gegensatz. Vielmehr gibt es – schematisch dargestellt – zwei Wege, um die joh Einheitsschau (um die es mir nicht weniger als Blank geht) zu erfassen: einmal kann man von ihrem Zentrum, der Christologie, ausgehen, wie Blank das tut; das andere Mal kann man, wie ich es versucht habe, von der Soteriologie und ihren temporalen Differenzierungen aus, wie sie der joh Befund enthält, die Einheit aufzeigen. Blank setzt seinen Weg absolut, sieht also nicht, daß der andere Weg eine (m. E. notwendige) Ergänzung bildet. Mir scheint die Erkenntnis grundlegend zu sein, daß eine klare begriffliche Differenzierung der „Stadien" des Werkes Jesu der joh Einheitsschau keineswegs widerspricht, sondern notwendig in ihr enthalten ist. Sicherlich kann die Verherrlichung nicht „in ein ‚vorher' und ‚nachher', in ein erstes und zweites Stadium auseinandergenommen werden" (Blank S. 268, Hervorhebung von mir) in dem Sinne, daß Zusammengehöriges getrennt wird; aber es kann und muß doch das „vorher" und „nachher" unterschieden werden, weil das JoEv selbst diese Unterscheidung trotz bzw. gerade innerhalb seiner Einheitsschau kennt. (Vgl. O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965, S. 265: „Charakteristisch" für das JoEv „ist die Zusammenschau..., die zugleich die Unterscheidung der Perioden und ihre Zusammenfassung in Christus zutage treten läßt".) Man darf außerdem nicht übersehen, daß bei Joh eine Reflexion über das urchristliche soteriologische Kerygma von Kreuzestod und Verherrlichung vorliegt (wie Blank selbst in anderem Zusammenhang betont).

Blanks (grundsätzlich richtige) Auffassung von der „christologischen Implikation" offenbart demgegenüber die Tendenz, die bei Joh tatsächlich vorhandenen Differenzierungen im Glanz der Einheitsschau verschwimmen zu lassen. (Die exegetisch unsauberen Formulierungen zum Verhältnis von Jo 17, 4 und 17, 5 auf S. 273, Zeile 11–17 sind ein Beispiel dafür.)

Blank kann seine Ablehnung meiner Sicht nur dadurch aufrechterhalten, daß er meinen Aufweis der Einheit des Heilswerkes in seinen beiden Stadien nicht gelten läßt bzw. nicht sieht. Auf S. 269 schreibt er in Anm. 11, ich sei die Begründung meiner Behauptung, daß es sich um eine „Einheit" und „Ganzheit" handele, schuldig geblieben. Aber diese These habe ich in Wirklichkeit durch recht umfangreiche Ausführungen zu begründen gesucht, und zwar vor allem im letzten Drittel meiner Arbeit, das Blank kaum zu kennen scheint; ich verweise auf E. u. V. § 13 (S. 201—204), auf die Ausführungen über den Zusammenhang der „Herrlichkeit" Jesu und seiner Verherrlichung §§ 14—16 (S. 205—239) und vor allem über den Zusammenhang von Erhöhung, „Aufsteigen", Auferstehung und Verherrlichung in §§ 18—20 (S. 253—288), ferner auf die Zusammenfassung S. 289—294. Blank hätte dort nicht nur die Antwort gefunden, die ihm besonders am Herzen liegt, nämlich daß die Einheit der beiden „Stadien" des Heilswerkes durch Jesus selbst gegeben ist (vgl. E. u V.

269. 293; hier handelt es sich jeweils um die Zusammenfassung längerer Darlegungen), sondern auch eine exegetische Begründung, die seinem eigenen Ziel sehr dienlich gewesen wäre und die ich bei ihm weitgehend vermisse: die ausführliche Herausarbeitung der zentralen Bedeutung, die die Verherrlichung der Person Jesu (im Sinne von Jo 17, 5: die Verherrlichung, die durch das Aufsteigen zum Vater, in der Liebeseinheit mit dem Vater, sich ereignet) für das gesamte Verherrlichungsgeschehen hat, das durch die Offenbarung des Vaters und seines Gesandten erfolgt. Für den Primat der Christologie ist es von entscheidender Bedeutung, daß es diese der Offenbarungs-Verherrlichung sachlich vorgeordnete Verherrlichung der Person Jesu gibt. Wenn Blank auf S. 273 einfachhin von einer „Identität von δόξα und Offenbarung" spricht, so vertritt er eine These, die — wenn man ihre Konsequenzen durchdenkt — letztlich seinem Anliegen (gerade auch in der Diskussion mit Bultmann) abträglich ist.

Als „Inbegriff" der „christologischen Implikation" erscheint Blank der Titel „Menschensohn" (Krisis 347). Er kritisiert, daß ich den Menschensohnbegriff „eigentlich vollständig übergehe" (269, Anm. 11). Anhand meines Sachregisters oder des Registers der griechischen Wörter wäre demgegenüber leicht ein Abschnitt über den joh Menschensohnbegriff zu finden gewesen, der zwar reichlich knapp gefaßt ist, aber doch im wesentlichen das enthält, was Blank als Inhalt des joh ὑιὸς τοῦ ἀνθρώπου herausarbeitet (E. u. V. 258 f.). Im übrigen kommt es für eine sachgerechte Interpretation der joh Verherrlichungsaussagen darauf an, daß dem Jesus dieser Aussagen der Inhalt dessen zuerkannt wird, was der joh Menschensohnbegriff (vermutlich) enthält (die Einheit des Präexistenten, des Inkarnierten und des Erhöhten-Verherrlichten) — und das ist in meiner Arbeit durchaus der Fall. Wegen der Schwierigkeit einer eindeutigen Bestimmung eignet sich der Menschensohnbegriff wohl mehr als nachträgliche Bestätigung und weniger als tragfähige Grundlage der Argumentation. Blank ist hier zuversichtlicher, als es der joh Befund zuläßt.

Ein (bzw. sogar das) Zentralproblem für die Frage nach der Einheit des Verherrlichungsgeschehens ist die Stellung des Kreuzes im Heilswerk und damit zusammenhängend der joh Erhöhungsbegriff. Blank kommt hier durch ein Mißverständnis meines methodischen Vorgehens dazu, mir die Meinung zu unterstellen, als ob das Kreuz in joh Sicht nur zum irdischen Werk Jesu und nicht auch schon zum Verherrlichungsgeschehen der „Stunde" gehöre. Bezeichnend ist Krisis 84, Zeile 15 f., daß nach mir „das Kreuz für sich genommen als die tiefste Erniedrigung zugleich die Erhöhung sein soll". Hier handelt es sich nicht nur um einen aus dem Zusammenhang meiner Ausführungen herausgelösten Gedanken, sondern Blank hat die Worte „für sich genommen" in der Wiedergabe meines Gedankens von sich aus eingefügt und ihn dadurch so verändert, daß er ihn ablehnen konnte — ein Verfahren, das sich leider nicht nur an dieser Stelle findet. Schon ein Blick in mein Sachregister s. v. „Kreuzestod Jesu als Verherrlichung Jesu selbst" hätte ihn auf sein Mißverständnis aufmerksam machen können (vgl. E. u. V. 89. 100. 106. 203. 234f. 239. 289f.). Er hat zwar anscheinend flüchtig zur Kenntnis genommen (vgl. Krisis 81, Anm. 105), aber im Verlauf seiner Kritik nicht mehr beachtet, daß ich bezüglich der joh „Erhöhung" zwischen dem meditativ anzuschauenden „Bild" der Kreuzigung und der damit ausgedrückten „Sache", der (mit der Verherrlichung gegebenen) Inthronisation Jesu zur heilschaffenden Macht, unterscheide (vgl. E. u. V. 33, Zeile 1—14; besonders § 18b, S. 260f).

Weitere Beispiele für eine Polemik, die sich gegen eine mißverstandene Auffassung von mir richtet, sind: Krisis 80, Anm. 93 (vgl. E. u. V. 36); Krisis 267f., bes. 267, Anm. 6 (vgl. z. B. E. u. V. 238 ff.); Krisis 286, Anm. 51 und 287, Anm. 56 (vgl. E. u. V. 292 f. 131 f. 141. 174. 188 ff. 201—204.) Auf S. 113, Anm. 12, sagt Blank, bei mir sei der betreffende joh Gedanke verfälscht. Schaut man nach (E. u. V. 71), so stellt man fest, daß Blank selbst meine Formulierung falsch abgeschrieben (und zudem aus dem Zusammenhang genommen) hat. Zum sachlichen Vorwurf dieser Anm. 12 (zusammen mit Krisis 117f.) vgl. E. u. V. 225f. 277f.

Zusammenfassend sei gesagt: Das Werk Blanks hat in der Diskussion um das Johannesverständnis eine wirkliche Bedeutung. Seinem Grundanliegen muß zugestimmt werden. Auch verdienen viele der Einzelexegesen und Einzelbeobachtungen aufmerksame Beachtung. Jedoch werden die weithin sehr guten Ausführungen leider dadurch beeinträchtigt, daß man nicht an allen Stellen die notwendige wissenschaftliche Sorgfalt voraussetzen kann, so daß im einzelnen (vor allem der Literaturverwertung Blanks gegenüber) eine sehr kritische Prüfung angebracht ist.

Trier. Wilhelm Thüsing.

Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Lateinisch-deutsch. Bd 2: Die Vollendung der menschlichen Gerechtigkeit, übertragen von Anton Fingerle; Die Verhandlungen mit Pelagius, übertragen von Berthold Altaner; Die Gnade Christi und die Erbsünde, übertragen von Anton Fingerle; Einführung von Adolar Zumkeller und Anton Fingerle; Erläuterungen von Adolar Zumkeller. (Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade. Lateinisch-deutsche Gesamtausgabe seiner antipelagianischen Schriften im Auftrage des Augustinus-Instituts der deutschen Augustiner herausgegeben von Adalbero Kunzelmann und Adolar Zumkeller. Bd 2) Würzburg: Augustinus-Verlag 1964. 550 S.; geb. DM 49,80.

Aus Anlaß der 1600. Wiederkehr des Geburtsjahres Augustins hat sich das Augustinus-Institut der deutschen Augustiner der dankenswerten Aufgabe unterzogen, die antipelagianischen Schriften des Bischofs von Hippo in der auf 7 Bände berechneten Reihe „Sankt Augustinus. Der Lehrer der Gnade" als zweisprachige Ausgabe für den deutschen Sprachraum greifbar zu machen. Mit den Schriften gegen die Semipelagianer (= der 7. Band der Reihe, der folgende Schriften enthält: Gnade und freier Wille; Zurechtweisung und Gnade; Die Vorherbestimmung der Heiligen; Die Gabe der Beharrlichkeit) wurde im Jahre 1955 der Anfang gemacht. Nunmehr liegt der 2. Band vor. Die Übersetzung basiert im allgemeinen auf der verläßlichen Edition von C. F. Urba und J. Zycha im Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Bd 42, Wien 1902).

Wiewohl die Bearbeiter der hier angezeigten zweisprachigen Ausgabe die Mühe um einen kritisch gesicherten Text sehr ernst genommen und sich nicht gescheut haben, in einzelnen Fällen von textkritisch durchaus als gesichert geltenden Lesarten abzuweichen und selbst an dem anerkannten Text des Wiener Corpus Kritik zu üben, muß die eigentliche Bedeutung ihrer Arbeit doch auf anderer Ebene gesucht werden: Sie wollen dem interessierten Theologen den Zugang eröffnen zum Verständnis der augustinischen Gnadenlehre und jener Auseinandersetzung, aus der heraus diese ihre eigentliche Umgestaltung und Formulierung (in diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf das Werk von J. Chéné, La Théologie de Saint Augustin. Grâce et Prédestination. Le Puy-Lyon: Éditions Xavier Mappus 1961) erfahren hat. Diesem Anliegen dient in erster Linie die sehr flüssig gehaltene und dabei doch der Textvorlage verpflichtete Übersetzung. Um dem Leser des Übersetzungstextes die rasche Erfassung der Gedankenführung Augustins zu ermöglichen, haben die Herausgeber zu dem Mittel der Kapitelüberschriften gegriffen. In ihnen wird aber lediglich auf die äußere Abfolge der von Augustinus behandelten Gegenstände Bezug genommen, so daß der Leser nie in die Versuchung gerät, sich von der Mühe um das zu dispensieren, was der Bischof von Hippo zu sagen hat. Sonstige Zusätze, die um des stilistischen und grammatikalischen Interesses oder um der Klarheit des Sinnzusammenhanges willen eingefügt sind und über die lateinische Textvorlage hinausgehen, erscheinen in eckigen Klammern. Dem theologischen und theologiegeschichtlichen Anliegen dienen sodann die Einführungen zu den einzelnen Schriften Augustins und die Erläuterungen, die, soweit sie nicht in den Fußnoten untergebracht sind, eine zusammenhängende Abhandlung darstellen. Für Einzelfragen wird auf die entsprechende Literatur verwiesen.

Natürlich wird man an einem Werk, das wie das vorliegende einer Vielfalt von Problemen sich zuwendet, immer wieder Schwächen entdecken. Diese sind zumal bei der Übersetzung, die ja zugleich Interpretation ist und sein muß, kaum zu vermeiden. Damit aber können sie noch nicht gerechtfertigt sein. Auf eine Unstimmigkeit, die sich allerdings durch das ganze Buch hindurchzieht, soll hier aufmerksam gemacht werden.

In den Schriften Augustins über die Gnade spielen zwangsläufig die Begriffe *voluntas, propria voluntas, libera voluntas, bona voluntas, mala voluntas* und *liberum arbitrium* eine bedeutende Rolle. Wie sollen die Begriffe *voluntas* und *arbitrium* übersetzt werden? Entscheidet man sich mit den Bearbeitern und Übersetzern der Schriften Augustins gegen die Pelagianer unterschiedslos für das deutsche Wort „Wille", dann muß der Eindruck entstehen, daß *arbitrium* und *voluntas* dasselbe seien. Die Verwirrung, die durch diese Ineinssetzung heraufbeschworen wird, ist nicht gering, wie die Auseinandersetzung Augustins mit Pelagius zeigt, der „in einer sittenlosen, kaum bekehrten und den moralischen Forderungen der Schrift wenig zugetanen Welt ... die völlige Unabhängigkeit des freien Willens verteidigen" (A. Hamman, Art. Pelagianismus, in LThK² VIII 248) wollte und vor allem aus pädagogischem Interesse den Satz aufgestellt hatte: *„Omnes voluntate propria regi"* (Augustinus, *De gestis Pelagii* III 5). Wenn mit dieser These die völlige Unabhängigkeit der Willensfreiheit behauptet wird, die nach der Auffassung des Pelagius (siehe Augustinus, *De gratia Christi et peccato originali* I 4,5)

mit der Wahlfreiheit identisch ist, dann muß aus ihr notwendigerweise die Folgerung gezogen werden, daß es eine wirksame und dem menschlichen Tun vorangehende Hilfe Gottes für diese Willensfreiheit nicht gibt. Denn wenn die Hilfe Gottes bei der Gestaltung der Wahl wirksam ist, dann ist die Wahl nicht mehr frei. Auch Pelagius erkennt diese Konsequenz und erklärt den Bischöfen, die mit ihm verhandeln: Gottes Gnadenhilfe wendet sich dem Menschen zu, der sich für das Gute entscheidet. Augustinus erblickt in dieser Auffassung mit Recht eine Gefährdung der kirchlichen Gnadenlehre und hält Pelagius vor, er mache mit seiner These die Menschen zu Schafen, die keinen Hirten haben. Um einem unsachlichen Verständnis sowohl der menschlichen Willensfreiheit als auch der Gnade zu begegnen, unterscheidet er, wie er das bereits in *De libero arbitrio* getan hat, zwischen *voluntas* und *liberum arbitrium*. Indem er unter der *voluntas* die dem Menschen von Gott verliehene, von Gottes Gnade jederzeit auch erhöhbare und darum der Willensrichtung nach variable Fähigkeit der menschlichen Selbstbestimmung (= *velle* im augustinischen Sinn) erblickt, erhält sein Begriff der *libera voluntas*, wie er etwa in der Schrift *De gestis Pelagii* III 5 verwendet wird, einen völlig anderen Sinn als der Begriff des *liberum arbitrium*, der für Pelagius mit dem *velle* identisch ist (vgl. *De gestis Pelagii* III 5 und *De gratia Christi et peccato originali* I 4,5). Die *libera voluntas* Augustins ist das für die tatsächliche Freiheit (der Kinder Gottes) offene und von Gott bewirkte (Röm 8, 14) *bene velle*, das die Menschen gar nicht unmittelbar in ihren Griff bekommen können. Das *liberum arbitrium* aber ist die zwischen den Objekten frei entscheidende Wahl, das Ermessen und das Urteil, mit dem sich der Mensch auf der Basis der *voluntas bona* oder *voluntas mala* (eine wertneutrale *voluntas* gibt es für Augustinus nicht) für dieses oder jenes Objekt als sein *bonum* entscheidet. Diese Unterschiede müßten doch wohl auch in der deutschen Übersetzung zum Ausdruck kommen. Daß diese Forderung berechtigterweise angemeldet wird, kann allein schon aus der Behandlung der beiden Begriffe *liberum arbitrium* und *libera voluntas* auf S. 207 ersehen werden. Ohne lateinischen Text bleibt die an der genannten Stelle berichtete Auseinandersetzung Augustins mit Pelagius letztlich unverständlich. Gerade dieser Vorwurf sollte der endlich im Werden begriffenen deutschen Augustinusausgabe, um die sich die deutschen Augustiner bereits große Verdienste erworben haben, nach Möglichkeit erspart bleiben.

Tübingen. J. Rief.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. In Verbindung mit Wilhelm Neuss, Edmund Schramm und José Vives hrsg. von Johannes Vincke. (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. 1. Reihe, Bd 21) Münster: Aschendorff 1963. VIII, 342 S.; kart DM 38,50; Ln DM 41,—.

Der dem spanischen Archäologen, Kirchen- und Literaturhistoriker José Vives zum goldenen Priesterjubiläum gewidmete Band enthält 24 Beiträge, die zeitlich von der Spätantike bis zur beginnenden Neuzeit reichen und inhaltlich dem weiten Arbeitsgebiet des Jubilars entsprechen, hier aber nur insoweit Erwähnung finden sollen, als sie ein eigenes kirchengeschichtliches Interesse erwecken.

Die Reihe der Abhandlungen eröffnend, stellt Baudouin de Gaiffier mit genügender Sicherheit die Identität des *„Gregorius Cordubensis ecclesiae antistes"*, wie er schlecht bezeugt im Vorwort des *Martyrologium Hieronymianum* genannt wird, mit dem Bischof Gregor von Elvira (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts) fest (S. 7-11). Anschließend bieten Dom Alexandre Olivar und Dom Anscari Mundó den sorgfältig kommentierten Text eines liturgischen Fragments dar, von dem nur acht zweireihige Seiten (in Barceloneser Privatbesitz) erhalten sind, aus denen jedoch mit guten Gründen die Entstehung um 1000 in den östlichen Pyrenäen zu erschließen ist; der Text ist das einzige uns überlieferte Exemplar eines mit einem Sakramentar vereinigten Martyrologiums (12–53). Johannes Josef Bauer dehnt die neuerdings stärker gepflegte Erforschung des gemeinsamen Lebens und der Kanonikerreform des Hochmittelalters auf die katalanischen Kollegiatkirchen des 10. und 11. Jahrhunderts aus; in nichtkathedralen Klerikergemeinschaften ist seit der Mitte des 10. Jahrhunderts die Einführung der Aachener Regel zu verzeichnen, die nach der Mitte des 11. Jahrhunderts auch bei Neugründungen zur Regel wird und seit dem späten 11. Jahrhundert in die Chorherrenbewegung der Augustiner einmündet (54–82). Odilo Engels verstärkt diese Akzente in seinem ertragreichen Beitrag „Episkopat und Kanonie im mittelalterlichen Katalonien"; hier ist es der Bischof, der seiner diözesanen Jurisdiktion über die Seelsorge mit dem Abbau des Eigenkirchenwesens wieder erhöhtes Gewicht verschaffen kann (83–135). Die bemerkenswerte Bibliothek des Domstiftes zu Vich im 10. und 11. Jahrhundert wird durch Eduardo Junyent ins Licht gestellt (136–145); entsprechend orientiert Luis Batlle über die Bibliothek des Kollegiatkapitels S. Felix zu Gerona bis ins 16. Jahrhundert (146–148). Das Gastungsrecht des aragonischen Königs, dem auch die nichtprivilegierten Kirchen (vor allem Klöster) unterworfen waren, wird von Edmund Ohlendorf an Hand von Registereinträgen der königlichen Kanzlei aus den Jahren 1286 und 1287 näher erläutert (155–161), nachdem Johannes Vincke (im Bd 19 [1962], S. 161–170) die Entwicklung dieses Regals bis zum Tode Jakobs I. (1276) aufgezeigt hatte.

Einen neuen Beitrag zur Geschichte des Lullismus liefert Dieter Emeis, indem er der Verurteilung (lebenslange Haft) des Valentiner Lullisten Peter de Castellvis durch den Inquisitor Nikolaus Eymerich und der Überprüfung des Urteils durch König Johann I. (im Jahre 1391) nachgeht (169–174). Ein weiterer Inquisitionsprozeß der gleichen Zeit, der dem Juden Mosse Mahir Suxen aus Játiva (Valencia) galt und ebenfalls die Intervention des Königs im Gefolge hatte, wird, zumal in seinen finanziellen Begleiterscheinungen, von Winfried Küchler charakterisiert (175–186). Friedrich Stegmüller weist die dem Pedro de Luna (Benedikt XIII.) zugeschriebene *„Consolatio theologiae"* dem fr. Johannes von Dambach, einem Zeitgenossen von Eckhart und Tauler, zu (209–215). Eusebio Colomer kennzeichnet die Mittelstellung des Kölner und Löwener Philosophie-Professors Heimerich van den Velde († 1460) zwischen Raimund Lull und Nikolaus von Cues unter Beifügung der *„Theoremata totius universi"* Heimerichs aus dem Cod. Cus. 106, 63v–66r (216–232). Ramon Aramon i Serra ediert und kommentiert die beiden katalanischen Klagelieder Mariens des 15. Jahrhunderts „Vuy gran maytí auzi votz d'una trompa" und „Estant prostat axi com adorava" (259–276). Das gleiche geschieht durch Karl-Werner Gümpel mit dem musiktheoretischen Kommentar des Toledaner Kapellmeisters Bartolomé de Quevedo († 1569) zu der Extravagante Johannes' XXII. *„Docta sanctorum"*, der die doppelte Schlußfolgerung zuläßt, daß einmal die Vorschrift Johannes' XXII. zum Nutzen der Kirchenmusik Jahrhunderte lang in Geltung blieb, zum andern aber zum Verständnis in einer neuen Zeit einer modernen Interpretation bedurfte (294–308). Die Bedeutung der 1564 von dem spanischen Augustiner-Eremiten Lorenzo de Villavicencio in Brügge herausgegebenen Schrift *„De oeconomia sacra circa pauperum curam a Christo instituta"* für die Armenpflege im Zeitalter der Tridentinischen Reform wird durch Karl Deuringer einsichtig gemacht.

Der Band zeichnet sich, auch in den übrigen Beiträgen, die vor allem die Kunst, Musik und Literaturgeschichte, aber auch die Volkskunde und die deutsch-spanischen Beziehungen berühren, aus durch kritische Eindringlichkeit und Herausarbeitung neuer Forschungslinien. Eine würdige Ehrengabe für den unermüdlichen Gelehrten und Priester, der sich von seiner *„Biblioteca Balmesiana"* in Barcelona aus ein Leben lang selbstlos und wirksam der wissenschaftlichen Mitwelt als Mentor und Weggenosse erwiesen hat und dessen Bibliographie in 124 Titeln (1–6) den harmonischen Eindruck der wohlgelungenen Sammlung noch verstärkt. Den Abschluß bildet ein Nachruf auf Georg Schreiber, der mit an führender Stelle die „Spanischen Forschungen der Görresgesellschaft" ins Leben gerufen hatte und ihnen seine fruchtbare Mitarbeit bis zum Tode (24. Februar 1963) bewahrte.

Fulda. G. Matern.

Achthundert Jahre Verehrung der Heiligen Drei Könige in Köln 1164–1964. (Kölner Domblatt. Jahrbuch des Zentral-Dombauvereins, im Auftrag des Vorstandes hrsg. v. Joseph Hoster, 43. Folge) Köln: Verlag J. P. Bachem 1964. 540 S.

Der stattliche Band gilt der Erinnerung der Übertragung der Gebeine der Hl. Drei Könige durch Erzbischof Rainald von Dassel von Mailand

nach Köln im Jahre 1164. Jakob Torsy behandelt grundlegend die wechselvollen „Achthundert Jahre Dreikönigsverehrung in Köln". Er betont, daß Rainald von Dassel die Gebeine der „ersten Vertreter eines von Christus selbst begründeten sakralen Königtums" nach Köln brachte, um dadurch sein Recht auf die Krönung des deutschen Königs, des Erben des Imperium Romanum, zu betonen und zu unterbauen (S. 27); auch die „Stirnseite des Dreikönigschreins ist eine Darstellung des Sendungs- und Machtbewußtseins des deutschen Königtums und des abendländischen Kaisertums" (S. 29). Da der deutsche König, wie Al. Schulte gezeigt hat, an fast allen deutschen Bischofskirchen ein Kanonikat innehatte, ist die Bedeutung seines Kanonikates in Rom, Aachen und Köln S. 32 wohl überbewertet. Torsy spricht dann von der liturgischen Verehrung, von Altar (dessen Standort im Dom heute noch nicht bestimmt werden kann S. 46), Vikarie und Kustodie, von Prozessionen und Wallfahrten zu den Heiligen in Köln, von deren Reliquien keine veräußert werden durften (S. 66), vom Kult in der Erzdiözese und in der Stadt Köln, vom Brauchtum und von den Bruderschaften zur Verehrung der Heiligen, von der Rückkehr der Reliquien 1804 und ihrer Verehrung im 19. und 20. Jahrhundert. 18 Beilagen (S. 129—162) bringen die wichtigsten Quellenbelege für die Darstellung. Den „Zusammenhang der großen Wallfahrtsorte an Rhein — Maas — Mosel", Maastricht, Aachen, Kornelimünster, Düren, Köln und Trier behandelt Erich Stephany (S. 163—179); zum Siebenjahrturnus von Aachen wie zum Wallfahrtsturnus überhaupt sei hier noch auf das wichtige Werk von P. C. Boeren, Heiligdomsvaart Maastricht, Maastricht 1962 hingewiesen. Das im Facsimile beigegebene Kölner Wallfahrtsbüchlein von 1520 bespricht Elisabeth Christern S. 180—204, die „Kölner ‚Zeichen' und ‚Pfennige' zu Ehren der Heiligen Drei Könige" Edith Meyer-Wurmbach S. 205—292 mit reichem Bildmaterial.

Kunstgeschichtlich wichtig sind die Beiträge von Anton von Euw „Darstellungen der Heiligen Drei Könige im Kölner Dom und ihre ikonographische Herleitung" (S. 293–340); Gert von der Osten „Der Blick in die Geburtshöhle" (S. 341—358), eine im 15. Jh. auftretende ikonographische Besonderheit, die wohl an die Geburtskirche in Bethlehem erinnern sollte; Brigitte Klesse „Die Seidenstoffe auf Stephan Lochners Dombild" (S. 359–370); Erich Depel „Das Kölner Dombild und die Lochnernachfolge um 1500" (S. 371—412).

Abgeschlossen wird der Band durch zwei Ausstellungskataloge. Beide Ausstellungen fanden vom 11. 7. bis 23. 8. 1964 im Kölner Diözesanmuseum ihren Platz. Die erste galt dem „Meister des Dreikönigen-Schreines" Nikolaus von Verdun (S. 413–516), die zweite bot „Urkunkunden, Chroniken, Legenden, Gebetbücher und Siegel" (S. 517—540). Auch diese Kataloge sind wie die kunstgeschichtlichen Beiträge reich und ausgezeichnet bebildert. Die Gründlichkeit aller hier vorgelegten Untersuchungen und der vielseitige Inhalt sichern der Festgabe des Kölner Dreikönigjubiläums einen dauernden Wert für jede wissenschaftliche Arbeit, die sich mit den einschlägigen Fragen beschäftigt.

Mainz. A. Brück.

Karlinger, Edmund, SJ, und **Holböck,** Carl: **Die Vorarlberger Bistumsfrage.** Geschichtliche Entwicklung und kirchenrechtliche Beurteilung. Graz-Wien-Köln: Styria 1963. 424 S.; DM 30,—.

Mit der Bulle „*Ex imposito*" vom 2. Mai 1818 errichtete Papst Pius VII. für das Land Vorarlberg das dem Bischof von Brixen unterstellte, mit einem Weihbischof besetzte Generalvikariat Feldkirch. Die Gründung war das Ergebnis langwieriger Verhandlungen des Heiligen Stuhles mit der österreichischen Regierung, bei denen die Grundsätze – hier päpstliche Jurisdiktion, dort kaiserliches Staatskirchentum – oft hart aufeinanderstießen. Die bittere Notwendigkeit erzwang schließlich die von Rom als vorläufig gedachte Lösung durch Schaffung eines exponierten Generalvikariats mit erweiterten Rechten.

Die Forderung nach Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse in Vorarlberg meldete sich bereits unter Joseph II. an. Das alamannisch besiedelte Vorarlberg war seit frühester Zeit auf die gleichfalls alamannischen Bistümer Augsburg, Chur und Konstanz verteilt. Aufgeklärt staatskirchlichem Denken war es unerträglich, daß landfremde Bischöfe auf österreichischem Hoheitsgebiet eine, wenn auch nur geistliche Regierungsgewalt ausübten. Im Rahmen seines Diözesanregulierungsplanes (1781 ff) wollte Joseph II. diesem Zustand ein Ende machen, scheiterte aber an dem hartnäckigen Widerstand der betroffenen Bischöfe. Nachdem diesen durch die Säkularisation die Machtgrundlage, die Hochstifte, entzogen war, nahm die österreichische Regierung den Plan der Territorialisierung der kirchlichen Verwaltung erneut auf, mußte ihn jedoch unter dem Druck der politischen Unsicherheit wieder zurückstellen. Kaum aber hatten sich (1814) die politischen Wogen einigermaßen geglättet, steuerte die österreichische Regierung zielbewußt ihrem alten Ziel entgegen. Ein Voralberger, der Priester Martin von Lorenz, bestimmte als Referent für geistliche Angelegenheiten im österreichischen Staatsrat den Kurs. In erster Linie galt es, den drei ausländischen Bischöfen die Befehlsgewalt in Vorarlberg zu entwinden. Das Beginnen fand Widerstand weniger bei den zuständigen Ordinariaten, die unter dem Druck ihrer Regierungen zur Nachgiebigkeit bereit waren, als beim Klerus, der an etwas lässige Handhabung der kirchlichen Disziplinen gewöhnt war und das strengere Regiment des Bistums Brixen fürchtete. Noch mehr ergab sich Widerstand beim Bischof von Brixen, der ohne Erlaubnis Roms die fremden Bistumsanteile nicht übernehmen wollte, ganz besonders aber bei der Kurie, die die Diözesanregulierung für sich beanspruchte. Doch gelang es der Unnachgiebigkeit der österreichischen Regierung, der Widerstände nach und nach Herr zu werden. Augsburg trat auf Veranlassung Roms seinen Vorarlberger Anteil am 30. März 1816 an das Bistum Brixen ab, Chur am 6. Oktober des gleichen Jahres, Konstanz erst am 4. März 1819. Nicht weniger Schwierigkeiten bereitete der österreichischen Regierung der zweite Teil ihres Regierungsplanes, die Schaffung eines eigenen kirchlichen Verwaltungsmittelpunktes für Vorarlberg. Österreich erstrebte ein mit einem Weihbischof besetztes Generalvikariat in Feldkirch in Abhängigkeit von Brixen, Rom und Brixen ein selbständiges Bistum Feldkirch, wofür Wien aus finanziellen Gründen nicht zu haben war. Rom gab grundsätzlich, wenigstens solange Pius VII. lebte, seine Forderung nicht preis, willigte aber in die vorläufige Errichtung eines Generalvikariats Feldkirch ein und forderte schließlich den Bischof von Brixen auf, einen Generalvikar für Feldkirch zu ernennen. Am 17. Dezember 1819 wurde der von Brixen aufgestellte Bernard Galura als Weihbischof präkonisiert und trat im Frühjahr 1820 sein Amt an, das bei der Verschiedenartigkeit des Klerus, der erst zu einer Einheit zusammenwachsen mußte, sehr mühereich war. Das vorarlbergische Volk gab sich mit der getroffenen Regelung nicht zufrieden. Bis in die neueste Zeit herein regte sich das Verlangen nach einem selbständigen Bistum Feldkirch.

Gestützt auf einen umfangreichen Quellenstoff hauptsächlich aus österreichischen Archiven, der (S. 300–351) teilweise im Wortlaut vorgelegt wird, schildert im ersten Teil des Werkes der Innsbrucker Dozent E. Karlinger SJ genau, klar und sachlich den mitunter recht verschlungenen Ablauf der Verhandlungen und Geschehnisse. Im zweiten Teil erläutert der Salzburger Kanonist C. Holböck die kirchenrechtliche Besonderheit des Generalvikariats Feldkirch und im besonderen das Verhältnis des Generalvikars zum Bischof von Brixen und seit 1925 zum Apostolischen Administrator von Innsbruck. Das mit guten Registern, einer Karte und einer Teilkopie der Bulle „*Ex imposito*" ausgestattete Werk darf, auch wenn die Vatikanischen Archivbestände nicht herangezogen wurden, als abschließende Darstellung der Entstehungsgeschichte des Feldkirchener Generalvikariats, zugleich als ein aufschlußreicher Beitrag zur allgemeinen Kirchengeschichte des beginnenden 19. Jahrhunderts gewertet werden.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl.

Siewerth, Gustav: **Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz.** Gesammelte Aufsätze der Philosophie. Düsseldorf: Schwann-Verlag 1963. 200 S.; Ln DM 28,—.

Die Metaphysik hat durch den Tod G. Siewerths einen großen Zeugen ihrer Auferstehung verloren. Über dreißig Jahre galt seine metaphysische Spekulation den „Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz", wie er die letzte, von ihm selbst noch redigierte Schrift benennt. In diesem Horizont ereignete sich sein Denken, und in ihm sind Thomas v. Aquin und Martin Heidegger die Brennpunkte.

Wenn Siewerth im Vorwort seiner „Grundfragen" sagt, daß die hier zusammengefaßten zwölf Aufsätze ein drei Jahrzehnte umspannendes philosophisches Gespräch bekunden, „das im Zusammenhang mit den übrigen Arbeiten des Verfassers zwar in verschiedenen Richtungen, aber in stetiger Fortentwicklung der transzendentalen Seinsdeutung geführt wurde" (S. 7), dann scheint er sagen zu wollen, Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz seien das Rahmenthema seines philosophischen Lebenswerkes gewesen. Aus dieser Sicht gewinnt dieser Sammelband den literarischen Stellenwert von *retractationes* und darf als Besiegelung seines Arbeitens in Forschung und Lehre gelten.

Mittel- und Höhepunkt der Aufsätze bildet die Erörterung der „Differenz von Sein und Seiend" (S. 142–237), „die von Martin Heidegger als jener wesentlicher Auftrag philosophischer Besinnung bezeichnet wurde, die den verengten Horizont der neuzeitlichen Philosophie aufbrechen und den verdeckten oder vergessenen Ursprung philosophischen Fragens wieder eröffnen könnte" (7). Dieser umfänglichste Aufsatz der Sammlung wird als einziger in diesem Buch zum ersten Male veröffentlicht. Bei seiner Geschlossenheit und Tiefe stellt sich die Frage, warum ihn der Autor nicht als selbständige Schrift vorlegte. Eine Antwort scheint in der Anordnung der übrigen elf Essays zu finden zu sein. Sie zielen entweder propädeutisch auf die Differenz von Sein und Seiend hin oder erhellen von ihr und ihren Aufschlüssen her die je eigene Problematik. Diese Deutung soll im Folgenden den Weg dieser knappen Hinführung zu Siewerths „Grundfragen" weisen.

Der Aufsatz „Die Differenz von Sein und Seiend" ist der Entwurf einer Metaphysik als Phänomenologie des Seins auf dem Grunde und im Horizont der genannten transzendentalen Seinsdifferenz. Es geht hier um jene Differenz (als „Unterscheidung und Unterschied"), „die das Sein als Sein betrifft", also „um die Transzendentalität der Differenz, die aus dem ‚Sein als solchem' und in ihm waltet. Gibt es aber eine solche Differenz im ‚Sein selbst', so ist sie notwendig selbst von Grund aus ‚seinshaft' oder ‚real' im metaphysischen Sinn" (142). In der Erörterung über das ‚Wesen der Seinsdifferenz' sucht Siewerth den Weg ihrer phänomenalen Erhellung nach folgenden Wegmarken seiner Spekulation abzustecken: „1. Die Weisen der Seinsdifferenz, 2. Die Differenz als Weise der Seinsermöglichung, 3. Der Austrag der Differenz in der Seinsermöglichung" (143–152). Danach ist „die Differenz aus der Einheit erwaltet" (143); das Eine und Selbige des Seins entläßt die Differenz als ihre Ausfaltung, und dabei bleibt es gleichursprünglich mit sich identisch und sich und seiner Selbigkeit gegenüber different: „Jede Weise von waltender Unterschiedenheit muß vom Sein her gedacht werden" (145). Von daher „ist das Sein wesenhaft immer eine ‚Identität des Nichtidentischen'. Dann aber gehören Sein und Nichtsein, Selbigkeit und Verschiedenheit, Einheit und Mannigfaltigkeit gleichursprünglich ins Sein des Seienden, und zwar so, daß sie von ihm her absolut aufgehoben sind, wie sie von ihm her ins Bestehen gebracht oder ins Unwesen des Unterschieds fallengelassen werden können" (146). Dabei ist es die Aktualität des Seins und in dieser seine Einheit, welche die reale, seinshafte Differenz begründet oder, wie gesagt wurde, „erwaltet". Diese im Akt des Seins ins Bestehen gebrachte Unterscheidung der Andersheit desselbigen Seins nennt Siewerth „Abwandlung und Wandlung ‚des Seins' ins Wenigersein des nur noch ‚Seienden'". Dieses ‚Nur-noch-Seiende' bleibt aber auf das Sein, aus dessen Akt es hervorgeht, bezogen, eben auf das Sein des Seienden. Das Anderssein enthüllt so die Fülle des Seins als dessen ‚Mitgift', und nur in ihr wird die Verschiedenheit des Vielen verständlich. Seinsentfaltung ist also transzendentale Differenz als Grund des Vielen, das in ihr erst ermöglicht wird. Der Austrag dieser Differenz in der Seinsermöglichung ist verschieden denkbar. Der Austrag, den Siewerth der Philosophie zuordnet, „erscheint als eine ‚Phänomenologie' der ‚offenbaren Verborgenheit' des Seins, das ..nur noch lichtend' sich in den Seienden eröffnet, die (wie im Denken Asiens) nur noch Medien der Seinseröffnung und des Seinsereignisses sind" (149). Im weiteren Bedenken der waltenden Seinsdifferenz als Einigung und Ermächtigung des Seins des Seienden kommt er zu der Folgerung, „daß das Sein sich nur durch Personalität (d. h. durch eine aus dem Sein und im Sein sich ereignende Subsistenz) zur Erscheinung bringen kann" (151).

Dieser Fundamentalphänomenologie der transzendentalen Seinsdifferenz folgt nun eine Systematik dieser Differenz: Die Differenz des Seins in der christlichen Philosophie und Theologie. Und hier steht wie selbstverständlich die trinitarische Gotteslehre als Ausgangspunkt. „Ist Gott ‚das einfache Sein selbst' in seiner sich durchdringenden dreifachen Subsistenz, so kann seine ‚Andersheit' nur als ‚Nichtsein' und als ‚Nicht-Einheit' gedacht werden." Die Konsequenz daraus klingt zunächst hegelianisch, wenn Siewerth sagt: „Solchermaßen ist das Nichtsein wie das Nichts ein Produkt des göttlichen Geistes selbst, ohne welche die göttliche Selbstdurchdringung in ein zeugendes und liebendes Leben gebannt bliebe, das den Kreisschluß seiner absoluten Differenz und Einfachheit nicht überschreiten könnte. Gott wäre der Vater seines Sohnes und ihrer beiden Geist, aber weder Schöpfer noch Herr, noch der väterliche König seines ewigen Reiches" (153). Daß Siewerth die Differenz im Denken Hegels (208 ff.) als bloßen Schein zu entlarven sucht, wird noch deutlich genug und zeigt sich in der breit anlegten Systematik solchen Versuchs als ein Hauptanliegen seiner Arbeit. Hier will der Autor vielmehr aus dem Nichts als Produkt des göttlichen Geistes eine Kritik an der alten und eine Grundlegung einer neuen Ideenlehre geben. Die mittelalterliche *ratio imitabilitatis* der göttlichen Wesenheit versteht er als Gottes „ewiges Differentsein, das in der Selbstdurchdringung seines erkennenden Geistes und seiner Liebe den Abgrund des Nichtgottseins in sich selbst aufklaffen läßt (weil das ‚Nicht-Vater-sein' oder ‚Nicht-Sohnsein' zu seinem einfältigen Wesen gehört). Dieses ‚Nicht-Gottsein' enthält notwendig den ganzen Abgrund an Möglichkeiten, die sich zwischen dem reinen, dreifach subsistenten Sein Gottes und dem absoluten Nichts ausbreiten" (153). Nun war aber die *imitabilitas* das Prinzip der mittelalterlichen Ideenlehre bis zu Skotus ausschließlich. Die Ideen, die bei Thomas v. Aquin *rationes Dei imitabilitatis essentiae* und bei Skotus (demgegenüber) Produkte der *intellectio divina* sind, versteht Siewerth als ‚produzierte Nichtigkeit' und ‚Abyssus entwerfbarer Möglichkeit', als absolute Differenz, die aus der Selbsterkenntnis Gottes hervorbricht (154). Dabei ist ihm der Inbegriff der Ideen, die *ars divina*, das göttliche Denken als Ort des ‚Nichtseins'. In dessen Ausfaltung behalten die (einzelnen) *rationes* ihre ‚ursprüngliche Nichtigkeit' gegenüber Gott. Siewerth hofft damit, die unauflösbare Problematik des Seins der Ideen, ihrer Qualität und ihrer Beziehung zum göttlichen Erkennen zu umgehen[1]. Denn nach seiner Sicht gibt es „weder einen an ihm (Gott) hängenden *‚ordo idearum'* noch einen *‚ordo essentialis'*" (155). Ja er folgert: „Daß es überhaupt keine ‚ewigen Ideen' in Gott gibt, die als *‚ordo idealis'* einer zu schaffenden Welt einen an Gottes Wesenheit aufweisbaren ‚Bestand' innehaben".

Einen solchen aufweisbaren Bestand haben in der Tat die göttlichen Ideen nach Duns Skotus. Darum wendet sich Siewerth in dem Abschnitt ‚Die Überspringung der Seinsdifferenz in der Philosophie' besonders gegen ihn und macht sein Denken für eine folgenschwere Geistesentwicklung verantwortlich: Des Skotus theologische Essenzenmetaphysik (angeregt durch Avicenna) verlege die Seinskonstitution in das Denken Gottes, der also selbst das Sein des Seienden sei und die Seienden bis zur „formellen Individualität und daseinsgerechten Möglichkeit in seinem ewigen Denken" konstituiere (176); die so im Denken Gottes formal individualisierten Ideen werden *extra Deum* gesetzt und dabei „energetisch aufgeladen" (wie öfters gesagt wird); ein solches ‚Außen' Gottes bezeichnet nun etwas neben Gott; diese idealen Essenzen, die den platonischen Ideen am nächsten kommen, werden als „Möglichsein" ein kontinuierlicher Übergang vom Nichtsein zum wirklich Seienden, ja sie bezeichnen einen „Vorrang des Möglichen vor dem Wirklichen" (179); damit führt Skotus, wie Siewerth folgert, die Identität von Sein und Nichtsein herauf (und in ihr die ‚Überspringung der Seinsdifferenz'), „denn ist das Seiendsein eigentlich seine ‚Möglichkeit', so wird das ‚Nichtsein oder Nochnichtsein' gleichbedeutend mit einer positiven Aktualität, zunächst zwar mit einer *‚inclinatio ad esse'*, in welcher die schöpferische Setzung zurücktritt vor dem ‚Seinsgemäßen' der ewigen Essenzen. Wird aber die Essenz so innig mit der Wirklichkeit verspannt, so tritt die Tendenz mehr und mehr hervor, ‚Sein und Nichts' zu verselbigen und Gottes Denken als notwendige Konstituierung seiner ihm zugehörigen Mannigfaltigkeit zu begreifen" (179 f.). Aus dieser Ableitung ist der Weg zu Hegel – über die noch radikalere Formenmetaphysik bei Franz Suarez – nicht weit. Siewerth folgert u. a.: Aus dem skotischen Ansatz wird deutlich, „daß die reformatorischen Urstands- und Korruptionslehren in der Dialektik der Wesensphilosophie wurzeln. Sie sind ein Ereignis der seinsvergessenen Theologie des späten Mittelalters. .. Sie durch-

[1] Zu dieser Problematik vergl. „Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Skotus", von Otto Wanke, Bonner Diss. 1965.

ziehen noch die Lehren Karl Barth" (a. a. O.). Und weiter, wenn die „metaphysische Seinskonstitution und die logische Begriffssynthese auf eine Stufe erhoben" werden (189), wird die „Ratio universaler Geist, der alles Wirkliche in den Abgrund einer universalen (rationalen oder ideellen) Begründungsdimension übersteigt" (190). Daraus wiederum folgert Siewerth weitere Voraussetzungen des Hegelschen Seinsdenkens, in welchem Er „das nicht identische ‚Werden in das Nichtsein und aus dem Nichtsein'" (215) ist.

Mit Skotus und seiner Vernachlässigung des Seinsaktes zugunsten der ‚energetisierten' Wesenheiten beginne also eine Entwicklung, die einerseits als Seinsvergessenheit (Heidegger) zu beschreiben, andererseits als Voraussetzung der Hegelschen Panlogik oder Onto-theologik zu verstehen sei. Und der Grund für diese Entwicklung sei die Aufhebung der transzendentalen Seinsdifferenz, aus der heraus nur eine seinsgerechte Deutung des Seins und seiner Wesensheiten möglich werde.

Zweifellos legt Siewerth den Finger auf eine offene Wunde der skotischen Metaphysik, auf die Ideenlehre des *Doktor Subtilis*. Sie zeigt widersprüchliche Züge[1] und ist nicht ausgereift in seinem Werk, ja sogar gegen Ende – vielleicht – bewußt hintenangesetzt worden[2]. Siewerths Folgerungen sind freilich nur soweit zwingend, wie er mit Sicherheit eine ‚energetische' Ideenwelt bei Skotus voraussetzen kann. Das aber kann er nach der Quellenlage kaum. Dennoch lohnte eine gründliche Prüfung seiner Vorwürfe. Eines käme dabei sicher noch deutlicher als in seinen eigenen Ausführungen zu Tage, wie stark nämlich seine Schüler die Ideen *extra Deum* verselbständigten[3] und damit einer Entwicklung Vorschub leisteten, die den göttlichen Geist mit dem menschlichen ineinssetzt und zur These führt: *Homo secundus Deus*. Dabei wird immer zu berücksichtigen sein, daß es auch eine Skotustradition gegeben hat und gibt, der weder Seinsvergessenheit noch Hegelianismus vorzuwerfen ist.

Von der gedanklichen Mitte dieser Ausführungen über die Seinsdifferenz erscheinen Siewerths Aufsätze „Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des *ens* und des *verum* bei Thomas von Aquin" und „Die transzendentale Selbigkeit des *ens* und des *bonum*" wie eine Propädeutik seiner Ontologie der Seinsdifferenz. Sie haben zugleich als klassische Interpretation der thomasischen Hauptstelle über die Ableitung der Transzendentalien in *De Veritate* zu gelten; und zwar nicht im Sinne des bloßen Verstehenwollens, sondern der schöpferisch eigenen Bedenkung, in einem Denkhorizont, der die bekannten neuscholastischen Interpreten in den Schatten treten läßt.

Zu den großen Leistungen gegenwärtigen Philosophierens gehört sicher sein Aufsatz „Die Transzendentale Struktur des Raumes". Die so still gewordenen Kosmologen unter den Scholastikern gewännen durch diese Arbeit sicher wieder Mut. Siewerths Kritik am ‚Kritischen Realismus' überzeugt, und seine philosophische Wertung der ‚sichtenden Sinne' des Menschen eröffnet einen Blick auf das Wesen der gottgegebenen Menschennatur, der die Rede von der (bloß) hominisierten Welt des Menschen befreiend einschränkt. In dieser Untersuchung zeigt sich Siewerth besonders dem Werke Hans Andrés verpflichtet, und es muß dankbar vermerkt werden, daß er mit Recht und Nachdruck auf diesen bedeutenden Denker hinweist, der für das philosophische Gespräch unserer Tage noch kaum entdeckt ist.

Nach diesem Aufsatz, der die Qualitäten der Sinneswelt in ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Bezug zur Qualitäts- und Gestaltwahrnehmung menschlichen Erkennens überzeugend aufwies, überrascht die folgende Arbeit Siewerths über „Wesen und Geschichte der menschlichen Vernunft nach Immanuel Kant" in ihren Ergebnissen nicht. In den größeren Zusammenhang einer Begründung der Philosophie gestellt, wird Kants Lehre von der Erscheinung der Dinge an sich als Philosophie des Scheins ausgewiesen. Es ist eine der grundlegendsten Kritiken, die der kritischen Philosophie Kants zuteil wurde.

Wie Siewerths Seinslehre die Voraussetzungen für Erkennen und selbst Akte des Wahrnehmens schafft – ohne deren Eigengesetzlichkeit zu überformen –, so ist schließlich, und in diesem Buche an erster Stelle, die Logik aus der Seinserfahrung erwaltet, um mit dem Verfasser zu sprechen. In „Definition und Intuition" begegnet eine umfassende Sicht der alten Lehre vom Begriff, vom Urteil und vom Schluß, die geeignet wäre, eine ontologische Grundlegung heutiger Logik zu sein, oder wenigstens Prolegomena dafür. Liest man seinen Sammelband von der Mitte nach vorn, so sind die Invektiven gegen Kant und Hegel und deren Voraussetzungen der Logik nur zu erwarten.

Im zweiten Teil des Werkes kommt endlich auch der Pädagoge Siewerth zu Wort. Dem Leser seiner ‚Metaphysik der Kindheit' oder ‚Wagnis und Bewahrung' kommen die Gedanken der beiden Aufsätze über Dilthey bzw. über den Psychologismus in der Psychologie vertraut vor. Provozierend wie in allen Aufsätzen wird Diltheys Versuch, die Bildungslehre zu begründen, *ad absurdum* geführt. Die entscheidenden Gründe Diltheys werden in gründlicher Analyse geprüft und zu leicht, ja sogar widersprüchlich befunden. Dabei verkennt der Autor nicht das Anregende dessen Begründung der Pädagogik als Wissenschaft.

In den letzten Jahren ist die Buchart des Sammelbandes eigener Aufsätze merklich in Erscheinung getreten. In dieser Spezies nimmt Siewerths Sammlung der ‚Grundfragen' eine besondere Stellung ein. Sie skizziert keine Entwicklung des Denkers, ist kein Aktualitätenkaleidoskop und noch weniger eine Zurschaustellung eines ehrgeizigen Sammlers seiner Gedanken. Sie atmet den Geist seiner großzügigen, weiträumigen und doch so polemischen Persönlichkeit. Dabei sind alle Aufsätze von gleicher Nähe und ‚*actualitas*' im Sinne thomasischer Philosophie, sei es „Heidegger und die Frage nach Gott" von 1961 oder „Christentum und Tragik" vom März 1934, kurz vor dem Aufhören des Blattes der Erstpublikation, der verdienstvollen Rhein.-Main. Volkszeitung. In gewisser Weise wird gerade in den kürzeren Publikationen Siewerths, besonders der Jahre 1947–1961, etwas vom Geist und Auftrag Theodor Haeckers sichtbar: Kritik und Aufbau in den ‚Beirrungen' unserer Zeit (vgl. Der Triumph der Verzweiflung, in „Häresien der Gegenwart", 1961).

So ist den „Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz" eine weite Verbreitung zu wünschen. Der Leser wird von selbst dann zu den großen Werken Siewerths greifen müssen, um ihn zu verstehen. Und hier ist ein sehr kritischer Punkt berührt: Siewerths Sprache. Als Professor der Pädagogik weiß er sehr wohl, daß der Weg zum Gegenstand diesem angemessen sein muß. Nun ist aber sein Gegenstand immer – auch hinter vorläufigeren Fragen – das Sein selbst. Dieses zu entbergen in der Sprache, ist er nicht nur der Schüler Heideggerscher Diktion geworden, sondern läßt diese häufig genug in seinslichtender Sprachbemühung weit hinter sich zurück. Auch dem kundigen Leser Gustav Siewerths blieben manche Stellen, gerade in dem zentralen Aufsatz „Die Differenz von Sein und Seiend" dunkel. Das *Commercium* der Geister schätzt die Klarheit der geläufigen Verkehrssprache einer Wissenschaft. Hier läßt es Siewerth an Rücksichtnahme fehlen. Aber ist ihm ein Vorwurf zu machen, wenn er die Tiefe nicht selbstverständlicher sagen konnte? Welche Unterschiede seine Sprache aufweist, zeigen pädagogische Aufsätze. Der Leser lasse sich von der Schwierigkeit der Sprache Siewerths nicht abschrecken. Die Bemühung, sie zu verstehen, lohnt die tiefere Einsicht. – Die geringe Wertschätzung unseres Autors gegenüber Teilhard de Chardin (165) scheint einmal von seiner Anlehnung an die philosophische Biologie Hans Andrés herzurühren, zum anderen aber, weil ihm nur ein Teil des Werkes Teilhards bekannt geworden ist. Auf die Übereinstimmungen beider gerade in Bezug auf die Tendenz der Natur zur ‚personalisation' kann nur noch abschließend hingewiesen werden.

Lank/Ndrh. Otto Wanke.

---

[1] Vergl. O. Wanke, a. a. O., besonders Kap. 2 § 2 „Das umstrittene *ens diminutum* der Ideen" und das ganze Kap. 3 „Die Argumente gegen eine Produktion der Ideen"; ferner: „Für und Wider der Ergebnisse", S. 253 ff.

[2] „*Multa de ideis dicuntur, quibus tamen numquam dictis, imo nec nominatis (!) ideis, non minus de tua (scil. Dei) perfectione sciretur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile ... Apellat ideam qui vult; hic non intendo circa graecum illud et platonicum vocabulum immorari*", *De primo princ. IV, n. 37.*

[3] Vergl. *Petrus Thomae, Quaestiones de esse intelligibili,* Nation. Bibl. Wien, Cod. 1494, 103va–122vb. Siehe O. Wanke, a. a. O. S. 272–306.

Czapiewski, Winfried: **Das Schöne bei Thomas von Aquin.** (Freiburger Theologische Studien Heft 82) Freiburg: Herder 1964. 158 S.

Obgleich Thomas von Aquin an keiner Stelle seines umfangreichen Werkes das Problem des Schönen systematisch und geschlossen behandelt, gehört es zu den Fragen, die im Zentrum thomistischer Metaphysik stehen, da in ihm der gesamte Themenkomplex der Transzendentalienlehre und der philosophischen Anthropologie zusammenlaufen. Daher ist es das Verdienst des Verfassers, mit seiner Studie (Diss. Innsbruck 1959), die versucht, „die ganze Lehre des Thomas über das *pulchrum* zu erfassen" (Vorwort 5), eine Lücke in der bisherigen Thomasforschung geschlossen und gleichzeitig die systematische Bedeutung des Schönen, die in den scholastischen Lehrbüchern meist zurücktritt, hervorgehoben zu haben.

Die Untersuchungen und Überlegungen des ersten Kapitels (18–38) gelten der Frage, ob das *pulchrum* von Thomas als transzendentale Seinseigenschaft betrachtet wird. Obwohl an den Stellen, die die Transzendentalien explizit ableiten, das *pulchrum* nicht genannt wird, ist die Frage von den übrigen Aussagen über das *pulchrum* her eindeutig zu bejahen. Das *pulchrum* ist nach Thomas ein Objekt des menschlichen Strebevermögens wie das *bonum*, gleichzeitig ein Objekt der Erkenntniskraft wie das *verum*. Es übersteigt *bonum* und *verum* und faßt beide in sich und „erscheint so als die Einheit von *verum* und *bonum* . . ." (22). Da *verum* und *bonum* transzendentale Seinseigenschaften sind, muß auch das *pulchrum* als ihre „Einheitsmitte" (131) transzendentale Weite haben. Wird das *pulchrum* als *transcendentale* angesprochen, ergibt sich notwendig die Frage, wie es sich auf den endlichen Geist bezieht, der nach Thomas ja nur zwei Grundpotenzen hat: *intellectus* und *voluntas*.

Die Klärung dieser Frage geht der Verfasser an, indem er unter sachlicher Berufung auf Thomas zwischen objektiver und subjektiver Bedingung einer transzendentalen Seinseigenschaft unterscheidet (39 ff): die objektiven Bedingungen liegen in dem schönen Seienden als solchen, die subjektiven in der *anima*, welcher das Seiende konvenient ist.

Die objektiven Bedingungen des Schönen, die im zweiten Kapitel (39–68) untersucht werden, sind Harmonie und Klarheit. „Harmonie . . . ist die innere naturgemäße Wohlproportioniertheit des Seienden. Klarheit . . . ist . . . die Leuchtkraft des Seienden, mit welcher es sich dem erkennenden Geiste erschließt" (54). Dabei ist bemerkenswert, daß der Verfasser mit dieser Zusammenfassung der objektiven Bedingungen des Schönen in zwei Elemente fast allen anderen Arbeiten der Thomasforscher über das Schöne widerspricht, denn die herkömmliche Interpretation der Schönheitslehre des Aquinaten war es gewohnt, neben diese zwei Elemente (*harmonia* und *claritas*) noch ein drittes (bald *integritas*, bald *perfectio*, bald *magnitudo* genannt) zu stellen. Um einen ersten Hinweis für die Beantwortung der Frage nach der *ratio subjectiva* zu gewinnen, schaltet der Verfasser ein historisches Kapitel ein (69–85), das allerdings selbst unter Berücksichtigung des vorwiegend systematischen Interesses etwas zu knapp gearbeitet ist. Der einzige „geschichtliche Partner" (71) des Thomas in der *Pulchrum*-Lehre ist, so wird gezeigt, Dionysius Pseudo-Areopagita. Von ihm übernimmt Thomas die (platonische) Konzeption der Identität von *bonum* und *pulchrum*, die er als Realidentität interpretiert; er stellt jedoch gegen Dionysius und über ihn hinaus die rationale Differenz von *bonum* und *pulchrum* heraus, indem er die Relation des *pulchrum* auf den Intellekt hinzufügt. Das bedeutet nicht nur eine äußere Erweiterung der Lehre des Pseudo-Areopagiten, sondern stellt ein völlig neues Verständnis des *pulchrum* dar. „Trotz weitgehender Anlehnung an Dionysius hat Thomas das *Pulchrum*-Problem gänzlich neu und eigenständig angefaßt" (84). Dieser historische Exkurs zeigt vor allem, daß die *ratio subjectiva* das eigentlich neue Anliegen des Thomas ist und daher auch der einzige Ort, von dem her die *Pulchrum*-Lehre des Aquinaten letztlich interpretiert werden kann. Aus diesem Grunde stellt der Verfasser im vierten Kapitel (86–131) die bisherigen Ergebnisse seiner Untersuchung in den Rahmen des Gesamtsystems thomistischer Metaphysik, denn, so wird vom *„locus classicus"* der Transzendentalienlehre *De ver. q. 1 a. 1* her gezeigt, *bonum*, *verum* und *pulchrum* können in sich und ihrem Verhältnis zueinander letztgültig nur erklärt werden von einer metaphysischen Betrachtung des menschlichen Geistes aus. Geist ist nach Thomas „ein Seiendes von jener Seinsmächtigkeit . . ., wo im einzelnen Seienden irgendwie der Horizont des ganzen Seins aufgeschlossen, umgriffen, ergriffen ist. . . . Er muß sich daher auch in diesem Sein als Ganzem vollziehen" (96 f). Der endliche Geist muß vor allen einzelnen Vollzügen auf das Sein gerichtet sein, da er bestimmt ist, „mit allen Seienden in Übereinstimmung zu kommen" (97; nach *De ver. q. 1 a. 1*). Diese Übereinstimmung hat er jedoch nie aktuell, sondern nur der Möglichkeit nach, die er in seinen einzelnen Vollzügen zu verwirklichen sucht. Daher ist der „endliche Geist . . . in seinem ‚zwiespältigen Wesen' ein werdender Geist, der sich im Vollzug seiner selbst erst entfalten muß zu dem, was er sein soll. Seine Seinsschwäche hält ihn in die Endlichkeit gebunden, seine Seinsmächtigkeit hebt ihn in die Totalität des Seins" (98). Diesen Vollzug der Aktualisierung seiner potentiellen Hingerichtetheit auf das Sein tätigt der Geist als substantielle Form des Menschen mit Hilfe seiner Grundvermögen Intellekt und Wille, deren Verhältnis als gegenseitige Priorität, Implikation, Durchdringung und Zuordnung beschrieben wird (102–113). „Die Entfaltung (scil. des Geistes) in eines der beiden Vermögen und in dessen Akt geschieht durch das andere Vermögen hindurch. Es kann daher keinen Erkenntnisakt geben, der nicht zugleich auch eine gewisse Aktuierung des Willens mit sich bringt" (112). Intellekt und Wille sind immer rückbezogen auf ihren entspringenlassenden Grund, dessen Vermögen sie sind. Infolgedessen sind auch *bonum* und *verum* als Formalobjekte der beiden Grundvermögen in ihrer Einheit zu sehen, und diese Einheit ist das *pulchrum*. „Das *pulchrum* fügt dem *verum* die Relation zum Willen hinzu, dem *bonum* fügt es die Relation zum Intellekt hinzu, beiden fügt es die Einheit hinzu" (128). Das *pulchrum* ist also auf das Subjekt bezogen, insofern es liebend und erkennend zugleich ist. Diesen liebend-erkennenden Akt nennt Thomas Kontemplation, d. i. „jener ungeteilte Blick, in welchem ein Seiendes dem Geiste als Ganzes gegenwärtig ist" (66 f). Die Kontemplation kommt zur Vollendung im bejahenden und liebenden Erkennen des anderen Menschen, da erst die Akte, die das personal Seiende zum thematischen Objekt haben, in vollem Maße von der gegenseitigen Durchdringung des Intellektes und des Willens gekennzeichnet sind (113–131, bes. 118 ff).

Die abschließende systematische Deutung der thomistischen Schönheitslehre bleibt in der vorsichtigen und keineswegs unproblematischen „Doppelaussage" stehen, „daß einerseits das Schöne durchaus eine transzendentale Größe ist, andererseits aber in der vollständigen Ableitung der Transzendentalien keinen Platz finden kann" (142). Wenn man nämlich mit der klassischen Ableitung der Transzendentalien, die Thomas in *De ver. q. 1 a. 1* gibt, an dem Prinzip festhält, daß die Transzendentalienliste vollständig und lückenlos sein muß, aber keine Überschneidungen enthalten darf, dann ergibt sich keine Möglichkeit, das *pulchrum* in die Transzendentalienliste einzuordnen. Denn „wie es . . . neben Wille und Intellekt kein drittes Grundvermögen gibt, so ist auch zwischen *verum* und *bonum* keine Lücke" (130). Mit dieser Interpretation bietet der Verfasser eine Synthese der traditionellen Thomasinterpretation an, die ja die Transzendentalität der Schönheit teils lehrten und teils leugneten.

In einem Schlußparagraphen wird dargelegt, wie Thomas die vorgelegte philosophische Lehre vom Schönen mit einem theologischen Anliegen verarbeitet (123 f). Die *visio beatifica* als „Zustand der höchsten Selbstaktuierung des Subjekts" (133) ist die letzte Erfüllung der Kontemplation in der schauenden Totalhingabe des Menschen an die unendliche Seinsfülle Gottes.

Die Diskrepanz zwischen der fragmentarischen Quellenlage einerseits und der zentralen Bedeutung des Problems innerhalb des Gesamtentwurfes thomistischer Philosophie andererseits stellt den Verfasser vor die Problematik der Interpretationsweise, wovon zahlreiche Zwischenbemerkungen Zeugnis geben (z. B. 5, 69 f, 96 f, 104, 112 f, 127 f). Dabei ist es dem Verfasser gelungen, unter Einschluß der unerläßlichen philologisch-historischen Exaktheit durch den Mitvollzug der thomistischen Gedankengänge zu seinem Ergebnis zu kommen, wobei er ohne Zweifel im Gefolge jenes Neuvollzuges scholastischer Philosophie steht, der durch Philosophen und Theologen wie J. Maréchal, K. Rahner, M. Müller, J. B. Lotz, G. Siewerth, E. Coreth u. a. seine Ausprägung erfahren hat. Daneben versäumt es der Verfasser nicht, sich mit der bisherigen Literatur über das Schöne bei Thomas auseinanderzusetzen, besonders ausführlich mit der neueren Arbeit von F. J. Kovach (Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961) im Nachwort (134–154). So erschöpft sich die vorliegende Untersuchung nicht im Sammeln, Ordnen und Paraphrasieren der Texte, sondern versucht, durch das Hineinstellen der Aussagen des Thomas in den Horizont seines metaphysischen Entwurfes zugleich deren Bedeutung und Tragweite zu erschließen, um so zu einer vollständigen Aussage des Thomas über das Schöne zu kommen, die die Einseitigkeit und Flüchtigkeit der einzelnen Texte aufzeigt und überwindet. Besonders im vierten Kapitel („Die Lehre des hl. Thomas innerhalb des Gesamtsystems seiner Metaphysik") kommt die Sicherheit des Verfassers in der thomistischen Metaphysik, der Kenntnis der Texte des Thomas und ihrer neuscholastischen Interpretation voll zum Austrag.

Innsbruck. Carl Friedrich Gethmann.

Pritz, Joseph: **Glauben und Wissen bei Anton Günther.** Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften. (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd 4) Wien: Herder 1963. 440 S.; kart. öS 148,—; DM/Fr 24,—.

Der 1783 in Lindenau (Nordböhmen) geborene und 1863 in Wien verstorbene Weltpriester Anton Günther gilt als einer der bedeutendsten schulbildenden Theologen des 19. Jahrhunderts. Sogar sein Gegner, der Jesuit Josef Kleutgen, bestätigte i. J. 1868: „Günthers Spekulation war in nicht wenige Hörsäle und in sehr viele Schriften gedrungen, und Männer, die von den deutschen Zuständen ein vollgültiges Urteil ablegen können, haben versichert, daß ein sehr großer Teil, wenn nicht die Hälfte derjenigen, die sich im katholischen Deutschland mit der Wissenschaft beschäftigen, ihr anhingen" (in: Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit [Münster 1868], S. 38). Und Günthers Protektor in Rom, Gustav Adolf Fürst zu Hohenlohe, der spätere Kardinal, erklärte 1853 in einer Eingabe an Pius IX.: „Günther hat den größten Teil des jungen Klerus von Deutschland für sich. Ein Schritt gegen ihn ist deshalb von großer Bedeutung. Wenn man die Erklärung der hl. Indexkongregation aufschieben könnte, so wäre das, wie man glaubt, eine Wohltat für die ganze Kirche Deutschlands" (Vatik. Geheimarchiv, Faszikel Nr. 1047 des *Archivio Particolare Pio IX*).

1857 jedoch wurden alle Werke Günthers indiziert. Die Verurteilung eines für die Geistes- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts so bedeutenden Repräsentanten sollte aber nicht das letzte Wort sein und sollte vor allem nicht das Leichentuch des Vergessens über ein so reiches Lebenswerk spannen dürfen. Es ist deshalb zu begrüßen, wenn heute von verschiedener Seite versucht wird, zwar nicht Günther zu rehabilitieren, aber doch „eine bessere Würdigung der Wahrheitselemente in seinem System" (9) anzustreben.

Weil Anton Günther die „nach ihm benannte Wiener theologische Schule des 19. Jhs." (9) begründet hat, auch alle Werke Günthers in Wien veröffentlicht wurden, so hat, wie Pritz im Vorwort bemerkt, „Wien gegenüber Anton Günther, der dieser Stadt mit Geist und Herz verbunden war und als Wahlwiener zu gelten hat, die besondere Verpflichtung, sein Andenken zu ehren, seine Verdienste zu würdigen und das in seinen Schriften enthaltene wertvolle Gedankengut der Nachwelt lebendig zu erhalten" (11). Wir müssen dem Verfasser für sein Werk, auch wenn es nur als „Einführung" gedacht ist, sehr dankbar sein, vor allem auch, weil „im 100. Todesjahr Anton Günthers, 1963" (11) in Wien und von Wien aus keine Würdigung Günthers, etwa im Rahmen einer Erinnerungsakademie, erfolgt ist.

Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil gibt von Seite 16 bis 113 eine „Einführung in Anton Günthers Leben und Lehre", der zweite, umfangreichere, bringt auf 317 Seiten „ausgewählte Texte". Als Themen sind gewählt: 1. Glauben und Wissen (117—133); 2. Philosophie (133—143); 3. Natur und Geist (144—149); 4. Der Mensch (149—213); 5. Jesus Christus (214—268); 6. Die Kirche (268—368); 7. Das Christentum in der Auseinandersetzung (369—388); 8. Bekenntnisse des Glaubens (388—411); 9. Allgemeine Aussagen und Aphorismen (411—432). Ein Personenregister (Sachregister fehlt) beschließt das Buch.

Weshalb der nur siebzehn Seiten umfassende Auswahltext „Glauben und Wissen" den Titel des Buches bestimmt hat, ist nicht recht verständlich. Auf Grund des Buchtitels „Glauben und Wissen bei Anton Günther" würde man doch zentral oder zumindest ausführlicher das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Anton Günther behandelt erhoffen. Dem ganzen Aufbau des Werkes entsprechend aber müßte der jetzige Untertitel der Obertitel, ja sogar der einzige Titel sein.

Mit der „Einführung in Anton Günthers Leben und Lehre" (1. Teil) offenbart sich Pritz als guter Kenner des österreichischen Geisteslebens des 19. Jahrhunderts. Hierbei werden viele und interessante „Einzelkontakte" (27) Günthers zu ersten und zweiten Größen des Landes sichtbar und lassen etwas von der Verzweigung und dem Geflechtscharakter der Güntherschule ahnen, wodurch oben genannter Ausspruch eines Kleutgen und Hohenlohe bestätigt wird.

Nicht in allem richtig scheint aber bei Pritz die Perspektive zu den führenden deutschen Güntherianern getroffen zu sein. Von Knoodt wird behauptet, daß er auf Günther „von ungutem Einfluß" (49) war, ja, Pritz spricht dem Knoodt den Titel „eigentlicher Freund Günthers" ab mit der Behauptung: „Nicht die schürenden und zum Ungehorsam gegen die Kirche aufstachelnden Bemerkungen seines Schülers und nicht eigentlichen Freundes Knoodt rührten die Tiefen seiner Seele an, wenn er auch solchen Worten mitunter begreiflicherweise ungebührlich Gehör schenkte, sondern die echt religiösen und zur Ergebenheit aufmunternden Worte seiner wahren Freunde gaben ihm Trost und Mut" (53). Wir sind aber der Meinung, daß Knoodt ein echter und wahrer Freund Günthers war. Knoodt, der spätere Biograph Anton Günthers (vgl. Anton Günther. Eine Biographie von P. Knoodt in zwei Bänden. Wien 1881) ist eine Schlüsselfigur in der Geschichte des Güntherianismus und muß objektiv gewürdigt werden. Sicherlich war der Bonner Philosophieprofessor Peter Knoodt eingefleischter Güntherianer, von der Richtigkeit und Sieghaftigkeit des Güntherianismus restlos überzeugt. Mit Günther war er ein Herz und eine Seele. Knoodt aber war kein eigennütziger Scharfmacher, der seinen Meister dem Abgrund zutreiben wollte. Eher umgekehrt! Es war Günther selbst, der Knoodt z. B. gegen den Bonner Privatdozenten Franz Jacob Clemens aufhetzte. So äußerte sich der Wiener Meister: „Knoodt hat den Mund aufzumachen und nicht etwa andere für sich reden zu lassen. Knoodt schreibt, daß einige seiner Freunde ihm geraten hätten, den Clemens zu ignorieren. Das wäre sehr gefehlt! Knoodt muß so gewiß darauf antworten, als er Dualist ist, gleichviel ob noch jemand sich über den Wicht hermacht und ihn in tausend Stücke zerreißt oder nicht." (Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus [Essen 1961] 58). Jedenfalls, Knoodt ging für seinen Meister durch dick und dünn, bekannte sich auch später zu dem verurteilten Günther und distanzierte sich nicht etwa schamhaft oder opportunistisch. In seinem Unterwerfungsschreiben an Pius IX. vom 7. März 1857 nennt er sich einen Freund Günthers und erinnert den Papst daran, daß er „den Apostolischen Segen dem greisen Günther, dem Lehrer und geliebten Freund, nach Wien bringen durfte" (Wenzel, Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons [Essen 1965] 189). Noch in seiner Güntherbiographie vom Jahre 1881 bezeichnet sich der treue Knoodt als „begeisterten Schüler und Freund des seligen Meisters" (ebd. Bd. I, VI). Ist ein solcher Freund nicht doch als wahrer Freund zu bezeichnen? Natürlich sind auch wahre Freunde solche, die aus einer gewissen Distanz zum Güntherianismus den Meister zu zügeln versuchten.

Von Baltzer, dem Breslauer Dogmatikprofessor und Verteidiger Günthers in Rom, sagt Pritz, er habe durch sein „polterndes Wesen" (51) bei der Verteidigung sich „als völlig ungeeignet" (51) erwiesen und deshalb sei es auch für Gangauf, der mit Baltzer zusammen zur Güntherverteidigung nach Rom gegangen war, „unmöglich" gewesen, „etwas zugunsten Günthers zu erlangen. Er reiste daher in die Heimat zurück" (51). Baltzer, dem äußerst geschickten Dialektiker, kann man aber „polterndes Wesen" nicht anhängen, und Gangauf reiste in die Heimat zurück, weil er seinen heimatlichen Lehrverpflichtungen nachkommen wollte. Zum Poltern war übrigens in Rom gar nicht viel Gelegenheit. Baltzer, Gangauf und – später – Knoodt gaben ihre umfangreichen Verteidigungselaborate lediglich schriftlich ab. Der Prozeß ging seinen eigenen, leisen Gang.

Im zweiten Teil (117—434) kommt Günther selber zu Wort. Der Verfasser hat hier zum erstenmal die mühsame Arbeit auf sich genommen, das gesamte literarische Werk Günthers dem theologisch Interessierten einsichtig zu machen. Auf diese Weise dürfte die Beschäftigung mit Günther für die Zukunft eine mächtige Anregung erfahren. Auf 317 Seiten werden dem Leser „ausgewählte Texte" aus den Werken, den Rezensionen und aus einigen Briefen Günthers geboten, von seitenlangen Zitaten bis zu kurzen, gehämmerten Aphorismen. Es ist eine „Auswahl im Hinblick auf die zentralen Themen: Glauben und Wissen, Gott, Christus, Mensch, Kirche" (113). „Innerhalb der Sachgebiete wurde auf eine systematische Ordnung verzichtet" (ebd.). „Die Ordnung der Texte", so rät der Verfasser, „verlangt nicht, daß man von vorne zu lesen beginne um das Folgende zu verstehen, sondern gestattet an jeder Stelle den Einstieg" (ebd.). Der „Einstieg" von überallher in die Aphorismensammlung läßt aber ein gewisses Unbehagen aufkommen. Wenn „die Ordnung der Texte" nicht verlangt, daß man „von vorne zu lesen beginne", dann ist es doch wohl die Unordnung der Textanordnung, die solchen Einstieg gestattet. Hier hätte man etwas Ordnung schaffen sollen. Warum fehlt jeglicher verbindender Text? Bei dieser Aphorismensammlung steht man wie vor einem grandiosen Trümmerhaufen. Das Herumsteigen auf solchem Aphorismengeröll ist mitunter recht beschwerlich. Hier wäre weniger mehr. Wir glauben auch, daß ein vollständiger Brief der Vorschule, dem Hauptwerk Günthers, das geistige Bild des Meisters besser hätte erstehen lassen, als die oft kreuz und quer liegenden Gedankensplitter es tun können.

Was aber mit und in diesen Auswahltexten geboten wird, ist eindrucksvoll. Aber leider ist es nur der halbe Günther. Es ist eine Einführung in die orthodoxe Werkhälfte des Wiener Meisters. Der Verfasser gibt zwar ausdrücklich diese Beschränkung zu. „Grundsätzlich handelt es sich um Texte, die Wahrheit oder Wahrheitselemente enthalten mit möglichster Ausklammerung der von der Kirche beanstandeten Lehrpunkte" (113). Die Ausklammerung aber macht den Leser, der in Günther ohne Einschränkung eingeführt werden soll, mißtrauisch. Es ist doch bekannt, daß kirchlicherseits gegen den Güntherianismus vierzehn Verurteilungen, von 1857 bis 1881, ausgesprochen wurden. Der Leser hätte wohl das Recht, auch Günther zu hören in seinen oft maßlosen Urteilen z. B. gegen die Kirchenväter, gegen Scholastiker und Neuscholastiker und – gegen ausdrückliche Lehrmeinungen der Kirche. F. J. Clemens hatte einst, 1853, eine Anklageschrift gegen Günther verfaßt unter dem Titel „Die speculative Theologie Anton Günther's und die katholische Kirchenlehre", worin Clemens einzelne Güntherzitate den kirchlichen Lehräußerungen gegenüberstellt. Ein solch einseitiges Vorgehen wurde gewiß der geistigen Bedeutung Günthers nicht gerecht. Das *audiatur et altera (sc. sana) pars* ist eine Forderung der Gerechtigkeit.

Ebensowenig aber darf eine „Einführung" die negativen Aussagen und Auswüchse Güntherschen Lehrgutes übergehen bzw. ausklammern. Der Güntherianismus ist ein zweischneidiges Schwert. Gerade deshalb müßten bei Günther immer beide Schneiden aufgezeigt werden. Der Leser sollte nicht nur in die Camera Güntheriana, sondern auch in seine ἀντι-Camera eingeführt werden. Ferner ist es doch Tatsache, daß Günther und seine Freunde an ihren zeitgenössischen Gegnern, ja an allen Richtungen, die nicht güntherisch waren, kein gutes Haar ließen. Sagt doch auch Günther: „Aus der alten Theologie läßt sich eine Blumenlese, aus der neuen eine Strohhalmlese liefern. Von Stroh kann man zwar nicht leben, aber wärmen kann man sich doch auch bei einem Strohfeuer" (426). Was Günther alles als Stroh ansah, würde der Leser gern erfahren. Wenn der Verfasser diesem Verlangen nicht entgegenkommt, müssen wir uns eben an das Dargebotene halten. Hier staunt man allerdings über den Reichtum Güntherscher Gedanken und die zeitgemäße Fassung der Probleme. Was Günther z. B. zu sagen weiß über den „Geist (des Menschen) als Metaphysiker von Geburt oder von Gottesgnaden" (172), daß „im Selbstbewußtsein des Menschen die dialektische Nötigung liegt, über sich hinauszugreifen, um sein endliches Sein aus einem unendlichen Sein zu begreifen, welches er das Absolute und als durch sich allein Daseiendes, Gott nennt" (184), daß in der Philosophie „die Transzendenz wieder zu Ehren kommt" (185) und „ohne Gott der Geist ein sich ewig unverständliches Fragment ist und bleibt" (188), das klingt nach echtem Metall aus der Güntherschmiede.

Bezüglich Günthers Einstellung zu den Problemen: Apostolat, Episkopat, Primat und Kirche meint man einen modernen Konzilstheologen zu hören. Anton Günther, der in kühner Gedankenführung nach neuen Horizonten Ausschau hält, der alte und verbrauchte Grenzpfähle beiseite schiebt – so sagt er: „Wörter sind es, alte Termini, denen die Menschen, selbst die gelehrten Leute nicht ausgenommen, wie den Grenzpfählen im Heidentum göttliche Ehre erweisen" (381) –, der in mutigem Kampf gegen die im Atheismus, Pantheismus, Materialismus, Kommunismus erwachenden Zeitirrtümer sich zu Worte meldet, muß als ein Stern erster Größe im 19. Jahrhundert bezeichnet werden, dessen Licht auch in unser Säkulum hineindringen darf.

Unsere kritischen Bemerkungen sollen das Bemühen der „Einführung" nicht in Frage stellen, sollen im Gegenteil es verstärken und – das ist ja auch das Ziel des Verfassers – sollen „den Leser veranlassen, das eine oder andere Güntherbuch selbst zur Hand zu nehmen" (114), sollen also auf Günther nicht nur hinweisen, sondern auf ihn hinführen.

Königstein/Taunus. Paul Wenzel.

Brinktrine, Johannes: **Die Lehre von den Letzten Dingen. Die Lehre von der Kirche.** Paderborn: Ferdinand Schöningh 1963 u. 1964. 176 u. 80 S.; DM 21,— u. 5,80.

Mit diesen beiden Bänden liegt nunmehr die Dogmatik des bekannten Paderborner Theologen, der am 12. Dez. 1965 im Alter von 76 Jahren starb, abgeschlossen vor. Nach dem ursprünglichen Plan war vorgesehen, auf die Lehre von den Sakramenten unmittelbar die Ekklesiologie folgen zu lassen, jetzt ist die Eschatologie vorangestellt worden, aber nur aus Rücksicht auf die Dekrete des 2. Vatikanischen Konzils.

Der erste Band behandelt die Lehre von den Letzten Dingen in gründlicher Darstellung und im Anschluß an die traditionellen Ansichten. Die Themen lauten: Tod, Besonderes Gericht, Fegfeuer, Wiederkunft Christi, Auferstehung, Allgemeines Gericht, Vollendung der Welt, Himmel, Hölle; keine Lücke ist darin zu entdecken. Das positive Material wird übersichtlich zusammengetragen, und die spekulative Durchdringung wahrt gut die ihr gesteckten Grenzen. Nur dürften die biblischen Beweise nicht immer allen heutigen Anforderungen entsprechen, da sie sich mitunter auf Andeutungen beschränken oder auch den altgewohnten Gründen zu viel Vertrauen entgegenbringen (so muß z. B. die Stelle Mt 12, 32 als Argument für die Existenz des Fegfeuers dienen). Überhaupt könnten die modernen Fragen etwas mehr beachtet worden sein, u. a. die nach der Tragweite der bildlich gehaltenen Schriftaussagen oder die nach dem „zeitlichen" Verhältnis, das zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen Gericht besteht. Dagegen wären für ein Schulbuch einige zusätzliche Bemerkungen leicht entbehrlich, sofern sie sich in Einzelheiten verlieren (z. B. die Angaben liturgiewissenschaftlicher oder religionsgeschichtlicher Natur). Die einschlägige Literatur ist in einer Auswahl mitgeteilt, die für gewöhnlich die Mitte hält und weder zu viel noch zu wenig bringt. Im großen und ganzen wird also „Die Lehre von den Letzten Dingen" den Erwartungen der Theologiestudenten und der anderen für die Eschatologie interessierten Leser gerecht.

Nicht genau die gleiche Anerkennung vermag der Kritiker bezüglich des zweiten Bandes auszusprechen. Zunächst erscheint schon der für die Lehre von der Kirche ausgesuchte Platz, nämlich nach der Behandlung der Sakramente, völlig ungeeignet, mag sich der Verf. auch in seinem Vorwort (5) eigens dafür einsetzen; denn die Kirche steht als die Weiterführung des Lebens Christi und als das Ursakrament vor den Einzelsakramenten. Vor allem bedeutet es ein arges Mißgeschick, daß kurze Zeit nach der Drucklegung des Buches (Anfang 1964) die „Dogmatische Konstitution über die Kirche" des 2. Vatikanischen Konzils erlassen (21. Nov. 1964) und wiederum kurze Zeit danach (*Acta Apostolicae Sedis* vom 30. Januar 1965) veröffentlicht worden ist. War denn das nicht vorauszusehen? Wie die Dinge nun einmal liegen, erweist sich die Arbeit des Verf. von vornherein als in vielen Stücken überholt. Die jetzt notwendig gewordenen Veränderungen sind zwar kaum ganz wesentlich und grundlegend, durchziehen jedoch fast die gesamte Ekklesiologie; die Akzente müssen neu gesetzt werden (z. B. bei der Definition der Kirche unter betonter Bezugnahme auf deren Charakter als Volk Gottes, bei der Untersuchung des Verhältnisses der primatialen zu der kollegial gefaßten bischöflichen Gewalt), oder auch die Terminologie wäre der Konstitution anzupassen (zumal in der Bestimmung der Zugehörigkeit zur Kirche). Selbst wenn sich das kritische Urteil auf den Standpunkt stellt, den die Lehre von der Kirche nach der Enzyklika „Mystici Corporis" und vor der dritten Sitzung des 2. Vatikanischen Konzils eingenommen hat, bleibt manches zu wünschen übrig, da die allzu knapp gehaltene Darstellung einige Probleme mit Stillschweigen übergeht, so das außerordentlich wichtige der Heilsnotwendigkeit der Kirche, und andere mit wenigen Worten abzumachen sucht (Sichtbarkeit und Heiligkeit der Kirche, Beseelung durch den Heiligen Geist). Vielleicht läßt sich das alles durch den Zeitdruck erklären oder entschuldigen.

Frankfurt/M., St. Georgen. J. Beumer SJ.

Beer, Martin: **Dionysius' des Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau.** (Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 28. Band) München: Max Hueber Verlag 1963. XX, 308 S.; DM 28,—.

Die vorliegende Abhandlung will zeigen, daß Dionysius der Kartäuser „in einer wichtigen Frage eine neue Ansicht in die Gnadenlehre einführt, die bei keinem Theologen vor seiner Zeit bisher festgestellt werden konnte" (45). „Der so konservative Kartäuser darf für sich das Verdienst beanspruchen, als erster in der Entwicklung einer *theologia naturalis* von der positiv-

göttlichen Bestimmung des Menschen zur *visio beatifica* abstrahiert und die Auswirkung der reinen, in sich stehenden Natur *(natura pura)* konsequent zu Ende gedacht zu haben. So ist er der Begründer einer revolutionären Neuerung, die man bisher viel später lebenden Theologen des 16. Jahrhunderts zugeschrieben hat und die die neuzeitliche Denkweise einleitete. In diesem Punkt ist der ‚letzte Scholastiker' zugleich der erste moderne Theologe" (189).

Hatte man bisher – so vor allem De Lubac in Le Surnaturel – gemeint, das *desiderium naturale videndi Deum* sei bis zum 16. Jh. allgemein gelehrt worden und erst der Thomaskommentator Cajetan (1469–1534) habe hier einen Wandel gebracht, so weist Beer auf einen Vorläufer Cajetans hin: Den Kartäuser Dionys von Rijckel (1402/3–1471), diesen trotz seiner zahlreichen, vor wenigen Jahrzehnten neu edierten Werke verhältnismäßig wenig bekannten und erforschten Theologen, der in Köln studiert und im niederrheinisch-niederländischen Raum einflußreich gewirkt hat. Seit Heinrich P o h l e n über „Die Erkenntnislehre Dionysius' des Kartäusers" (Leipzig 1941, 190 S.) schrieb, ist in deutscher Sprache kein Buch über diese in mancher Hinsicht wichtige Gestalt des letzten vorreformatorischen Jahrhunderts erschienen. Schon deshalb ist eine neue Untersuchung zu begrüßen. Beer verspricht uns ein größeres Werk über die Gnadenlehre des Kartäusers und legt uns hier den ersten Teil vor.

Nach einer Einführung über Leben und literarische Wirksamkeit des Dionys (9—47) wird seine Lehre dargelegt über „Die Hinordnung der ganzen Schöpfung auf Gott als letztes Ziel alles Geschaffenen" (53—80), „Das *desiderium naturale* nach der Gottesschau als Auswirkung der Geistnatur des Menschen" (80—189) und „Das Verhältnis der Natur des geschaffenen Geistes zur übernatürlichen Begnadigung und Vollendung in der *visio beatifica*" (190—291). Ein Verzeichnis der Schriftstellen und ein ausführliches Personenregister bilden den Abschluß.

Zu einer kritischen Betrachtung werden wir zunächst die Einführung ins Auge fassen müssen. Sie geht über den Stand von 1942 nicht hinaus und hat dadurch manche Fehler und Lücken.

Die Werke des Dionys sind zitiert: „. . . *Opera Omnia,* Bd. I—XLI . . . 1896—1913" (XII; vgl. 26^{66}); in Wirklichkeit sind es 44 Bände, nämlich Bd I—XLII, dazu zwei Registerbände: XIV bis und XXV bis, erschienen 1896—1935. Leider fehlen in vielen Bibliotheken, welche die Gesamtausgabe besitzen, die beiden zuletzt erschienenen Bände, die aber wohl noch erhältlich sind: Bd XLII (Nachträge; Register zu den *Opera minora*) und Bd XXV bis (Register zum Sentenzenkommentar). — Im Literaturverzeichnis verbessere man Groucel in Crouzel, Kaiser in Keiser. Der Vorname von Zöckler beginnt mit O. Die Namen Swenden (s. bes. seine Artikel in OGE 1948—1951) und Stoelen (s. bes. den Artikel Denys le Chartreux in DictSpirAscMyst) hätten nicht fehlen dürfen. Dieser Mangel macht sich in der Einführung bemerkbar, die in vielem überholt ist.

So hat der junge Dionys nicht in Deventer (14) Latein studiert, sondern in Zwolle (op. omn. 21, 493 B'). Damit entfällt die Grundlage für die Annahme einer Jugendfreundschaft mit Nikolaus von Cues (14). Über das Schicksal der Gebeine des Kartäusers (21) s. op. omn. I, LXXVI—LXXIX, ferner Mougel und Keiser; der größte Teil wird noch heute in Roermond aufbewahrt. „Sein Name wurde ins Martyrologium aufgenommen" (21); ergänzt sei: nicht in das römische; s. op. omn. I, LXXIX. Zur *Protestatio ad superiorem suum,* die Dionys „zwei Jahre vor seinem Tod verfaßte" (22), wofür der überlieferte Text spricht, vgl. die gut begründete, wichtige Textkonjektur von Stoelens (SacEr 5, 1953, 395—400), wonach sie bereits 1440/41 abgefaßt worden ist. Römische Seitenbezifferung in op. omn. I sollte man in der Zitierung beibehalten, um Verwechslungen zu vermeiden (24 u. 25). 25^{64} verbessere man „Widmungsausgabe von Blomenvenna von 1533; D. C. I 27" in „Blomevenna (!) . . . I, LXXXVII—XCII: LXXXVIII. 17^{42} setze man statt Blomenvenna: Theodor Loer a Stratis. Das Werk von Teeuwen (XX u. öfter) ist nicht in Antwerpen, sondern in Brüssel-Nijmegen erschienen. Die Chronologie der Werke, die der Verfasser bietet, müßte ganz umgearbeitet werden, da Stoelen nicht berücksichtigt worden ist. Daß der Kartäuser nur einmal eine exakte Datierung seines Werkes biete, nämlich 1469 in *De meditatione* (35), ist irrig; das Dialogion hat Dionys nach seiner eigenen Angabe 1432 verfaßt (op. omn. 18, 443 A'; 475 B; zu 479 A' vgl. Stoelen RAscMyst 29, 1953, 258), den Psalmenkommentar 1434 (op. omn. 5, 508 B), den Danielkommentar 1440 (op. omn. 10, 165 A), den Baruchkommentar 1457 (op. omn. 9, 408 A'). Wir brauchen also nicht erst aus dem Umfang der 14 (nicht 16!) Bände Schriftkommentare auf einen längeren Zeitraum ihrer Abfassung zu schließen (33), sondern wir können diese Zeit genau datieren: 1434—1457; wenn man aber liest: „Eine deutliche Zäsur ist zwischen dem Lukas- und Johannesevangelium ersichtlich", so möchte der Leser gern wissen, wieso. Kurz, die Einführung entspricht nicht dem heutigen Stand der Forschung; das wirkt sich im thematischen Teil vor allem darin aus, daß die Irrtümer der Chronologie kein rechtes Bild von der Entwicklung in der Lehre des Kartäusers ermöglichen.

Außerdem ist eine für das spezielle Thema unseres Buches wichtige Arbeit übersehen worden, auf die der Verfasser eigentlich hätte stoßen müssen. Er zitiert (XIV) eine Abhandlung von J. A l f a r o : „La gratuidad de la vision intuitiva . . . Greg 31 (1950) 62—99 mit Forts." Die Fortsetzung steht im selben Jahrgang 224—257. Nachdem Alfaro schon 85^{41} auf Dionys hingewiesen hat, führt er auf S. 253 aus: „Aus einer geplanten, umfassenderen Untersuchung über das Problem Natur-Gnade bei den Theologen von Thomas bis Cajetan . . . wird in Kürze auch das Ergebnis betr. Dionys umrissen. Seine Stellung in diesem Problem ist besonders belangreich. . . Als erster Theologe bemerkt er die Schwierigkeit, die *gratuitas visionis Dei* mit der Existenz des *appetitus innatus videndi Deum* zu vereinen: er lehnt die Existenz dieses *appetitus* ab, baut auf dem Argument, daß in diesem Fall die *visio Dei* der Natur geschuldet sei, sobald dieser *appetitus* nicht vergeblich existieren kann. Der Mensch erstrebt von Natur aus den Besitz Gottes, jedoch nur einen solchen Besitz, der im Bereich seiner natürlichen Kräfte liegt. In diesem Gottesbesitz durch natürliche und mittelbare Erkenntnis besteht das natürliche Glück des Menschen im andern Leben: der Begriff dieses Glückes findet sich bei Rijckel klar auseinandergelegt und entfaltet. Zuletzt sagt er in formaler und in implizierter Weise die Möglichkeit aus, Gott habe den Menschen schaffen können, ohne ihn zum übernatürlichen und gratuiten Ziel der *visio beatifica* zu bestimmen." Das von Alfaro angekündigte Werk ist 1952 erschienen: Lo natural y lo sobrenatural; Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274—1534), Madrid 1952, 422 S. Vgl. dazu den Forschungsbericht von J. Ternus: „Natur-Übernatur" in der vortridentinischen Theologie seit Thomas von Aquin, Schol 28, 1953, 399 bis 404. Ferner Alfaro: *natura pura,* LThK² VII, 1962, 809—810. Bezüglich des *desiderium* bemerkt Alfaro: „Dionysius der Kartäuser bringt 50 Jahre zuvor schon die gleichen Argumente, die nachmals Cajetans Stellung in dieser Frage bestimmen sollten" (Lo natural . . . 408; nach Ternus). Das bedeute einschlußweise die Behauptung eines an sich möglichen *status naturae purae,* und dies lehre Dionys auch explizit. Wir haben also bei Alfaro im wesentlichen die gleiche These wie bei Beer; und es ist schade, daß Alfaros Arbeit im Buch von Beer nicht berücksichtigt worden ist.

Beide Arbeiten haben ihre Eigenart. A l f a r o gibt einen umfassenden historischen Überblick. In der Leugnung des *desiderium* hat Dionys einen Vorläufer: Thomas Anglicus in seinem 1311 verfaßten *Liber Propugnatorius super Primum Sententiarum contra Joannem Scotum;* Gabriel Biel (ca. 1410–1495) schreibt seinen Sentenzenkommentar später als Dionys, aber noch vor Cajetan, und ist ebenso wie der Kartäuser von Petrus d'Ailly (1350–1420) beeinflußt. Für die *natura-pura*-Lehre nennt Alfaro außer Thomas Anglicus den Karmeliter Michael Aiguani von Bologna († 1400) und die Nominalisten Guilelmus Rubio (lehrte in der ersten Hälfte des 14. Jh. in Paris) und Johannes Bockingham († 1398). Die Lehre des Kartäusers in diesen Punkten steht also nach Alfaro nicht so einsam in seiner Zeit wie nach Beer, wenn auch die theologische Gedankenführung bei Dionys entwickelter als bei seinen Vorgängern und eine etwaige äußere Abhängigkeit nicht erkennbar ist. Dionys hat schon die Beweisführung des Cajetan; auch hier nimmt Alfaro keine äußere Abhängigkeit an, da Cajetan niemals den Kartäuser erwähnt (Lo natural . . . 300; daß die Werke des Dionys im Druck erst seit 1532 erschienen, ist wohl kein entscheidender Grund, denn es gab Abschriften). Die Theorie des Dionys habe im 15. Jh. weder Freund noch Feind gefunden. Sie sei vom gleichen seltsamen Schweigen umhüllt wie diejenige des Thomas Anglicus (ebd. 300). Durch diese historischen Daten also wäre die von Beer vorgetragene These zu überprüfen und zu ergänzen. Beer seinerseits breitet die Lehre des Dionys weiter aus, zieht auch mehr Werke des Kartäusers als Alfaro heran und bemüht sich um eine Einordnung der Lehre betreffs des *desiderium* in die philosophisch-theologische Anthropologie Rijckels. Dazu sei hier einiges angemerkt.

B e e r stützt sich stark auf das Werk von Pohlen (zum Teil bis auf die Druckfehler). Nun hat schon Swenden gesehen, daß Pohlen den übernatürlichen Faktor einigermaßen vernachlässigt, zum Schaden auch der rein philosophischen Darlegung. Das macht sich bei Beer bemerkbar; seine Untersuchung über das Welt- und Menschenbild des Kartäusers gliedert er: 1. Das aristotelische Menschenbild, 2. Das neuplatonische Menschenbild. Es fehlt und hätte doch als erstes gezeichnet werden müssen: Das biblische Menschenbild, so wie es Dionysius sieht. Wie bestimmend dies biblische Menschenbild ist und wie es auch zur Interpretation philosophischer Texte im Auge behalten werden muß, habe ich bezüglich einer Stelle, in der Beer den Einfluß eines leibfeindlichen Dualismus vermutet (146), aufgezeigt in meinem Aufsatz: Die Schönheit des Menschen nach Dionys dem Kartäuser, Dr. L.

Reypens-Album (Studien en Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, deel XVI), Antwerpen 1964, 229–240. Es wäre auch wichtig, darauf zu achten, in welchem Zusammenhang die in unserer Untersuchung bedeutsamen Stellen jeweils stehen, die von der Erkenntnis der Engel durch den Menschen handeln, ob sie also philosophisch gemeint sind, ob sie von der allgemeinen Gnadenökonomie handeln (Schutzengel) oder von außerordentlichen mystischen Erfahrungen.

Vom *desiderium naturale* hat Dionys 1432 an einer Stelle gesprochen, die Beer nicht berücksichtigt und die Alfaro nur gestreift hat, die aber den passenden Ausganspunkt einer genetischen Untersuchung bildet, nämlich *Dialogion de fide catholica III*, 24 = op. omn. 18,355 D-356 A. In diesem Gespräch, in dem der Theologe den Philosophen in die christlichen Wahrheiten einführt, hat der Theologe von der Schau Gottes durch die Seligen gesprochen und bringt jetzt dafür philosophische Gründe bei, die also nicht vom biblischen, sondern vom abstrakt-metaphysischen Weltbild hergeleitet sind. Der Mensch, der Gott nur aus der Schöpfung erkennt, hat eine mehr negative Gotteserkenntnis und mag dabei nicht stehen bleiben; er will Gottes Wesen positiv erkennen. „Also besteht die wahre Seligkeit nur in der vollkommenen Schau Gottes." Zweitens: Der Mensch will nicht nur die Tatsache eines Urhebers der Weltwirklichkeit wissen, sondern dessen Wesen schauen, und das ist nur möglich *per speciem increatam*. Drittens: Ein jedes wendet sich seinem Ursprung zu. So will der Mensch denjenigen erkennen, von dem er unmittelbar geschaffen worden ist, und das ist nur Gott und nicht etwa ein geschaffener Geist *(intelligentia aliqua)*, wie Avicenna meinte. Diese Gründe weist der Philosoph als nicht beweiskräftig zurück; und der Theologe erklärt, er habe sie ja nur als Wahrscheinlichkeitsgründe gemeint und er wolle nicht den Glauben beweisen, sondern nur dessen Vernunftgemäßheit aufzeigen. Diese Stelle im Dialogion ist wichtig; wie sie zeigt, hat Dionys anfangs die Lehre vom *desiderium naturale* gehalten, von einem *desiderium*, das auf die volle Gottesschau geht. Die Erfüllung dieses Desideriums wird nicht bewiesen, sondern nur wahrscheinlich gemacht. Die Übernatürlichkeit der Gottesschau hat Dionys stets betont und ihre Unmittelbarkeit „mit bewundernswerter Klarheit" (Alfaro) festgehalten; eine frühe Stelle dafür, die besonders schön ist, findet sich zwei Jahre nach dem *Dialogion* im Psalmenkommentar bei der Erklärung von Psalm 35,10 *„In lumine tuo videbimus lumen"* = op. omn. 5,627 A-D.

Die Werke, in denen Dionys seine Ansicht vorträgt, liegen etwa zwanzig Jahre später. Die Schrift *De lumine christianae theoriae* (op. omn. 33, 235—513) ist freilich kein „dogmatisches Hauptwerk unseres Theologen" (29) und keine „Gesamtdarstellung dionysianischer Theologie" (30); gegen die Überschätzung dieses Buches durch Zöckler, Mougel, Welters hat Teeuwen die starke, oft wörtliche Abhängigkeit vom Thomaswerk *Contra Gentiles*, besonders im zweiten Teil, nachgewiesen. Die Schrift gehört auch nicht zur Frühperiode (36), sondern in die Zeit, in der Dionys den Koran bereits kennt, also etwa nach 1450; darüber A. Stoelen: De Chronologie van de Werken van Dionysius de Kartuizer; De eerste Werken en de Schriftuurkommentaren, SacEr 5, 1953, 361—401, bes. 393—394. Diese Chronologie läßt auch in unsrer Frage Raum für die Lehrentwicklung, die wir seit dem Dialogion annehmen müssen. Wenn diese zu einer neuen Theorie führt, so ist das bei der sonstigen Unselbständigkeit der Schrift um so beachtenswerter. Die wichtigen Stellen stehen im ersten Teil, der sich um philosophische Weisheit müht (*naturali lumine ex naturis rerum indagata;* op. omn. 33, 385). Wie Alfaro und Beer herausarbeiten, lehrt hier Dionys nicht mehr ein Naturverlangen des Menschen nach der Gottesschau. Da ein Naturverlangen Erfüllung heischt — denn Gott und die Natur tun nichts vergebens —, wäre sonst die Ungeschuldetheit und Übernatürlichkeit der Gottesschau nicht mehr gegeben. Wie also hätte man es sich zu denken, stünde der Mensch nicht — wie er es doch konkret zu allen Zeiten getan hat — in der übernatürlichen Ordnung? Was läßt sich rein philosophisch aus dem abstrakt-metaphysischen Wesen des Menschen erschließen? Auch dann wüßte der Mensch sich als Geschöpf Gottes, auch dann ginge sein Sehnen nach Gotteserkenntnis, freilich nur nach einer Erkenntnis, die im Rahmen seiner natürlichen Fähigkeiten liegt, denn die Natur erstrebt nichts Unmögliches. Auch dann läge die Erfüllung dieses Verlangens nicht hienieden, sondern erst jenseits des Todes. Die Philosophie weiß nichts von der Auferweckung des Leibes, wohl aber von der Unsterblichkeit der Seele. Die vom Leib gelöste Seele würde im Jenseits nicht nach Art eines Leib-Seele-Wesens erkennen, sondern wie ein bloßer Geist. Genauer, sie würde an der Erkenntnisweise der untersten Geistwesen teilnehmen und Gott erkennen, nicht zwar in unmittelbarer Gottesschau, die ja keiner natürlichen Kraft zugänglich ist, aber auch nicht nur aus Seinen Werken Ihn erschließend, sondern Ihn schauend, wie es der Engel ohne gnadenhafte Erhebung täte, *per speciem creatam*. Das ist in kurzen Zügen die neue Lösung. Den Satz, daß die Natur nichts Unmögliches erstrebe, hat Dionys nach Alfaro bei Petrus d' Ailly gefunden (Lo natural . . . 337—340).

So haben wir also bei Dionys den Sachverhalt der *natura pura*, wenn auch noch nicht in der späteren Terminologie. „Dionysius denkt sich also die Natur als eine in sich geschlossene, autonome, sich selbst genügende, daher autarke Wirklichkeit, oder besser, Denkmöglichkeit", formuliert Beer (181), eine Formulierung, die etwas mißverständlich ist. Das Unbehagen wächst, wenn man liest, wodurch sich der Kartäuser und Thomas unterscheiden sollen. Auch Thomas habe den abstrakt-metaphysischen Naturbegriff. „Aber mit diesem abstrakt-metaphysischen Naturbegriff verknüpft der Aquinate zugleich den Schöpfungsbegriff und damit den Gedanken einer gewissen Bestimmung dieser geschaffenen Natur zu einer ihr von Gott zugedachten transzendenten Vollendung" (182). Beim Kartäuser gehört dies doch jedenfalls zur sogenannten abstrakten Menschennatur: der Mensch erkennt sich als geschaffen und sucht seinen Schöpfer und wird Ihn in der Transzendierung seiner irdischen Existenz finden. Beer meint, Dionys habe sich gegen einen mißverstandenen Thomas gewandt; er habe aus Thomas ein *desiderium naturale* nach der Schau des dreifaltigen Gottes herausgelesen, während Thomas nur an eine Schau Gottes als der Erstursache gedacht habe. Diese Frage der Thomasdeutung können wir hier beiseite lassen; denn für Dionys ist jede unmittelbare Gottesschau übernatürlich und ungeschuldet. Diese Gottesschau wird das, was der Mensch mit seinen rein natürlichen Kräften hat ahnen und ersehnen können, überreich erfüllen; sie liegt durchaus in der Linie dieses Strebens, nur daß der Mensch nicht so weit hat blicken können. Die Gnade vollendet die Natur; die Natur ist der Gnade gegenüber geöffnet. Das Ungeschuldete der Gnade ist gewahrt. — Etwas unverständlich ist der Satz des Verfassers: „Erst die vom Glauben erleuchtete Vernunft, die um das Trinitätsgeheimnis weiß, erkennt, daß es sich hier", nämlich bei Attributen Gottes wie Macht, Weisheit und Güte, „nicht um bloße *appropriata*, sondern um *propria* der göttlichen Personen handelt" (289—290).

Wenn die Arbeit nicht allen Ansprüchen gerecht wird, so darf man nicht übersehen, daß die gestellte Aufgabe nicht einfach und für ein Erstlingswerk wohl zu schwierig war. Das Opus des Kartäusers ist unübersichtlich, nicht nur durch seine Masse, sondern auch durch die Verschiedenheit im schriftstellerischen Charakter der Werke, die es oft erschwert, den Stellenwert einer Aussage im Denken des Dionys festzustellen, zumal die moderne Ausgabe nicht heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht wird. Immerhin haben wir einen Blick in die Arbeitsweise des Kartäusers tun können, der zwar die erreichbaren Autoren gewissenhaft befragt, ihnen aber nicht blindlings folgt. Das Wort „Kompilator" (Ueberweg-Geyer) wird ihm nicht gerecht. In unserer Frage „ist das Mindeste, was man sagen muß, daß seine Theorie aus persönlicher Überzeugung, aus ernsthafter und tiefer Betrachtung des Problems gewachsen ist" und daß er den Mut hat, auch gegen anerkannte theologische Autoritäten sich zu wenden (Alfaro, Lo natural . . . 300). Die Rijckelforschung steht erst in den Anfängen. Ihr weiterer Fortgang wird uns ein gut Stück des 15. Jahrhunderts besser erkennen lassen und damit auch manche Brücken, die zum Denken des 16. Jh. führen, sei es zum Denken der Reformatoren oder zu jenem der katholischen Erneuerung.

Koblenz. Johannes Möllerfeld SJ.

Biemer, Günter: **Überlieferung und Offenbarung.** Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman. (Die Überlieferung in der neueren Theologie, hrsg. v. J. R. Geiselmann, Bd IV) Freiburg-Basel-Wien: Herder (1961). 256 S., 1 Taf.; kart. DM 18,—.

Die vorliegende Tübinger Dissertation Biemers ist ein gründliches, reifes Werk, das einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Tradition darstellt.

In zwei Arbeitsgängen wird zuerst die Lehre Newmans von der Überlieferung aus den in seinem durchaus unsystematischen Riesenwerk zerstreuten Quellen problemgeschichtlich entfaltet (I. Hauptteil, S. 39—155) und dann ein systematischer Aufbau der Lehre von der Tradition nach Newman im Zusammenhang der Frage nach der Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche versucht (II. Hauptteil, S. 159—214). Dabei wird zuerst Newmans Lehre in den Rahmen der anglikanischen Theologie, von der Newman herkam, gestellt, wobei der ganze Ernst des Ringens des jungen Newman um den Zugang zur Offenbarungswahrheit deutlich wird.

In der gegenwärtigen Stunde der Kirchengeschichte ermöglicht uns das Werk Biemers, eine Vorstellung der großen Bedeutung Newmans für den heutigen Stand der theologischen

Selbstbesinnung der Kirche auf ihr eigenes Wesen zu erhalten, wie sie in der Konzilsdiskussion über die Konstitutionen *De Ecclesia* und *De Divina Revelatione* zum Ausdruck kommt. Es kann nicht ohne Bedeutung für die Christenheit sein, daß vor 100 Jahren ein Mensch gelebt hat, der sich in einem langen Leben Schritt für Schritt zu einer existentiellen Erkenntnis („Realisierung") der Fülle der Wahrheit durchgekämpft hat, wie sie jetzt auf dem Konzil als ein neues Bewußtsein der katholischen Kirche in Erscheinung tritt.

So werden wir von Biemer zuerst zum Ausgangspunkt der Entwicklung des jungen Newman geführt, zur ersten unmittelbaren Begegnung des jungen Studenten mit dem sich offenbarenden Gott. Die erste Phase, die Newman bewußt durchlebte, war die Bibelfrömmigkeit des Evangelikalismus innerhalb der anglikanischen Kirche. Stärker als Biemer es tut, müßte hier unterstrichen werden, daß Newman seit seiner ersten Bekehrung im Alter von 16 Jahren für diese kirchliche Richtung gewonnen wurde, wenn auch jeder pietistische Überschwang seiner Eigenart fremd blieb. Später, als er sich durch eine zweite Bekehrung, die Wendung zum „church principle" von dieser Bewegung gelöst hatte, schrieb er einmal seinem Bruder: „Wo in aller Welt ist denn das Licht des Hl. Geistes einem Menschen verheißen, der die Bibel für sich allein liest?" [1] Als Student und erst recht (seit 1822) als Fellow vom Oriel College öffnete sich Newman dem Einfluß seiner Lehrer und Freunde, die ihm den Geist der Universität Oxford verkörperten. Hier war noch lebendige Tradition, und aus ihr nahm er die Anregung zum Studium der ersten Konzilien. In den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts erlebte er zugleich mit seinen Freunden die Gespaltenheit zwischen dem wissenschaftlichen Fortschrittsglauben im Liberalismus und den Forderungen des religiösen Gewissens sowie die Trennung des staatlichen und kirchlichen Lebens als „Abfall der Nation" (John Keble) und wurde zum Mitbegründer und aktivsten Streiter der Oxford-Bewegung. Sie wollte die anglikanische Kirche aus den Kräften ihrer Tradition erneuern und zu jener Fülle des Lebens zurückführen, die Newman bei den Vätern, besonders bei den großen, weltgestaltenden Heiligen des 4. Jahrhunderts, gefunden hatte.

Newman erkannte jedoch bald die Unmöglichkeit einer ungeschichtlichen Rückkehr zu einem Leitbild der Vergangenheit. Auch in späterer Zeit, auch in der Gegenwart wirkt der Hl. Geist in der Kirche, die zur Hüterin der Offenbarung, zum Dienst an ihr von Christus bestimmt war. So zeigen sich in Newmans Predigten und Briefen schon früh die ersten Spuren des Entwicklungsgedankens (vgl. S. 90 ff). Die Fragestellung Newmans ist bereits damals die heilsgeschichtliche. Schon innerhalb des Alten Bundes gibt es für ihn eine „fortschreitende Entwicklung" der Offenbarung (S. 169), und auch im Neuen Bund bedarf das Wort Gottes, das durch Meditation immer tiefer erkannt wird, immer neu einer authentischen „Interpretation". In einer Predigt von 1830 fragt Newman: „Weshalb sollten wir nicht im Laufe der Zeit mehr entdecken, als wir jetzt auf dem Gebiet der Religion und Sittlichkeit wissen?" (S. 90).

In seiner großen Universitätspredigt über die „Theorie der Entwicklung der christlichen Lehre" vom 2. Februar 1843 ging Newman von dem aus, was Lk 2, 19 und 2, 51 b von der Mutter des Herrn gesagt wird: „Sie bewahrte diese Worte in ihrem Herzen." In seinem Buch über „die Entwicklung der christlichen Lehre", das er 1845 sogleich nach seiner Konversion zur katholischen Kirche unvollendet veröffentlichte, arbeitete er den Unterschied zwischen den Formen echter, vom Hl. Geist gewirkter Entwicklung in der Kirche und den „Korruptionen" heraus, die im Laufe der Geschichte die Offenbarung zu Irrlehren verfälscht haben. Er erkannte, daß die zutage liegenden „römischen Zusätze" zum Glaubensbekenntnis, die sich in Leben und Lehre der katholischen Kirche finden, den von ihm gefundenen Kriterien einer echten Entwicklung entsprechen und „aus einer kühnen, lebendigen Realisierung" im Denken und Tun [2] als „wesentliche Antwort des Geschöpfes auf den Ruf des Schöpfers" (S. 97) hervorgegangen sind. Gott hat seine Offenbarung „in die Welt eingeführt" (S. 107) nach dem Prinzip der Inkarnation, aber nicht der Welt preisgegeben und sich selbst überlassen. Der Hl. Geist bewahrt die Weitergabe der Tradition vor Irrtum und Korruption durch eine „besondere Gegenwart", durch „unmittelbar übernatürliche Gaben", die dem einzelnen und der ganzen Kirche gewährt werden, im doppelten Sinne einer „prophetischen" und einer „episkopalen" Tradition. Sowohl der hörenden als auch der lehrenden Kirche ist im Hl. Geist ein „innerer Sinn" zu eigen, den Newman (ebenso wie später bei seiner Untersuchung des Glaubensaktes) als eine Art Intuition oder „Instinkt" beschreibt.

Auch die Zustimmungslehre Newmans wird von Biemer zum Verständnis seiner Traditionsauffassung herangezogen. Er sagt: „Der konkrete, reale Folgerungssinn spielt im Geiste der Gesamtkirche keine geringere Rolle als im religiösen Leben des Einzelchristen. Wie er hier in realisierender Erfassung, Folgerung und Zustimmung die Seele des religiösen Lebens ist, so ist er auch in der Kirche das Prinzip der Offenbarungsübergabe und Offenbarungsübernahme, das heißt der Überlieferung."

Immer wieder zeigt Biemer in diesem Teil seiner Arbeit, wie Newman in seiner anglikanischen und auch in seiner katholischen Zeit neue Fragestellungen angenommen hat, so wie sie sich ihm darboten. – Gleich nach der Konversion ergab sich für ihn die Aufgabe, seine Gedanken so zu formulieren, daß er die Zustimmung seiner Lehrer in Rom erwarten durfte (besonders P. Perrones, vgl. die *Theses de fide*) [3].

Im Anhang bringt Biemer unveröffentlichte Predigtskizzen aus dem Jahre 1849 über die Tradition und über die Schrift, ferner Niederschriften und Predigtskizzen aus späterer Zeit zum Thema von der Kirche. – Auch die Anmerkungen des Buches enthalten eine Fülle von Zitaten, in denen Newman mit seinem prägnanten Stil zu Wort kommt.

Der II. Teil des Buches, in dem Biemer „die endgültige Auffassung Newmans" von der Tradition darstellen will, soll hier ebenfalls etwas ausführlicher behandelt werden. Hier zeigt sich, daß bei Newman die Lehre von der Tradition in die Lehre von der Kirche mündet und daß diese wieder in dem großen Rahmen des Heilplanes Gottes steht. Newman sagt einmal: „Die Offenbarung ist so sehr in die Vorsehung hineingeschmolzen, daß wir keine Trennungslinie zwischen ihnen ziehen können." Schon die Schöpfung ist eine Heilsveranstaltung Gottes. Für Newmans „sakramentales Denken" ist „die sichtbare Welt das Werkzeug, zugleich aber auch der Schleier der unsichtbaren Welt" (S. 162, Anm. 25, nach eigener Übersetzung). Das Geheimnis der Inkarnation verbürgt die Möglichkeit und Wirklichkeit der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem auch in der Geschichte. Nach diesem Prinzip geschieht auch die Bewahrung, der Schutz und die Führung des Menschen nach Gottes Heilsplan. Seit Christus kam, „besteht ein geheimnisvoller Organismus", die Kirche, die der lebenspendende Geist vor aller Welt sichtbar werden ließ. Der Hl. Geist ist der „zweite Lehrer der Wahrheit", der keine neue Offenbarung bringt über Christus hinaus, aber doch „ein wachsendes Erkennen" dieser Wahrheit gibt. Er ist das Leben der Kirche (S. 164). War der Mensch in der „Heilsordnung der Heiden" in seinem Verhältnis zu Gott und bei der Aufnahme und Weitergabe der ihm überkommenen religiösen Wahrheit allein auf das Gewissen und die Vernunft gestellt, so gab es zum ersten Mal eine „authentisierte Offenbarung" im Alten Bund, eine autoritative Überlieferung, die im Christentum nicht überholt, sondern verwandelt worden ist. Die von Christus gestiftete Kirche ist die Erbin des Alten Bundes, und zugleich dessen Vollendung und Erfüllung. Sie ist dazu gestiftet und durch „eine systematische Form kirchlicher Regierung unter den Christen" auch geeignet, die Reinheit der Lehre zu wahren – so schrieb Newman in einer ungedruckten Predigt schon 1826, in der Zeit seiner Bekehrung zum „Kirchenprinzip". „Reinheit der Lehre" bedeutet jedoch, wie Newman in Auseinandersetzung mit den Irrlehren seiner Zeit immer klarer erkennt, nicht ein Verharren in einem ungeschichtlich gedachten Zustand des Urchristentums. Das muß ebenso zur Häresie führen wie die Einführung neuer Lehren.

Schon in seiner anglikanischen Zeit scheidet Newman die Tradition deutlich von der Schrift. „Die historische Linie einer

---

[1] Ungedruckter Brief vom 23. 11. 1835 im Archiv des Oratoriums in Birmingham: „Jenes verhexte, ja ich darf sagen verfluchte protestantische Prinzip (nicht ein Prinzip, an dem unsere Kirche Anteil hat, sondern das niedrige, anmaßende ultraprotestantische Prinzip) — aus welchen Gründen, aus Vernunft oder Schrift sagst Du, daß jeder die wahre Lehre im Evangelium für sich aus der Bibel gewinnen könne? Wo ist Erleuchtung einem Individuum versprochen für diesen Zweck? Wo ist irgend angedeutet, daß die Hilfe von Lehrern überflüssig sei? Wo, daß das universale Zeugnis der Kirche nicht ein Glaubensprinzip ist, ebenso sicher und befriedigend wie das Wort der Schrift? Das ist das *proton pseudos* Deiner Begriffe. Bis Du es aufgibst, bis du siehst, daß das einmütige Zeugnis der ganzen Kirche, als Zeugnis für eine historische Tatsache, nämlich daß die Apostel so lehrten, wo es zu erlangen ist, soviel ist wie die Stimme Gottes. (Ich sage nicht ebenso heilig und unmittelbar, aber ebenso wirklich wie die Schrift selbst.)"

[2] Vgl. Apologia pro vita sua, deutsche Übersetzung (von M. Knoepfler) in: J. H. Newman, Ausgewählte Werke, hrsg. von M. Laros und W. Becker, Bd I, Mainz 1951, S. 244.

[3] Abgedruckt mit deutscher Übersetzung von Johannes Artz in: J. H. Newman, Ausgewählte Werke, Bd VII, S. 425 ff.

Überlieferung leuchtet in der Namenskette Paulus – Tmotheus – Irenäus – Tertullian – Vinzenz (von Lerin) auf" (S. 73). Für Newman ist die Kirche die Gemeinschaft, der das offenbarte Gotteswort übergeben wird, damit sie es verkündet (S. 227) und weitergibt, nicht nur die Gemeinschaft von Gläubigen. Im gleichen Zusammenhang sagt Newman: „Die Tradition ist jetzt die Offenbarung."

Gerade wenn Newman meint, daß der Mensch einer Tradition, die in seiner Zeit lebendig verkörpert ist, nicht ausweichen kann und darf, so muß sehr genau bestimmt werden, was die Tradition ist. Es geht dabei um das Glaubensgut, das Christus den Aposteln anvertraut hat, damit sie es durch ihr Lehren und Leben, durch Wort und Schrift weitergeben.

Es ist keine Summe von als Glaubensartikel formulierten Lehren, sondern ein ganzes System von Gedanken, eine „göttliche Philosophie" (in dem Sinn, wie etwa Romano Guardini das Wort „Weltanschauung" gebraucht). Der Einzelmensch und die Kirche als Ganzes stehen dem Glaubensgut gegenüber wie ein Schüler, der den Geist seines Lehrers erfaßt hat, aber erst in lebenslangem Kontakt mit ihm seine Lehre ganz verstehen lernt. Daraus ergibt sich die relative Bedeutung der dogmatischen Definitionen. Dogmen sind „Sätze, welche die vom Verstand geformten Urteile über die geoffenbarte Wahrheit oder Eindrücke, die er von ihr erhält, zum Ausdruck bringen". Sie sollen nicht den Wachstumsprozeß an einer bestimmten Stelle aufhalten, „damit die göttliche Wahrheit nicht abstrakt, sondern konkret den bestimmten Menschen der jeweiligen Zeitepoche verkündet werden kann" (S. 176).

Newman hat immer betont, daß Christus das Glaubensgut lebendigen Menschen übergeben hat, die in einer gegliederten Gemeinschaft zueinander stehen. In einem von Biemer im Anhang abgedruckten MS beruft er sich dabei auf Bibelstellen wie Röm 3, 2; 10, 19–21; Apg 8, 1–3; Jes 30. Schon vor der Schrift gibt es die mündliche Überlieferung durch Werkzeuge des Hl. Geistes; die Apostel waren die Stellvertreter Christi als prophetische Lehrer und Könige (S. 177). Von hier aus geschieht nach dem Grundsatz der Einheit in der Mannigfaltigkeit die Weitergabe „von Hand zu Hand, von Bischof zu Bischof" in ununterbrochener Sukzession. Gott sorgt für seine Kirche nicht nur zu der Zeit, da er die Gabe der Inspiration verlieh, sondern auch in späterer Zeit. Seit dem Abschluß der Offenbarung gibt es niemand mehr, der „Verfügungsgewalt über die Offenbarung" hätte, aber es gibt Hüter, Bewahrer und Lehrer des Gotteswortes in Vollmacht.

An dieser Stelle entsteht die Frage nach der Unfehlbarkeit, und hier gibt es eine „wesentliche Verbindung" der Unfehlbarkeit der Gesamtkirche mit der Unfehlbarkeit der mit dem Papst versammelten Bischöfe und insbesondere des Papstes selbst. Zur Zeit der Vorbereitung des I. Vatikanischen Konzils schrieb Newman: „Da die Unfehlbarkeit der Kirche noch nicht definiert worden ist, so muß sie definiert werden, wenn überhaupt etwas über diesen Gegenstand definiert werden soll, bevor wir zu einer Definition der Unfehlbarkeit des Papstes kommen". So ist es dann auch in jenem Konzil geschehen, und die These Newmans, daß der Papst nie losgelöst von der weltweiten Kirche handeln könne, ist bei der Klärung des „*ex sese*" von der neuen Konstitution über die Kirche aufgenommen worden[4]. Der Papst ist als Nachfolger Petri das wichtigste Organ der Überlieferung (S. 181). Seine Unfehlbarkeit steht ebenso wie die Unfehlbarkeit der Kirche „ganz im Dienste des Depositum . . . und existiert nur insofern, als er wichtiger Zeuge, Richter und Lehrer der Offenbarung ist" (S. 182).

Nun hat aber hinsichtlich der Tradition „jeder Christ eine klare Aufgabe erhalten: er muß ein getreuer Zeuge sein, der entsprechend seiner Stellung das anvertraute Gut so weitergibt, wie er es erhalten hat". In seinem berühmten, zunächst so umstrittenen Aufsatz „über die Befragung der Laien in Dingen der Lehre" (1859) gibt Newman dem christlichen Volk als dem Träger eines vom Hl. Geist gewirkten Glaubens sogar die Stellung eines besonderen Organs der Tradition (S. 184). Vom einzelnen Christen verlangt Newman eine personale Antwort auf das Wort Gottes mit Geist und Herz und jenen „religiösen Ernst, der sich in Newmans unübersetzbarem Begriff ‚realize' repräsentiert" (S. 186). Es geht dabei um die im Denken und Leben „realisierte Erkenntnis der göttlichen Wahrheit".

An dieser Stelle würde man ein Kapitel über die Sonderstellung der Hl. Schrift erwarten. Biemer möchte aber von einem neuen Ansatz her zum Kern der Newmanschen Überlieferungslehre vorstoßen.

Die Bedeutung des Depositum als des „einen, einheitlichen Dogmas, das der Kirche anvertraut wurde", wird in einem eigenen Paragraphen noch einmal geschildert, um die Bedeutung der Entwicklungslehre Newmans zu zeigen. „Die Antinomie zwischen der ein für allemal abgeschlossenen Offenbarung einerseits und den stetig anwachsenden dogmatischen Definitionen andererseits ist offenkundig."

Hier wird nur entfaltet, „was schon immer in der Idee (des Christentums) enthalten war" (S. 190). „Jede neue Formulierung bedeutet einen Fortschritt in der Erkenntnis der Offenbarungswirklichkeit" – jede Formulierung ist also an sich überholbar (Rahner). Biemer hatte schon bei der Darstellung der geistigen Entwicklung Newmans den Überschritt von einem mehr statischen Traditionsbegriff seiner Frühzeit, in der sich Newman nur auf die Formulierung in der Hl. Schrift und in den ersten Konzilien stützte, zu einem dynamischen Traditionsbegriff geschildert, der der Geschichtlichkeit der Offenbarung wirklich gerecht wurde. Nun nimmt er den Gedanken wieder auf, um zu zeigen, wie sehr die Newmansche Traditionslehre vom Entwicklungsgedanken durchdrungen ist. Sein Leben lang hat sich Newman mit dem Problem der Erkenntnis der Wahrheit und dem Problem des Einflusses und der Verbreitung von Ideen beschäftigt (S. 196). In der Erkenntnistheorie ist seine bleibende Leistung der Aufweis eines besonderen Organs zur Erkenntnis des Lebendig-Konkreten. Auch da, wo der Geist wirkt, bleibt der Bestand des Menschen mit den Gesetzen seiner Verfaßtheit und seiner Geschichtlichkeit bestehen. Auch der Kirche schreibt Newman einen „inneren Sinn" zu, der in Analogie mit dem Gewissen des Einzelmenschen steht. So kann Biemer sagen, „daß die Offenbarung die in der einen Kirche beheimatete Idee ist, die vor jeder Stagnierung durch ihre eigene Kraft beschützt wird und die der Hl. Geist vor jeder Verfälschung bewahrt" (S. 192), „mittels jener Keimkraft, die er in die Kirche hineingelegt hat" (S. 194). In einem Prozeß des tieferen Eindringens und Sich-zu-eigen-machens, also der „Realisierung", erfährt die Kirche immer mehr die Wahrheit Gottes und entwickelt zugleich ihren subtilen Sinn für die Irrwege der Häresie.

Bei seinem Versuch, zu einer Definition des Überlieferungbegriffs zu kommen, faßt Biemer nur die Zeit des Entwicklungsprozesses „nach dem Ende der Inspiration, nach dem Tode des letzten Apostel" bzw. der Entstehung des spätesten Bestandteils der Hl. Schrift ins Auge. Auch in dieser Zeit läßt sich die Offenbarungsüberlieferung in mündliche und schriftliche Überlieferung scheiden. Es gibt viele Formen, in denen das Offenbarungsgut zu den Christen der Gegenwart kommt. So ist die Überlieferung für Newman „die lebendige Stimme, die atmende Gestalt, das ausdrucksfähige Antlitz der Verkündigung", „ein Beweis für geistliches Leben in der Kirche" (S. 201)[5].

Die Definition der Tradition als Leben der Kirche ist sehr weit und umfassend. Biemer geht noch einen Schritt weiter und nennt den „inneren Sinn der Kirche, den Glaubenssinn, in dem hörende und lehrende Kirche vereint sind", einen wesentlichen Aspekt der Tradition selbst. Er zitiert in diesem Zusammenhang Newmans Satz aus einer Predigt von 1836: „Für alle Zeiten ist der katholischen Kirche eine instinktive Erfassung der christlichen Wahrheit verheißen, so daß sie die gröberen oder tückischeren Formen der Irrlehre selbst aus der Ferne mit einem subtilen Sinn entdeckt . . . , und so überliefert sie den Glauben des Evangeliums rein und unversehrt bis in die letzten Zeiten" (S. 204). So gibt es nach dem Sprachgebrauch Newmans Prinzipien oder „Ideen" im Schoße des Christentums, die dem Folgerungssinn in

[4] Vgl. *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, § 25.

[5] Biemers Übersetzung „geistiges Leben" für „spiritual life" trifft wohl nicht ganz das von Newman Gemeinte.

der Erkenntnislehre Newmans oder dem Gewissen als dem Organ für die moralische Wirklichkeit in der Person entsprechen.

Wenn man von daher, wie Fries und Biemer es gemeinsam tun, die Tradition „das Gewissen der Kirche" nennt, so wird dadurch der Begriff der Tradition m. E. noch über Newmans Auffassung hinaus erweitert: Er begreift dann die Fähigkeit der Kirche in sich, sich des Prinzips der Tradition bewußt zu werden und mit Unfehlbarkeit über das tradierte Glaubensgut zu urteilen. Jedenfalls ist das Tradieren von Generation zu Generation, von Herz zu Herzen eine Grundfunktion der Kirche, zu der sie nur vom Hl. Geist bevollmächtigt werden kann.

Im letzten Kapitel dieses II. Hauptteils wird gleichsam anhangsweise auf nur 10 Seiten die Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur mündlichen Überlieferung behandelt. Während die Auslegung der Hl. Schrift von Newman unter den Begriff „prophetische Tradition" gefaßt wird, verlangt diese Gegenüberstellung eine Abgrenzung der apostolischen mündlichen Überlieferung als Glaubensquelle von der Überlieferung im weiteren Sinne, die den eigentlichen Gegenstand des Buches bildet. Hier kann sich Biemer auf das umfassende Werk von Jack Seynaeve, Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture[6] berufen, das deutlich macht, wie der Konvertit John Henry Newman den Katholiken die Heilige Schrift in einem neuen Licht gezeigt hat. Von den Aposteln und Evangelisten sagt Newman in einer Predigt: „Alles, was die Apostel über die Religion[7] sagten, war inspiriert" (S. 206, Zeile 4 von unten). Dabei gibt die Tradition nur die Substanz und nicht den Wortlaut ihrer mündlichen Lehre weiter: Einzig die Schrift ist inspiriert, und sie hat außerdem eine Gabe, die die apostolische Tradition nicht hat: „Sie ist fest, greifbar, zugänglich, sogleich anwendbar."

Noch im hohen Alter hat sich Newman mit der Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift auseinandergesetzt (vgl. S. 154 f), wobei seine Antwort, wie Irrtümer in den *„obiter dicta"* der Hl. Schrift zu erklären sind, noch nicht befriedigen kann. Newman betont mit Recht: „Ohne die systematische Lehre der Überlieferung, ohne die autoritative Auslegung der unter der Oberfläche enthaltenen Aussagen bliebe das Verständnis der Schrift verschlossen." „Die Bibel trägt ihre eigene Erklärung nicht in sich" (S. 209). Von Anfang an ist die Tradition Interpret der Schrift, beide ergänzen einander.

Was die Suffizienz der Schrift angeht, so hatte sich Newman die Überzeugung gebildet, daß das Konzil von Trient diese Lehre nicht verurteilt habe. Er hielt daran fest, daß der ganze christliche Glaube in der Schrift enthalten sei; dabei macht er die Voraussetzung, daß für manche Schriftstelle von Gott ein weiter und mystischer Sinn beabsichtigt sei. Im Geiste Newmans darf man aber auch von einer „Suffizienz der Tradition sprechen, wenn man das Inhaltliche im Auge behält", da ja die Tradition „als Leben der Gesamtkirche durch die Zeiten die Gesamtheit der Offenbarung in sich trägt und treu überliefert" (S. 214).

So kann man den Versuch Biemers, das Vermächtnis Newmans zur Überlieferungslehre als Beitrag in das gewaltige Werk der katholischen Theologie einzufügen, durchaus als gelungen betrachten.

Leipzig. Werner Becker.

---

[6] Louvain 1953.

[7] Die Worte „über die Religion" (vgl. den englischen Text S. 230) sind hier einzufügen.

Villain, Maurice: **Das Gebet Jesu für die Einheit der Christen.** Ökumenische Betrachtung über Johannes 17. Aus dem Französischen übersetzt von Agnes Heitzer. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1962. 122 S.; kart. DM 5,80.

Der französische Theologe M. Villain gehört zu den bekanntesten Wegbereitern einer Versöhnung der getrennten Christen. 1958/59 hielt er auf Einladung des Ökumenischen Instituts Bossey bei Genf vor Studenten verschiedener Konfessionen Meditationen über das 17. Kapitel des Johannesevangeliums, die – nach der französischen Originalausgabe – nun in deutscher Übersetzung vorgelegt werden. Villain möchte weder eine sachgerechte Exegese noch eine erschöpfende Erklärung des Hohepriesterlichen Gebetes bieten; es geht ihm vielmehr darum, daß alle Christen, die für das Anliegen der Einheit aufgeschlossen sind, „sich in das Gebet Christi einfügen . . ., daß sie sich hineinleben, es zum Klima ihrer Seele machen und so nach und nach Menschen werden, die dem einigenden Willen Jesu ganz ‚geöffnet', seiner Gnade völlig verfügbar werden" (S. 22). In dieser Intention arbeitet er acht Grundthemen heraus, um welche die Betrachtungen kreisen: Die Stunde – Die Verherrlichung – Der Name – Die Apostel – Die Gläubigen – Die Einheit – Die Welt – Vater, ich will (= die letzte Verfügung). Der Verfasser läßt die Meditationen jeweils in ein Gebet einmünden, in dem die Aufgabe des Christen heute deutlich wird.

In einer Einleitung des Buches zeichnet Villain die ökumenische Situation der Gegenwart, gewährt einen Blick in die Einigungsbestrebungen der verschiedenen Kirchen; dabei verschweigt er nicht die anstehenden großen Probleme „mit all ihren Unebenheiten, Fallen und Widersprüchen", ist aber andererseits überzeugt, daß die Lage sich positiv gewandelt hat und noch weiterhin bessert.

Die Meditationen sind echte Zeugnisse eines vom Hohepriesterlichen Gebet ergriffenen, an der Spaltung leidenden, von Liebe zu den getrennten Brüdern erfüllten Christen.

Oedekoven. Heinz Schütte.

Heyer, Hermann, SVD: **Die läßliche Sünde nach Albertus Magnus.** (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, Nr 10) Steyler Verlagsbuchhandlung 1963. 227 S.; kart. DM 15,80.

Die mannigfaltigen Versuche eines Neubaus der Moraltheologie in unserer Zeit erfahren eine gewichtige Hilfe durch historische Untersuchungen über die Entwicklung der Moraltheologie insgesamt sowie einzelner Traktate und Begriffe. Denn solche Versuche haben sich auch kritisch mit der Tradition auseinanderzusetzen, wenn deren bleibender Gehalt nicht leichtfertig preisgegeben werden soll. Die historisch-kritische Methode soll auch der heutigen Moraltheologie dienen. Dabei stehen wir sicher noch, verglichen mit den Ergebnissen der Dogmengeschichte, auf dem moraltheologischen Feld am Anfang. Darum muß jeder Beitrag begrüßt werden, umso mehr, wenn er sich mit einem so komplexen und für die seelsorgliche Praxis so bedeutsamen Gegenstand befaßt, wie ihn die Sündenlehre darstellt.

Heyer analysiert die Lehre des hl. Albertus Magnus über die läßliche Sünde, wie sie sich „im Gesamt seiner Moraltheologie" einordnet (Vorwort). Er gibt zunächst den Inhalt der primären und sekundären Fundstellen im Schrifttum Alberts und behandelt dann in systematischer Anordnung die verschiedenen Gesichtspunkte, die die Texte von der läßlichen Sünde bieten. So gliedert sich die Arbeit in vier Teile: Teil A „Die läßliche Sünde — Allgemeines"; Teil B „Das Wesen der läßlichen Sünde"; Teil C „Das Verhältnis der läßlichen Sünde zur Todsünde"; Teil D „Die Tilgung der läßlichen Sünde". Das Schwergewicht der Untersuchung trägt dabei Teil B.

Da Albert nun keine „logische Entwicklung und systematische Abhandlung der läßlichen Sünde, sondern nur eine Menge verschiedener Gesichtspunkte bietet, die er meist unverbunden nebeneinander stehenläßt", versucht Heyer selbst eine solche „sachliche Ordnung der Gesichtspunkte" (S. 31) herzustellen. So ergäbe sich die „moraltheologische Grund- und Gesamtkonzeption, wie Albert sie ständig nach Art eines latenten Systems vor Augen hat und anwendet" (S. 33). Das Schema der Formal-, Ziel- und Wirkursache wird auf die läßliche Sünde appliziert. Dabei ergibt sich:

Der moraltheologische Ort der läßlichen Sünde liegt „zwischen dem sittlich einwandfreien Akt und dem sittlich schlechthin unwertigen Akt" (S. 37). Die läßliche Sünde „ist keine sittlich gute Handlung gemäß dem Gesetz, wie etwa eine Tugendhandlung es ist. Sie ist aber auch noch nicht eine sittlich schlechte Handlung gegen das Gesetz, wie die Todsünde es ist" (S. 46). „Während in der Todsünde die Wendung zum vergänglichen Gut eine Hinkehr wie zum letzten Ziel ist, ist sie in der läßlichen Sünde nur ein verweilendes Anhalten bei etwas, das auf dem Weg zum letzten Ziel liegt" (S. 63). „Die eigentliche Wurzel (*radix*) und der eigentliche Entstehungsgrund (*origo*) der läßlichen Sünde ist die ständig wirksame *Libido* oder die gestörte Sinnlichkeit" (S. 77).

Das Wesen der läßlichen Sünde läßt sich also nur von ihrem Verhältnis zur Todsünde her bestimmen (Teil C). Nur das *peccatum mortale* ist Sünde im eigentlichen Sinn. Läßliche Sünde und Todsünde stehen im Verhältnis eines *„sicut prius et posterius"*, eines *„sicut potentia et actus"*, läßliche Sünde ist *„dispositio ad mortale"*.

Die Arbeit von Heyer zeigt große Vertrautheit mit dem albertinischen Schrifttum, soweit dieses gedruckt vorliegt. Verweise auf die noch ungedruckten Werke fehlen. Den entscheidenden Mangel hat der Autor selbst empfunden, wenn er im Vorwort sagt: was die folgenden Seiten böten, sei „nicht Albertus selbst, sondern ein systematisierter und interpretierter Albertus". Statt

dieses Zuviel an Systematik hätte man sich ein stärkeres Ausziehen der historischen Linien gewünscht, wie das vorbildlich mit Bezug auf die Sexualethik Alberts L. Brandl geleistet hat. Es sieht so aus, als stünde Albert isoliert als unabhängiger Denker und Theologe in seiner Zeit. Kann man weiterhin einfach die Argumente aus Schrift und Tradition, die Albert für seine Lehre bringt, beiseite lassen? Es geht uns heute doch vor allem darum, ob diese noch durchschlagen.

„Schließlich wäre sachliche Kritik an den Auffassungen und Ausgangspositionen Albertus zu leisten." Das sagt der Autor selber. Aber er meint, daß „Albertus auch einer strengen sachlichen Kritik standhalten würde". So erscheint ihm diese wohl überflüssig. Das aber ist sie keineswegs. Allein das enge Zusammenrücken von Sinnlichkeit und Sünde ist doch äußerst fragwürdig. Dazu kann man Erhellendes in dem Buch von Bernhard Stöckle „Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos" (Ettal 1954) lesen.

Überdies stellt H. fest: „Albert dachte mehr ontologisch als psychologisch" (S. 32). Was bedeutet das aber für uns heute, nachdem die Psychologie uns tiefe Einsichten in das menschliche Handeln vermittelt hat? Dürfen wir uns mit der Sicht des Albertus begnügen, oder haben wir nicht diese Resultate in unsere Moraltheologie zu integrieren? Steht endlich nicht zwischen einer Sündenauffassung, wie sie Albert bietet, und dem unreflektierten Sündenbegriff der Bibel eine gewaltige geistesgeschichtliche Entwicklung, die mit der Welt der Bibel nur geringe Berührungspunkte aufweist? Solche Fragen stellen sich dem heutigen Moraltheologen, und wir sind dankbar, daß uns der Autor mit seiner Studie erneut darauf aufmerksam gemacht hat.

Köln. Heinrich Klomps.

de Witte, Liederik: **Kirche — Arbeit — Kapital.** Übers. aus dem Niederländischen v. Georg Hermanowski. Deutsche Bearb. von O. v. Nell-Breuning SJ. Limburg: Lahn-Verlag 1964. 179 S.; DM 6,80.

Obgleich prinzipiell-normativen Charakters ist die Soziallehre der Kirche hineingestellt in den Fluß der geschichtlichen Entwicklung. Die situationsgerechte Anwendung der ontologisch fundierten sozialethischen Grundsätze, die an die genaue Kenntnis der jeweiligen Sachverhalte geknüpft ist, führt nicht nur zu unterschiedlicher Beurteilung der im Zeitablauf veränderten Tatbestände, sondern auch zu einer vertieften und umfassenderen Einsicht in Gehalt und Tragweite dieser Grundsätze selbst. Die damit gegebene lebendige Entwicklung der katholischen Soziallehre dokumentiert in eindrucksvoller Weise das Buch de Wittes an Hand der päpstlichen Stellungnahmen zu Ordnungsfragen der industriellen Gesellschaft.

Nach einer kurzen Einführung in die Eigenart der Soziallehre der Kirche behandelt Verf. in 5 Abschnitten: die menschliche Persönlichkeit in der Gemeinschaft, die Kirche und das Eigentum, die menschliche Arbeit, der Arbeiter im Unternehmen, die gesellschaftliche Ordnung. Methodisch wird hauptsächlich in der Weise verfahren, daß die Aussagen in *Rerum novarum, Quadragesimo anno,* in einigen Radiobotschaften Pius' XII. und in *Mater et Magistra* zu den Problemen dargelegt und aneinandergereiht werden. Durch die geschickte Einbeziehung des jeweiligen „Zeitrahmens" gelingt es, die Entwicklungslinien in den päpstlichen Dokumenten aufzuzeigen. Leo XIII. mußte beispielsweise gegen die liberale Staatsauffassung das Interventionsrecht und die Interventionspflicht des Staates herausarbeiten, Pius XI. aber gegen eine falsche Allzuständigkeit des Staates das Subsidiaritätsprinzip als Fundament der gesellschaftlichen Ordnung einschärfen. Pius XII. wiederum wandte sich sowohl gegen alle Formen des Staatsabsolutismus als auch gegen eine liberale Interpretation des Subsidiaritätsprinzips. Johannes XXIII. schließlich weist auf die wachsenden Koordinierungsaufgaben des Staates hin angesichts der zunehmenden Verflechtung der sozialen Beziehungen. Wie Nell-Breuning in seiner Einführung sagt, macht diese Art der Zusammenstellung und Vergleichung der Dokumente deutlich, „wie die katholische Soziallehre sich immer näher an die Sachverhalte und Fragestände herantastet, wie sie dem ständigen Wandel der Dinge und des Erkenntnisstandes folgt, wie sie von sehr vorsichtigen Andeutungen zu immer entschiedeneren Stellungnahmen fortschreitet" (7).

Bei dem begrenzten Umfang des Buches und der Fülle der in den Abschnitten zur Sprache kommenden Gesichtspunkte mußte sich Verf. jeweils auf wichtige Belegstellen beschränken. In der Auswahl der Texte liegt freilich auch eine gewisse Einseitigkeit begründet. Denn der für die Interpretation oft nötige Kontext kann nicht in gebührendem Maße berücksichtigt werden. Dieser Mangel macht sich vor allem dort geltend, wo in die päpstlichen Dokumente mehr hineingelesen wird, als in ihnen steht, wo eine bestimmte Auffassung des Autors oder auch des Bearbeiters – dies geht leider aus dem Text nicht hervor – mit lehramtlichen Äußerungen bekräftigt werden soll. Eine derartige Tendenz beeinflußt z. B. die Darlegung über die fehlende Eingliederung des Arbeiters in das Unternehmen (140–157). Anders als für seinen Vorgänger sei für Johannes XXIII. nicht das Eigentum der Angelpunkt, um den sich die Frage des Mitbestimmungsrechts, namentlich auch in wirtschaftlichen Angelegenheiten, drehe, sondern die menschliche Person und ihre verantwortliche Entfaltung (151 f.). Schon die Art der Kommentation weckt Bedenken. So werden aus *Mater et Magistra* die meisten Nummern, nur nicht Nr. 84 u. 92 herangezogen, in denen sich Johannes XXIII. ausdrücklich auf Pius XII. beruft, dessen Formulierungen übernimmt und die Mitbestimmung im Sinne der Mitverantwortung im Arbeitsvollzug konkretisiert.

Hinzu kommen inhaltliche Bedenken. Die Frage des wirtschaftlichen Mitbestimmungsrechts ist – wenigstens bislang – ein typisch „deutsches Problem". Für Johannes XXIII. aber ist der Mensch im Betrieb das große Anliegen, was jeder unvoreingenommene Leser feststellen kann. Diese soziale und personelle Mitwirkung und Mitbestimmung steht vor allem in den romanischen Ländern noch ganz am Anfang. Schließlich erwächst bei Pius XII. der Eigentumsvorbehalt gegen das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht gerade im Hinblick auf die menschliche Person und ihre aktive Verantwortung. Es wäre daher völlig verfehlt, zwischen Pius XII. und Johannes XXIII. einen jeweils anderen „Angelpunkt" zu konstruieren. Von diesen Schwächen abgesehen, bietet das Buch eine gute Einführung auch in die Sachfragen, wobei die übersichtliche Gliederung und die leicht verständliche Sprache hervorgehoben zu werden verdienen.

Münster. A. Rauscher.

Ulhof, Wilhelm: **Die Zuständigkeit zur Weihespendung** mit besonderer Berücksichtigung des Zusammenhangs mit dem Weihetitel und der Inkardination. (Münchener Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 15. Bd) München: Max Hueber Verlag 1962. 135 S.; DM 14,—.

Ziel dieser Dissertation ist, die Zuständigkeit zur Weiheerteilung unter Berücksichtigung des Zusammenhangs mit dem Weihetitel und dem Inkardinationsverband darzulegen. Die ursprüngliche innere Verbindung wird im CIC nicht mehr sichtbar, was darin zum Ausdruck kommt, daß er über Weihezuständigkeit, Weihetitel und Inkardinationsverband nicht im Zusammenhang, sondern an verschiedenen Stellen des kirchlichen Gesetzbuches handelt. Das geltende Recht ist nur von der Geschichte her verständlich. Die Systeme der relativen und der absoluten Ordination haben in verschiedener Weise zur vorliegenden Fragestellung beigetragen und ihren Niederschlag im CIC gefunden.

Damit sind auch Umfang und Ausführlichkeit des I. Teiles, der geschichtlichen Entwicklung, begründet. Sie wird auf 81 Seiten in drei Abschnitten — relative Ordination, absolute Ordination, Weihe der Ordensleute — sorgfältig dargestellt. Dann findet im II. Teil das geltende Recht klare und eingehende Erläuterung; hier lauten die Überschriften: Weihezuständigkeit (Zuständigkeit des Ortsoberhirten, Zuständigkeit der Personaloberhirten, Ausstellung von Weiheentlaßschreiben), Weihetitel (Arten, Verlust und Wechsel des Weihetitels, Weihe ohne Weihetitel), Zugehörigkeit zu einem geistlichen Heimatverband (Eingliederung, Umgliederung, Ausgliederung). Eine gestraffte Zusammenfassung beschließt die Arbeit, die auch in den Anmerkungen eine Fülle wertvoller Hinweise enthält.

Schon die Herausgeber, Joseph Pascher, Klaus Mörsdorf, Hermann Tüchle, sind beste Garanten für die Gediegenheit auch des 15. Bandes der Münchener Theol. Studien. Der Rechtshistoriker wird für die beflissene Sammlung und Gesamtdarstellung des Inkardinationsproblems dankbar sein, der Kommentator des Weihe- und Personenrechtes den lehrreichen Beitrag nicht übersehen und übergehen können und der Codexreformer den ausklingenden Vorschlag nicht überhören: „Es wäre zu wünschen, daß eine Neufassung des CIC den inneren Zusammenhang wieder sichtbar machen würde, der zwischen Zuständigkeit zur Weiheerteilung, Verleihung des Weihetitels und Eingliederung in einen geistlichen Heimatverband besteht." Aus dem nächsten Desiderat meint man den Doktorvater zu vernehmen: „Dabei könnte ein *Codex repetitae praelectionis* die sprachlichen Unklarheiten, vor allem in c. 956, beseitigen, das Weihetitelrecht mit der tatsäch-

lich geübten Praxis in Einklang bringen und gewisse Schwierigkeiten bezüglich des Inkardinationsverhältnisses bei Ordensleuten, vielleicht im Sinne des Ostkirchenrechtes bereinigen."

Die Frage nach der Weihezuständigkeit und Inkardination ist in Deutschland und Österreich durch die Ereignisse von 1945 besonders für die Priester und Weihebewerber aus den deutschen Ostgebieten bedeutungsvoll geworden. So ist denn auch der „Exkurs" – Weihezuständigkeit und Inkardination für die Heimatvertriebenen (S. 129—131) — zu begrüßen. Bedenkt man freilich, daß an die 6 Millionen deutsche Katholiken, also zweimal so viel als Katholiken in der Schweiz und nahezu so viel wie in ganz Österreich, Heimatverwiesene sind und daß über 3000 kath. Priester und etwa 500 Weihekandidaten ihre Heimatdiözese durch staatlichen Machtmißbrauch zu verlassen gezwungen waren, wird ein knapp 3seitiger Exkurs unserer damit verbundenen Rechtsfrage nicht genügen. Erwartet man hier nicht den Wortlaut des Reskriptes des Staatssekretariates vom 14. 4. 1946 sowie des erneuten Reskriptes der gleichen hohen Stelle vom 5. 2. 1955? Beide Reskripte haben auch fachkundige Kommentierung gefunden, besonders ausführlich und zeitnah durch Ad. Kindermann: „Die Weihe der aus den deutschen Ostgebieten vertriebenen Theologen", in: Königsteiner Blätter, 1956, I, 10–21, ein kirchenrechtlicher Beitrag, der außerdem als Sonderdruck erschienen ist und u. a. Besonderheit und Bedeutung der „Bedingten Inkardination" klarlegt. Zumindest diese Studie hätte noch berücksichtigt und im Literaturverzeichnis angeführt werden müssen.

Trotz dieser fälligen Ergänzung kann gesagt werden, daß der besprochene Band von Ülhof den Rahmen üblicher Dissertationen übersteigt. Der Autor zeigt zudem (vom Titel vielleicht abgesehen), daß auch die Rechtssprache leichtflüssig sein kann, schließlich fällt der saubere, fehlerlose Druck angenehm auf. So vermag die Arbeit unsere Aufmerksamkeit zu erregen. Lehrer und Studenten des kanonischen Rechts werden das Buch gerne in die Hand nehmen.

Seelenberg über Königstein. K. Braunstein.

Rozemond, Keetje: **Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catéchisme de Bellarmin.** (Kerkhistorische Studien Deel XI) La Haye: M. Nijhoff 1963. 75 S.; hfl 6,50.

In der Universitäts-Bibliothek Leyden befindet sich eine bibliophile Kostbarkeit, die dazu kontroverstheologisch von großem Interesse ist: Ein von Kyrillos Lukaris (1572 – 1638), dem umstrittenen Patriarchen von Alexandrien und späteren ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, mit Anmerkungen und Streichungen versehener Bellarminscher Katechismus in griechischer Sprache.

Die vorliegende Ausgabe macht die Marginalien des stark zum Protestantismus neigenden, aber immer seine orthodoxe Gesinnung betonenden Patriarchen einer weiteren Öffentlichkeit bekannt. Geboten wird erstens der italienische Text des großen Katechismus von Kardinal Bellarmin nach einer Ausgabe des Jahres 1603, zweitens die griechische Übertragung dieses Katechismus durch Leonhard Philaras von 1616 (beide nur in Auswahl und soweit der Text für das Verständnis der Marginalien bedeutsam ist), drittens die Randbemerkungen nebst Rand-Zeichen und Streichungen durch den Patriarchen und viertens eine Einführung sowie als vierte Kolonne eine auf orthodoxe Autoren, auf Thomas von Aquin und auf Calvin hinweisende Kommentierung. Der sehr belesene und mit der Theologie der Vergangenheit wohl vertraute Patriarch erhält auf diese Weise trotz der Knappheit seiner Randbemerkungen ein gewisses Profil.

Sachlich zeigt sich, daß Kyrills Urteil über Bellarmins Katechismus – „falsch und häretisch an vielen Stellen" – teilweise auf eigene orthodoxe theologische Tradition zurückgeht. Beispielsweise vermag der Patriarch das Kreuzzeichen wohl als Hinweis auf den Kreuzestod des Herrn, nicht aber als Erinnerungszeichen an das Mysterium der Dreieinigkeit, wie es das Abendland vom Taufsymbol her zu sehen gewohnt ist, zu akzeptieren. Zum anderen Teil ist der Einfluß des reformatorischen Denkens auch in den Marginalien deutlich zu erkennen, wenn etwa der Opfercharakter der Eucharistiefeier in offenkundigem Gegensatz zur Terminologie der ostkirchlichen Liturgie abgelehnt wird.

Die verdienstvolle Edition und Kommentierung erschließt uns eine katechismusgeschichtliche Rarität und wird neben dem Katechismushistoriker auch dem Kontroverstheologen und Ökumeniker neue Perspektiven vermitteln. Hoffentlich werden endlich auch einmal die weiteren, noch nicht edierten Quellen zu Kyrillos Lukaris herausgegeben. Ein wichtiges Kapitel der pastoralen Situation des 17. Jahrhunderts würde damit aufgehellt werden.

Bochum. Rudolf Padberg.

Höeg, Carsten et **Zuntz,** Günther: **Prophetologium.** (Monumenta Musicae byzantinae. Lectionaria. Vol. I. 4 fasc.) Kobnhavn: Ejnar Munksgaard 1939/1940/1952/1960. 410 pp. in 4°.

Die Veröffentlichung dieser Codices, Zeugen der repräsentativsten liturgischen Bücher der Byzantinischen Kirche, mit Angabe der Notation wird seit 30 Jahren durch ein Komitee von Spezialisten unternommen unter dem Titel: „Monumenta Musicae byzantinae". Neben der Hauptreihe, welche die Facsimilia jener Bücher wiedergibt, die für die Gesänge des Offiziums bestimmt sind, geben C. Höeg und G. Zuntz die Lektionare heraus, die alle Schriftlesungen aus dem Alten Testament enthalten, welche im Laufe des liturgischen Jahres gebraucht werden. Von sechs Faszikeln, aus denen das Werk bestehen wird, sind vier in den Jahren 1939 bis 1960 erschienen. Sie enthalten die Perikopen, die in den Vespern von Weihnachten, Epiphanie, Fastenzeit und Karwoche gebraucht werden. Die Lesungen der Osterzeit und der Feste mit festliegendem Kalenderdatum werden Gegenstand der beiden noch ausstehenden Faszikel sein.

Der Text der griechischen Lektionarien ist hergestellt nach einer strengen Auswahl von Manuskripten, die aus dem 10. bis 13. Jahrhundert stammen. Er ist mit einer Notenangabe versehen, einer sogenannten ekphonetischen Notation, die für den Lektor bestimmt ist, der die Schriftlesung solistisch vorträgt. Texte und Neumen sind von einem dreifachen kritischen Apparat begleitet, nämlich den Textvarianten, den Neumenvarianten und den Varianten der Rubriken, die in den Text eingefügt sind.

In der Auswahl der herangezogenen Manuskripte bieten die Autoren dieses Prophetologiums kostbares Material zur Feststellung der Geschichte dieses Teils des Offiziums, sowohl hinsichtlich der Perikopentexte, der verwendeten Antiphonen und Versus als auch der des ekphonetischen Gesangs, die bisher kaum untersucht sind. Was den Text angeht, so steht man auf Schritt und Tritt vor zwei unterschiedlichen Traditionsfamilien (dazu noch der für sich stehende *Codex Leninopolitanus graecus* 51): jene der Schule von Konstantinopel und jene, die aus Bequemlichkeitsgründen *„italica"* genannt wird, repräsentiert durch die Manuskripte, die aus den griechischen Klöstern der *Magna Graecia* und Siziliens stammen und die sich, wie es scheint, an die Schule vom Sinai anschließen.

Die Herausgeber bedauern, daß sie die Handschriften vom Sinai für die Lesungen am Ende der Fastenzeit und in der Karwoche nicht erreichen konnten, eine Lücke, die sie in einem der nächsten Faszikel hoffen ausfüllen zu können. Diese geduldige und gewissenhafte Arbeit vermag allen, die sich mit der Liturgiegeschichte der Byzantinischen Kirche beschäftigen, einen großen Dienst zu erweisen.

Chevetogne. Stéphane De Vos OSB.

Personennachrichten

Prof. Dr. theol. Joseph Ratzinger, Münster, hat den an ihn ergangenen Ruf auf das Ordinariat für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen angenommen.

Doz. Dr. theol. Hans Jorissen, Münster, wurde auf den ordentl. Lehrstuhl für Dogmatik und Theol. Propädeutik an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Bonn berufen.

Am 27. 4. 1966 starb Prof. Dr. theol., Dr. phil. Heinrich Kühle, em. Ordinarius für mittelalterl. Theologie in der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Münster.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit der Institute und Seminare

(Abschnitte III-V, IX, XIV)

der kath.-theol. Fakultät der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LVII, 1961, Sp. IX-XXII)

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Schillebeeckx, Edward: Gesammelte Schriften. Bd I: Offenbarung und Theologie (Openbaring en theologie, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1965). 350 S.; DM 32,—.

Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II. — Catania: Università di Catania, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo 1964. 640 p., 40 tav.; lire 10 000.

Religion. Paul Ramsey editor. Philip H. Ashby [e. a.]. — Englewood Cliffs, NY: Prentice-Hall (1965). X, 468 p. = The Princeton studies.

The heritage of Christian thought. Essays in honor of Robert Lowry **Calhoun.** Edited by Robert E. Cushman and Egil Grislis. — NY, Lo: Harper & Row (1965). IX, 243 p.; $ 6,—; p. 239—243: A select bibliography of Robert Lowry Calhoun's writings. Compiled by Raymond P. Morris.

The Scope of grace. Essays on nature and grace in honor of Joseph **Sittler.** Ed. by Philip J. Hefner. — Phil: Fortress Pr. (1964). X, 310 p.; $ 4,95; p. 307—310: Bibliography of the published writings of Joseph Sittler.

Polgár, Ladislaus: Internationale **Teilhard**-Bibliographie. 1955—1965. — Frb/B, Mchn: Alber (1965). 94 S.; DM 9,50.

Bibliographie de Dom Odon **Lottin.** — RechThAncMéd XXXII, 1965, 7—19.

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

Benz, Ernst: Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution. — (Mchn:) Nymphenburger Verl.Handlung (1965). 311 S.; DM 19,80.

Strycker, Émile de: Une ancienne version latine du Protévangile de **Jacques,** avec des extraits de la Vulgate de Matthieu 1—2 et Luc 1—2. — AnBoll LXXXIII, 1965, 365—402; ib. p. 402—411: Gribomont, Jean, OSB: Appendice. Couleur textuelle des extraits bibliques.

Beyschlag, Karlmann: **Clemens Romanus** und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu 1 Clemens 1—7. — Tü: Mohr 1966. VII, 396 S. = Beiträge zur historischen Theologie XXXV; DM 74,—.

Doignon, J.: Une compilation de textes d'Hilaire de Poitiers présentée par le pape Célestin Ier à un concile romain en 430. — Oikumene. Studi paleocristiani pubbl. in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 477—497.

Duchrow, Ulrich: Der Aufbau von **Augustins** Schriften Confessiones und De trinitate. — ZThK LXII, 3, 1965, 338—367.

Bogaert, M.: Sermon sur le Cantique de la vigne attribuable à **Quodvultdeus.** — RevBén LXXV, 1965, 109—135.

McHugh, Michael P.: The „Carmen de Providentia dei" attributed to **Prosper of Aquitane.** Text, introduction, translation and notes. — Wash: CUAPr. 1964. XXIV, 462 p. = CUA Patristic Studies XCVIII; $ 7,50.

Mathon, Gérard: Les attitudes de quelques théologiens carolingiens en face des indéterminations augustiniennes en matière d'anthropologie. — MélScRel XXII, 1965, 33—44.

Freeman, Ann: Further studies in the Libri Carolini. I: Palaeographical problems in Vaticanus Latinus 7207. II: Patristic exegesis, Mozarabic antiphons, and the Vetus Latina. — Speculum XL, 1965, 203—289; 4 pl.

Buytaert, Eligius M., OFM: **Thomas** of **Morigny** and the „Theologia scholarum" of Abelard. — Anton XL, 1965, 71—95.

Leclercq, Jean et Jean Fiquet: La Bible dans les homélies de s.**Bernard** sur „Missus est". — Studi medievali, Ser. III — A. V, 1964, 613—648.

Ruh, Kurt: Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter. Bd. I: Texte. — Mchn: Beck 1965. XV, 309 S. = Münchener Texte u. Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters XI; DM 45,—.

Richter, Vladimír, SJ: Zu **Ockhams** Handschrift Vat. Borghese 68. — Greg XLVI, 1965, 766—816.

Neubert, Fritz: Antike und Christentum bei den ersten französischen Epistoliers der Renaissance, Hélisenne de Crenne und Estienne du Tronchet ⟨1539 und 1569⟩. — Romanische Forschungen LXXVII, 1965, 1—41.

Christian, William A.: **Spinzoa** on theology and truth. — The heritage of christian thought. Essays in honor of Robert Lowry Calhoun, NY (1965), 89—107.

Rex, Walter: Essays on Pierre **Bayle** and religious controversy. — The Hague: Nijhoff 1965. XV, 271 p. = Archives internationales d'histoire des idées VIII; hfl 28.75.

Duployé, Pie, OP: La religion de **Péguy.** — P: Klincksieck (1965). 693 p. = Bibliothèque française et Romane X; F 60,—.

Gagnebet, M. R., OP: L'oeuvre du P. **Garrigou-Lagrange:** itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu. — Ang XLII, 1965, 7—31; ib. p. 117—136: Giuliani, S., OP: R. P. Garrigou-Lagrange apologeta.

Schmithals, Walter: Die Theologie Rudolf **Bultmanns.** Eine Einführung. — Tü: Mohr 1966. 335 S.; DM 24,—.

Eickelschulte, Dietmar, OP: Hermeneutik und Theologie bei Rudolf Bultmann. Zu den Möglichkeiten eines Gespräches mit der katholischen Theologie. — Scholast XL, 1965, 23—54.

Geffré, Claude J.: Kérygma et histoire chez Rudolf Bultmann. — RScPhTh XLIX, 1965, 609—639.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Schmidt, Wilhelm: Wege der Kulturen. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. Anthropos-Institut. — St. Augustin: Verl. des Anthropos-Instituts 1964. XXXI, 304 S. = Studia Instituti Anthropos XX; DM 54,—.

Panikkar, Raimundo: Religionen und die Religion. (Nach d. engl. Ms. ins Dt. übers. v. Elisabeth Gramsch.) — Mchn: Hueber 1965. 169 S.

Smith, John E.: The structure of religion. — Religious Studies I, 1, 1965, 63—73.

Ashby, Philip H.: The history of religions. — Religion, Englewood Cliffs, NJ (1965), 1—49.

Eliade, Mircea: L'initiation et le monde moderne. — Initiation... = Studies in the history of religions X, Leiden 1965, 1—14; ib. p. 15—20: Bleeker, C. J.: Some introductory remarks on the significance of initiation.

Bjarke, Svein: Remarks on the **Egyptian** ritual of „Opening the Mouth" and its interpretation. — Num XII, 1965, 201—216.

Molé, Marijan: Les mystiques **musulmans.** — P: Pr. Univ. de France 1965. 127 p. = Mythes et religions; F 7,—.

Mayer, Rudolf: Der Auferstehungsglaube in der **iranischen** Religion. — Kairos VII, 1965, 194—207.

Horsch, Paul: Aja Ekapād und die Sonne. — Indo-Iranian Journal IX, 1965, 1—30; ib. p. 30—31: Kuiper, F. B. J.: Postscript on Ajá.

Pandey, S. M.: Mīrābāī and her contributions to the Bhakti movement. — History of religions V, 1, 1965, 54—73.

Welbon, G. Richard: On understanding the Buddhist **Nirvāna.** — History of religions V, 2, 1966, 300—326.

Radke, Gerhard: Die Götter **Altitaliens.** — Mstr: Aschendorff (1965). 350 S. = Fontes et commentationes III; DM 44,—.

Gasparro, Giulia Sfameni: La **gnosi** ermetica come iniziazione e mistero. — StMStRel XXXVI, 1965, 43—61.

Rudolph, Kurt: Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den **mandäischen** Schriften. Eine literarische und traditionsgeschichtl. Untersuchung. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1965. 393 S. = FoRLANT LXXXVIII; DM 48,—.

Spaan, Daniel B.: The place of Manannan Mac Lir in **Irish** mythology. — Folklore LXXVI, 1965, 176—195.

Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen **Afrika.** Unter Mitarb. von Ernst Dammann [u. a.] hrsg. von Ernst Benz. — Leid: Brill 1965. X, 128 S. = ZRGG Beihefte X; hfl 24,—.

Holm, Erik: Tier und Gott. Mythik, Mantik und Magie der südafrikanischen Urjäger. — Bas, Stu: Schwabe (1965). 197 S. = Sammlung Klosterberg N. F.; sfr 9,50.

Bastide, Roger: La théorie de la réincarnation chez les Afro-Américains. — Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire. Colloque de Strasbourg ⟨16—18 mai 1963⟩, P 1965, 9—27.

Bödiger, Ute: Die Religion der **Tukano** im nordwestlichen Amazonas. — Köln: Kölner Univ.-Verl. 1965. 204 S. mit 11 Abb. = Kölner ethnologische Mitteilungen III; DM 50,—.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Lebbe, Vincent: Bibliographie. — EglViv XVII, 1965, 451—454.

Weltmission und Seelsorge. — Lebendige Seelsorge XVII, 1966, 1—33.

Holstein, Henri, SJ: Quel est le sens du mot **„mission"**? — Spriritus VI, 1965, 371—380.

Le Saux, H., OSB: Sagesse hindoue. Mystique chrétienne, du védanta à la Trinité. (Préface d'Olivier Clément, avant-propos de M.-J. Le Guillou.) — P: Centurion (1965). 301 p.; F 16,50.

Murray Rogers, C.: Das Erbe des Hinduismus. Ashram: Eine Gabe Gottes an die Kirche. — Concilium I, 1965, 784—791.

Rémond, R.: Die Entchristlichung. Gegenwärtiger Stand der Frage und der Arbeiten in französischer Sprache. — Concilium I, 1965, 611—615.

Bernard-Maître, H.: Saint **François Xavier.** — P: Bloud & Gay 1965. 138 p. = Témoins de la Foi.

Paulo da Trindade, OFM: Conquista espiritual do Oriente. II. Introdução e notas de Félix Lopes, OFM. — Lisboa: Centro Estudos Históricos Ultramarinos 1964. 458 p.

Don Vasco de Quiroga y el Arzobispado de Morelia. — Mexiko: Ed. Jus 1965. 488 p.; mex $ 100,—.

Les Enseignements sociaux de l'Episcopat d'Afrique 1962—63. — R: CIPA 1964. 190 p.; (Index 1956—1963. 44 p.)

Gardini, Walter: Spirito e metodi della organizzazione missionaria di domani. — Parma: ISME 1964. 88 p.

Houtart, François: Gesamtpastoral und Pastoralpläne. — Concilium I, 1965, 175—184.

Kaufmann, Robert: Millénarisme et acculturation. — Brux: Ed. de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles 1964. 132 p. = Collection du Centre National d'Etudes des problèmes sociaux de l'industrialisation en Afrique noire; FB 175,—.

Mission and witness. The life of the Church. Selected and edited with commentary and preface by Patrick J. Burns SJ — Lo: Chapman 1965. 382 p.; sh 25/—.

Monchanin, J.: Ecrits spirituels. Présentation d'Ed. Duperray. — P: Centurion 1965. 188 p.; F 9,25.

Nebreda, Alfonso M., SJ: Kerygma in crisis? — Chicago: Loyola University Pr. 1965. XIV, 140 p.; $ 3,50.

Nothomb, D.: Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente. — Brux: Lumen Vitae 1965. 284 p. = Tradition et renouveau; FB 150,—.

Huber, Gerhard, OFM: Die **Ainu.** Ein Volk im Untergang. — Fulda: Kloster Frauenburg 1964. 123 S.

Martin, V.: La chrétienté africaine de Dakar: partie descriptive et statistique. — Dakar: Fraternité S. Dominique 1964. 293 p. = Etudes socio-religieuses II, 1—3.

Sossidi, Elef: Gott in Afrika. Die islamische und die christliche Mission in der neuen afrikanischen Gesellschaft. — Frankfurter Hefte XX, 1965, 108—114.
Hamilton, Keith E.: Church growth in the High Andes. — Lucknow U.P.: Lucknow Publ. House 1962. 146 p.; $ 1,75.
Yannoulatos, Anastasios: The purpose and motive of mission. — IntRevMiss LIV, 1965, 281—297.
Gensichen, Hans-Werner: Heutige Perspektiven der Weltmission. — OekRu XIV, 1965, 1—14.
Aagaard, Johannes: Some main trends in modern protestant missiology. — StudTheol XIX, 1965, 238—259.
Linnenbrink, Günter: Witness and service in the mission of the church. — IntRevMiss LIV, 1965, 428—436.
Mehl, Roger: Décolonisation et missions protestantes. — P: Société des missions évangéliques 1964. 134 p. = Présence de la mission; F 6,90.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Schmid, Herbert: Die Einheit der Testamente. — Jud XXI, 1965, 150—166.
Alonso-Schökel, Luis, SJ: El proceso de la **inspiración**: Hablar y escribir. — Bibl XLVI, 1965, 269—286.
Lohse, Eduard: Deus dixit. Wort Gottes im Zeugnis des Alten und Neuen Testaments. — EvTh XXV, 1965, 567—586.
Bieder, Werner: Segnen und Bekennen. Eine biblische und historische Studie. — Bas: Basileia Verlag [1965]. 124 S.; sfr 8,80.
Koch, Klaus: Das Verhältnis von Exegese und Verkündigung anhand eines Chroniktextes. — ThLZ XC, 1965, Sp. 659—670.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Sellin, Ernst - Fohrer, Georg: Einleitung in das Alte Testament. Begründet von Ernst Sellin, völlig neu bearbeitet von Georg Fohrer. 10. Aufl. — Hdlb: Quelle & Meyer 1965. 576 S.; DM 36,—.
Veltzel, René: Selon les écritures. Didactique biblique. Tome I: Ancien Testament. — Taizé: Les Presses de Taizé 1965. 576 p.; F 30,—.
Hesse, F.: Wolfhart Pannenberg und das Alte Testament. — NZSystTh VII, 1965, 174—199.
Muilenburg, J.: **Abraham** and the nations. — Interpr XIX, 1965, 387—398.
Gerstenberger, Erhard: Wesen und Herkunft des **„apodiktischen Rechts"**. — Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1965. 162 S. = WissMonANT XX; DM 18,80.
Elliger, Karl: **Leviticus**. — Tüb: Mohr 1965. 402 S. = Handbuch zum Alten Testament I, 4; DM 54,—.
Weinfeld, M.: Traces of Assyrian treaty formulae in **Deuteronomy**. — Bibl XLVI, 1965, 417—427.
Toombs, L. E.: Love and justice in Deuteronomy. — Interpr XIX, 1965, 399—411.
Schult, Hermann: Ein schriftlicher Beleg für „Plethi"? — ZDtPalV LXXXI, 1965, 74—79.
Cody, Aalred, OSB: Le titre égyptien et le nom propre du scribe de **David**. — RBibl LXXII, 1965, 381—393.
Mejía, Jorge: **Isaías 7, 14—16**. Contribución a la exégesis de un texto difícil. — EstBib XXIV, 1965, 107—121.
Morgenstern, Julian: Isaiah 49—55. — Hebrew Union College Annual XXXVI, 1965, 1—35.
Woude, A. S. van der: Predikte **Zefanja** een wereldgericht? — NedThT XX, 1965, 1—16.
Vogt, E., SJ: Gratiarum actio **Psalmi 40**. — VerbDom XLIII, 1965, 181—190.
Thévenet, Jacqueline: La confiance en Dieu dans les psaumes. — P: Ed. de l'Orante 1965. 133 p. = Studia Regina Mundi III; F 12,—.
Koch, Klaus: Wort und Einheit des **Schöpfer**gottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigartigkeit Israels. — ZThK LXII, 3, 1965, 251—293.
Becker, J., SsCc: De timore Dei in Veteri Testamento [summarium theseos]. — VerbDom XLIII, 1965, 191—197.
Zerafa, P., OP: Priestly **messianism** in the Old Testament. — Ang XLII, 1965, 318—341.
Roth, W. M. W.: Numerical sayings in the Old Testament. A form-critical study. — Leid: Brill 1965. X, 103 p. = SupplVetTest XIII.
Fichtner, Joseph, OSC: Forerunners of Christ. Studies of Old Testament characters. — Milw: Bruce (1965). X, 136 p.; $ 3,50.
Porter, J. R.: The legal aspects of the concept of „corporate personality" in the Old Testament. — VetTest XV, 1965, 361—380.
Miller, Patrick D., jr.: Fire in the mythology of Canaan and Israel. — CaBiQ XXVII, 1965, 256—261.
Gray, John: The Legacy of Canaan. The Ras Shamra texts and their relevance to the Old Testament. 2., revised edition. — Leid: Brill 1965. XII, 348 p. = SupplVetTest V; hfl 52,—.
Rainey, A. F.: The Kingdom of Ugarit. — BiblArch XXVIII, 1965, 102—125.
Kenyon, Kathleen M.: **Archaelogy** in the Holy Land. 2. edition. — Lo: Benn (1965). 328 p.; sh 25/—.
Wambacq, B. N., OPraem: Instituta Biblica. I: De antiquitatibus sacris. — R: Officium Libri Catholici 1965. XLI, 383 p., 16 tab.
Neusner, J.: A history of the Jews in Babylonia. Vol. I: The Parthian period. — Leid: Brill 1965. 256 p. = Studia post-biblica IX: hfl 26,—.
Metzger, Bruce M. [Ed.]: The **Apocrypha** of the Old Testament. Revised standard version with introductions, comments, cross references, tables of chronology, and index. — NY: Oxford Univ. Pr. 1965. XXII, 298 p.
Discoveries in the Judaean desert of Jordan. Vol. IV: The psalms scroll of **Qumrân** Cave II ⟨IIQPsa⟩ by J. A. Sanders. — Oxf.: Clarendon Pr. 1965. XI, 99 p., 17 pl. 4^0; sh 63/—.
Arnalrich, Luis, OFM: Las comunidades de Qumran y su organización jerárquica. — El colegio episcopal..., Madr 1964, 71—130.
Baumbach, Günther: Zeloten und Sikarier. — ThLZ XC, 1965, Sp. 727—740.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

The New Testament in historical and contemporary perspective. Essays in memory of G. H. C. **Macgregor**. Edited by Hugh Anderson and William Barclay. — Oxf: Blackwell 1965. VIII, 280 p.; sh 45/—.
Léon-Dufour, Xavier, SJ: Études d'Évangile. — P: Ed. du Seuil (1965). 396 p. = Parole de Dieu II; F 24,—.
Gaechter, Paul: Die literarische Kunst im **Matthäus**evangelium. — Stu: Kath. Bibelwerk (1965). 82 S. = Stuttgarter Bibelstudien VII.
Pedersen, Sigfred: Zum Problem der vaticinia ex eventu. ⟨Eine Analyse von Mt. 21, 33—46 par.; 22, 1—10 par.⟩ — StudTheol XIX, 1965, 167—188.
Rigaux, Béda: Témoignage de l'évangile de **Marc**. — Brug: Desclée [&] de Brouwer 1965. 193 p. = Pour une histoire de Jésus I; bfr 105,—.
Schürmann H(einz): Die Warnung des **Lukas** vor der Falschlehre in der „Predigt am Berge" Lk 6, 20—49. — BiblZ N. F. X, 1966, 57—81.
Lazure, Noël, OMI: Les valeurs morales de la théologie **johannique**. ⟨Evangile et épîtres.⟩ — P: Gabalda 1965. 387 p. = Etudes bibliques.
Mussner, Franz: Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1965). 94 S. = Quaest-Disp XXVIII; DM 9,80.
Hindley, J. C.: Witness in the Fourth Gospel. — ScJTheol XVIII, 1965, 319—337.
Feuillet, A.: La signification fondamentale du premier miracle de Cana ⟨Jo. II, 1—11⟩ et le symbolisme johannique. — RThom, A. LXXIII = T. LXV, 1965, 517—535.
Orge, M., CMF: El „Semeion" de la hora ⟨Jn 13, 1—17⟩. — Claretianum V, 1965, 95—139.
Morrison, Clinton D.: Mission and ethic. An interpretation of John 17. — Interpr XIX, 1965, 259—273.
Lohfink, Gerhard: Paulus vor Damaskus. Arbeitsweisen der neueren Bibelwissenschaft, dargestellt an den Texten **Apg** 9, 1—19; 22, 3—21; 26, 9—18. — Stu: Kath. Bibelwerk (1965). 101 S. = Stuttgarter Bibelstudien IV; DM 5,80.
Cranfield, C. B. E.: A commentary on **Romans** 12—13. — Ed: Oliver & Boyd (1965). XIV, 98 p. = Scottish journal of theology occasional papers XII; sh 10/6,—.
Sabbe, M.: De weg van de liefde ⟨1 **Cor**. 13⟩. — CollBrugGand X, 1964, 494—511; XI, 1965, 433—480.
Schnackenburg, Rudolf: Der neue Mensch — Mitte christlichen Weltverständnisses. ⟨Kol 3, 9—11⟩. — Weltverständnis im Glauben, Mz (1965), 184—202.
Barclay, William: The New Testament and the papyri. — The New Testament in historical and contemporary perspective. Essays in memory of G. H. C. Macgregor, Oxf 1965, 57—81.
Hunter, A. M.: Modern trends in New Testament theology. — Ib. p. 133—148.
Robinson, James M.: Kerygma und Geschichte im Neuen Testament. — ZThK LXII, 3, 1965, 294—337.
McKenzie, John L., SJ: The power and the wisdom. An interpretation of the New Testament. — Milw: Bruce (1965). XVI, 300 p.; $ 4,95.
Higgins, A[ngus] J[ohn] B[rockhurst]: **Menschensohn**-Studien. — Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1965). 58 S. = Franz Delitzsch-Studien 1961; brosch. DM 9,80.
Biser, Eugen: Die Gleichnisse Jesu. Versuch einer Deutung. — Mchn: Kösel-Verl. (1965). 187 S.; DM 15,80.
González-Ruiz, J(osé)-M(arie): **Erlösung** und **Auferstehung**. — Concilium II, 1966, 34—44.
Seidensticker, Philipp: **Paulus**, der verfolgte Apostel Jesu Christi. — Stu: Kath. Bibelwerk (1965). 130 S. = Stuttgarter Bibelstudien VIII.
Bring, Ragnar: The message to the gentiles. A study to the theology of Paul the Apostle. — StudTheol XIX, 1965, 30—46.
Cerfaux, Lucien: La théologie de l'Église suivant saint Paul. Nouvelle éd. mise à jour et augmenté. — P: Éd. du Cerf 1965. 430 p. = Unam Sanctam LIX; F 28,50.
Lohse, Eduard: Taufe und Rechtfertigung bei Paulus. — KerDogm XI, 1965, 308—324.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Literaturberichte über Neuerscheinungen zur außerdeutschen Geschichte. Hrsg. von Walther Kienast. (II.) — Mchn: Oldenbourg 1965. 619 S. = HistZ, Sonderh. II; DM 45,—.
Conzemius, Victor: Kirchengeschichte und Religionssoziologie. Zur «Sociologie religieuse» von André Heiderscheid. — ArchMRhKG XVII, 1965, 192—206.
Mager, Wolfgang: Benedetto **Croces** literarisches und politisches Interesse an der Geschichte. — Köln, Graz: Böhlau 1965. XI, 275 S. = Kölner historische Abhandlungen XII; DM 28,— [Diss., Köln].
Schieder, Theodor: Geschichte als Wissenschaft. Eine Einführung ⟨Vorlesung⟩. — Mchn: Oldenbourg 1965. 228 S.; DM 14,80.
Huegli, Albert G. [editor]: Church and state under God. — St. Louis: Concordia Publish. House 1964. 516 p.; $ 8.
Mack, Ulrich: **Motivforschung** als theologische Methode. — NZSystTh VII, 1965, 274—296.
Moraw, Peter: Ein Gedanke zur Patrozinienforschung. — ArchMRhKG XVII, 1965, 9—26.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Vercauteren, F(erdinand): Bildatlas der Kultur und Geschichte Europas (Atlas historique et culturel de l'Europe, dt.) (Die dt. Ausg. be-

sorgte Anton Mirko Koktanek. Ins Dt. übers. von [Peter Max] Harries-Kester.) Mit e. Vorw. von Georg Stadtmüller. — Mchn, Bas, Wien: Bayer. Landwirtschaftsverl. (1964). 247 S. m. 474 Abb. u. 13 Ktn. 4°.

Moraes, George Mark: A history of Christianity in India from early times to St. Francis Xavier: A. D. 52—1542. — Bombay: Manaktala 1964. 320 p.

Kötzschke, Rudolf, [u.] Hellmut Kretschmar: **Sächsische Geschichte**. Werden und Wandlungen e. dt. Stammes u. seiner Heimat im Rahmen der dt. Geschichte. — Ffm: Weidlich (1965). 453 S. mit 54 Abb. u. 3 Ktn; DM 45,—.

Rhode, Gotthold: Kleine Geschichte **Polens**. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1965. XVI, 543 S.; DM 15,80.

Judentum. Schicksale, Wesen und Gegenwart. Hrsg. von Franz Böhm u. Walter Dirks. Unter Mitarb. von Walter Gottschalk. Bd I—II. — Wiesb: Steiner 1965. XIV, 466 S.; VI S., S. 468—953; DM 54,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Lexikon der Alten Welt. (Hrsg.: Carl Andersen, Hartmut Erbse u. a. Red.: Klaus Bartels u. Ludwig Huber. Zeichn.: Walter Oberholzer.) — Zü u. Stu: Artemis-Verl. (1965). XV S., 3524 Sp. mit 6 Ktn 4°; DM 280,—.

Vogt, Joseph: Sklaverei und Humanität. Studien z. antiken Sklaverei u. ihrer Erforschung. — Wiesb: Steiner 1965. 129 S. = Historia VIII.

Richard, Marcel: La lettre de saint **Irénée** au pape Victor. — ZNW LVI, 1965, 260—282.

Minucius Felix, M[areus]: Octavius. Latein. [u.] dt. (Hrsg., übers. u. eingel. von Bernhard Kytzler.) — Mchn: Kösel (1965). 232 S.; DM 24,80.

Speyer, Wolfgang: Octavius, der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit? — JbAntChr VII, 1964 (, Mstr 1966), 45—51.

Hanssens, Jean Michel, SJ: **Hippolyte** de Rome fut-il Novatianiste? Essai d'une biographie. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 7—29.

Halkin, François: **Euphémie** de **Chalcédoine**. Légendes byzantines. Appendice par Paul Canart. — Brux: Société des Bollandistes 1965. XIX, 207 p. = SubsHag XLI; bfr 300,—.

Lèbe, L.: Saint **Basile** et ses règles morales. — RevBén LXXV, 1965, 193—200.

(Prudentius, Aurelius Clemens:) The poems of Prudentius. Vol. II. Translated by M. Clement Eagan, CCVA. — Wash: CUAPr. 1965. X, 224 p. = The Fathers of the church LII; $ 4,95.

Solmsen, Friedrich: The powers of darkness in Prudentius „Contra Symmachum". A study of his poetic imagination. — VigChr XIX, 1965, 237—257.

Röttges, Ernst H.: Aus der **Augustinus**-Forschung des letzten Jahrzehnts. Ein Literaturbericht. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 84—91.

McCallin, Joseph A.: The christological unity of saint **Augustine**'s «De civitate Dei». — RevEtAug XII, 1966, 85—109.

Duval, Y.-M.: Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas de saint Jérôme. — RevEtAug XII, 1966, 9—40.

Harper, James: John **Cassian** and Sulpicius Severus. — ChH XXXIV, 1965, 371—380.

Langlois, Pierre: Les oeuvres de **Fulgence** le Mythographe et le problème des deux Fulgence. — JbAntChr VII, 1964 (, Mstr 1966), 94—105.

Etaix, Raymond: Nouveau sermon pascal de saint **Césaire d'Arles**. — RevBén LXXV, 1965, 201—211.

Kaegi, Walter Emil: Arianism and the Byzantine army in Africa, 533—546. — Trad XXI, 1965, 23—53.

Gschwind, K[arl]: Der **ephesische Johannes** und die Artemis Ephesia. Wanderungen im Raum d. antiken u. frühchristl. Ephesus. — Bas: Stiftung ‚Für Ephesus' 1965. 48 S., 6 Bl. Abb. = Reihe frühchristliche Türkei III; DM 6,80.

Pleket, H. W.: An aspect of the emperor cult: imperial mysteries. — HarvThR LVIII, 1965, 331—347.

Geanakoplos, Deno J.: Church and state in the Byzantine Empire: A reconsideration of the problem of **Caesaropapism**. — ChH XXXIV, 1965, 381—403.

Hallinger, Kassius, OSB: Das Wahlrecht der Benediktusregula. — ZKG LXXVI = F. 4, Bd XIV, 1965, 233—245.

Fiey, J. M.: Encore 'Abdulmasīk de Singār. — Muséon LXXVII, 1964, 205—223.

4. Mittelalter und Neuzeit

Nottarp, Hermann: Das Grönlandbistum **Gardar**. — SavZ, kan. LXXXI, 1964, 1—77.

Brinke, Johann Christoph: Johann Christoph Brinkes Strehlische Chronika von 1735. Chronik d. mittelschles. Kreisstadt **Strehlen** von **1250** bis **1741**. Bearb., erw. u. hrsg. von J[osef] A[lfred] Hoffmann. — Velen i. Westf.: Neumann 1963. 38 S. 4°; DM 4,—.

Schrader, Franz: Die ehemalige Zisterzienserinnenabtei **Marienstuhl** vor Egeln. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen u. die nachreformatorischen Restbestände des Katholizismus im ehemal. Herzogtum Magdeburg. — Lpz: Benno-Verl. 1965. XIX, 200 S. = ErfThSt XVI; DM-Ost 19,50.

Overdick, Renate: Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Juden in Südwestdeutschland im 15. und 16. Jahrhundert. Dargest. an d. Reichsstädten Konstanz u. Eßlingen u. an d. Markgrafschaft Baden. — Kstz: Thorbecke in Komm. 1965. 192 S. = Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen XV; DM 18,80.

Villoslada, Ricardo G., SJ: El **concilio** de **Constanza**. Su historia y teologia en los estudios más recientes. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 317—338.

König, Franz: Die Konzilsidee von Konstanz bis Vatikanum II. — Köln: Bachem (1965). 45 S.; DM 4,20.

Ott, H. and J. M. Fletscher: The mediaeval statues of the faculty of arts of the University of **Freiburg** in Breisgau. — Notre Dame, Indiana: The Mediaeval Institute Univ. of Notre Dame 1964. 139 p. = Texts and studies in the history of mediaeval education X.

Droz, Eugénie: Les „regule" de Remigius, Münster en Westphalie, 1486. — Studi di bibliografia e di storia in onore di Tamaro de Marinis Vol. II, (CdV) 1964, 265—280.

Sapper, Nico: Die schwäbisch-österreichischen Landstände und Landtage im **16**. Jahrhundert. — Stu: Müller und Gräff 1965. XXII, 144 S. mit Ktn = Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde VI; DM 17,—.

Gause, Fritz: Die Geschichte der Stadt **Königsberg** in Preußen. Bd I: Von der Gründung der Stadt bis zum letzten Kurfürsten. — Köln, Graz: Böhlau 1965. XIV, 571 S. mit 27 Abb. = Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart X, 1; DM 54,—.

5. Mittelalter

Langosch, Karl: Profile des lateinischen Mittelalters. Geschichtl. Bilder aus d. europäischen Geistesleben. — Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1965. VI, 329 S.; DM 15,80.

Müller, Iso: Zum geistigen Einfluß der kolumbanischen Bewegung im mittleren Europa. — ZSchweizKG LIX, 1965, 265—284.

Duft, Johannes: St. **Columban** in den St. Galler Handschriften. — ZSchweizKG LIX, 1965, 285—296.

Heist, William W.: Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi nunc Bruxellensi. — Brux: Société des Bollandistes 1965. LII, 436 p. = SubsHag XXVIII; bfr 400,—.

Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben. Unter Mitwirkung von Helmut Beumann, Bernhard Bischoff, Hermann Schnitzler, Percy Ernst Schramm hrsg. von Wolfgang Braunfels. Bd. I: Persönlichkeit und Geschichte. Hrsg. von Helmut Beumann. — Düs: Schwann 1965. 860 S.; zahlr. Pl., Abb. u. Ktn.; [enth.:] S. 15—23: Schramm, P. E.: Karl der Große im Lichte seiner Siegel und Bullen sowie der Bild- und Wortzeugnisse über sein Aussehen; S. 24—50: Fleckenstein, J.: Karl der Große und sein Hof; S. 51—82: Hlawitschka, E.: Die Vorfahren Karls des Großen; S. 83—142: Werner, K. F.: Bedeutende Adelsfamilien im Reich Karls des Großen; S. 143—177: Ewig, E.: Descriptio Franciae; S. 178—219: Wenskus, R.: Die deutschen Stämme im Reiche Karls des Großen; S. 220—246: Reindel, K.: Bayern im Karolingerreich; S. 247—268: Bligny, B.: Le royaume de Bourgogne; S. 269—306: Wolff, Ph.: L'Aquitaine et ses marges; S. 307—321: Gauert, A.: Zum Itinerar Karls des Großen; S. 322—348: Kaemmerer, W.: Die Aachener Pfalz Karls des Großen in Anlage und Überlieferung; S. 349—393: Ganshof, F. L.: Charlemagne et les institutions de la monarchie franque; S. 394—419: Ganshof, F. L.: Charlemagne et l'administration de la justice dans la monarchie franque; S. 420—436: Verbruggen, J. F.: L'armée et la stratégie de Charlemagne; S. 437—453: Hofmann, H. H.: Fossa Carolina; S. 454—487: Büttner, H.: Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Großen; S. 488: Prinz, F.: Schenkungen und Privilegien Karls des Großen; S. 489—500: Metz, W.: Die Agrarwirtschaft im karolingischen Reiche; S. 501—536: Grierson, Ph.: Money and Coinage under Charlemagne; S. 537—608: Classen, P.: Karl der Große, das Papsttum und Byzanz; S. 609—671: Bertolini, O.: Carlomagno e Benevento; S. 672—682: Björkman, W.: Karl und der Islam; S. 683—698: Wallace-Hadrill, J. M.: Charlemagne and England; S. 699—707: Jankuhn, H.: Karl der Große und der Norden; S. 708—718: Hellmann, M.: Karl und die slawische Welt zwischen Ostsee und Böhmerwald; S. 719—791: Deér, J.: Karl der Große und der Untergang des Awarenreiches; S. 792—858: Schlesinger, W.: Die Auflösung des Karlsreiches.

Deér, Josef: Zum Patricius-Romanorum-Titel Karls des Großen. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 31—86.

Kottje, Raymund: Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit. — ZKG LXXVI = F. 4, Bd XIV, 1965, 323—342.

Metz, Wolfgang: Miszellen zur Geschichte der **Widonen** und **Salier**, vornehmlich in Deutschland. — HistJG LXXXV, 1965, 1—27.

Fischer, Joachim: Königtum, Adel und Kirche im Königreich Italien ⟨774—875⟩. — Bo: Habelt 1965. 226 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Mittelalterl. Geschichte I; DM 19,—.

Deutsche **Königspfalzen**. Beiträge zu ihrer histor. u. archäolog. Erforschung. Bd II. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht. 1965. VI, 318 S. mit Abb. 4° = Veröffentlichungen d. Max-Planck-Instituts f. Geschichte XI, 2; DM 58,—.

Cowdrey, H. E. J.: Unions and Confraternity with **Cluny**. — JEcclHist XVI, 1965, 152—162.

Funkenstein, Amos: Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters. — (Mchn:) Nymphenburger Verl.-Handl. (1965). 263 S. = sammlung dialog V; DM 14,80.

Moos, Peter von: **Hildebert** von **Lavardin** ⟨**1056—1133**⟩. Humanitas an d. Schwelle d. höf. Zeitalters. — Stu: Hiersemann 1965. XV, 412 S. = Pariser historische Studien III; DM 80,—.

Vries, Wilhelm de, SJ: **Innozenz III**. ⟨1198—1216⟩ und der christliche Osten. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 87—126.

Post, Gaines: „Status Regis". — Studies in medieval and renaissance history Vol. I, Lincoln 1964, 1—103.

Bultot, R.: Sur quelques poèmes pseudo-Anselmiens. — Scriptor XIX, 1965, 30—41.

Barlow, Frank: A view of archbishop **Lanfranc**. — JEcclHist XVI, 1965, 163—177.

Tillmann, Helene: **Azzo** von **Este**, Markgraf von Ancona und Graf von Loreto. — HistJG LXXXV, 1965, 28—49.

Das Erzbistum Köln. I: Die Cisterzienserabtei **Altenberg**. Im Auftr. des Max-Planck-Instituts f. Geschichte bearb. von Hans Mosler. — B: de Gruyter 1965. VIII, 299 S. 4° = Germania sacra N. F. II; DM 48,—.

Mendi, J. Ma.: La primera legación del Cardenal Guido de Boulogne a España ⟨1358—1361⟩. — Scriptorium Victoriense XI, 1964, 135—224.

Glasfurd, Alec: The Antipope ⟨**Peter de Luna 1342—1423**⟩. A study in obstinacy. — Lo: Barrie & Rockliff (1965). 287 p.; sh 35.

Maier, Anneliese: Die «Bibliotheca minor» **Benedikts XIII.** ⟨Petrus' de Luna⟩. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 139—191.

Buck, August: Matteo **Palmieri** ⟨**1406—1475**⟩ als Repräsentant des Florentiner Bürgerhumanismus. — ArchKultG XLVII, 1965, 77—95.

Post, R. R.: Quelques précisions sur l'année de la naissance d'**Erasme** ⟨**1469**⟩ et sur son éducation. — Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XXVI, 1964, 488—509.

Merzbacher, Friedrich: Österreich und das kaiserliche Hofgericht Rottweil. — HistJG LXXXV, 1965, 50—63.

Lieberich, Heinz: Landherren und Landleute. Zur politischen Führungsschicht Baierns im Spätmittelalter. — Mchn: Beck 1964. 186 S. 4⁰ = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXIII; DM 20,—.

6. Gesamte Neuzeit

Bauerreis, Romuald: Kirchengeschichte **Bayerns**. Bd VI: Das sechzehnte Jahrhundert. — Augsb: Verl. Winfried-Werk (1965). XXX, 405 S. mit 16 Abb. u. Faks., 1 Titelbild; DM 42,50.

Petrie, [Sir] Charles: **Philipp II.** von Spanien (Philip II of Spain, dt.) (Aus d. Engl. von Ursula Gmelin.). — Stu: Kohlhammer (1965). 299 S. mit Ktn; DM 24,50.

Tellechea Idígoras, J. Ignacio: Sondeo en el proceso Romano del arzobispo Carranzo. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 193—238.

Claeys Bouuaert, F.: Les origines de la controverse théologique dite De auxiliis divinae gratiae ⟨1587—1588⟩. — EphThLov XLI, 1965, 548—560.

Hartwich, Wolfgang: Bevölkerungsstruktur und Wiederbesiedlung **Speyers** nach der Zerstörung von 1689. — Hdlb: Winter 1965. 186 S. = Heidelberger Veröffentl. zur Landesgeschichte u. Landeskunde X.

Rück, Peter: Die Entstehung der nachreformatorischen dekanalen Jurisdiktion in der Diözese **Lausanne**. — ZSchweizKG LIX, 1965, 297—327.

Burckhardt, Carl J[acob]: **Richelieu**. [Bd II.] Behauptung der Macht und Kalter Krieg. — Mchn: Callwey 1965. 499 S. mit Abb. u. Ktn, 1 Titelbild, mit Literaturverz.; DM 29,50.

Dubois, A.: Journal d'un curé de campagne au XVII^e siècle. Présentation et notes par H. Platelle. — P: Ed. du Cerf 1965. 208 p.; F 7,50.

Verbeke, H.: Het geestelijk liedboek in de zuidelijke Nederlanden ⟨1675—1725⟩. — OGE XXXIX, 1965, 337—393.

Heyer, Friedrich: Der **Einsiedler** in der evangelischen Diskussion des **18.** Jahrhunderts. — Kyrios V, 1965, 240—252.

Quirin, Karl: Das Chorherrenstift **Münstermaifeld** zu Beginn des 18. Jahrhunderts ⟨1700—1722⟩. — ArchMRhKG XVII, 1965, 38—86.

Luchtenberg, Paul: Johannes **Löh** und die Aufklärung im Bergischen. — Köln, Opladen: Westdt. Verl. 1965. 278 S. mit 15 Abb., 14 Bl. Faks., 1 Titelbild; DM 24,50.

Wandruszka, Adam: **Leopold II.** Erzherzog von Österreich, Großherzog von Toskana, König von Ungarn und Böhmen, Römischer Kaiser. Bd I: 1747—1780. Bd II: 1780—1792. — Wien-Mchn: Herold-Verl. ([1963]—65). 450 u. 457 S.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Bibliographie de la réforme **1450—1648**. Ouvrages parus de 1940 à 1955. Fasc. V: Pologne, Hongrie, Tchécoslovaque, Finlande. — Leid: Brill 1965. 109 p.; hfl 16.

Brück, Ph. Anton: Die «Vorreformation» in der **Pfalz**. — ArchMRhKG XVII, 1965, 27—37.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Martin **Luther** und die Anfänge der Reformation. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1965). 256 S. = Evangelische Enzyklopädie VII/VIII; DM 9,80.

Gerrish, B. A.: Priesthood and ministry in the theology of **Luther**. — ChH XXXIV, 1965, 404—422.

Geyer, Hans-Georg: Von der Geburt des wahren Menschen. Probleme aus den Anfängen d. Theologie **Melanchthons**. — Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1965. 381 S.; DM 39,50.

Müller, Johannes: Martin **Bucers** Hermeneutik. — (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1965. 278 S. = QuFoRefG XXXII; DM 45,—.

Bergendorff, Conrad: **Olavus Petri** and the ecclesiastical transformation in Sweden ⟨**1521—1552**⟩. A study in the Swedish reformation. — Phil: Fortress Pr. (1965). XVI, 267 p.; $ 3.75.

Klassen, Peter James: The economics of **anabaptism** ⟨**1525—1560**⟩. — sGravh, Lo, P: Mouton 1964. 149 p. = Studies in European history III.

Bartel, Oskar: Johannes a Laso und Erasmus von Rotterdam. — LuthJb XXXII, 1965, 48—66.

Mesnard, Pierre: La «Pietas litterata» de Jean **Sturm** et le développement à **Strasbourg** d'une pédagogie oecuménique ⟨**1538—1581**⟩. — BullSocHistPrFr CXI, 1965, 281—302.

Battles, F. L.: Against luxury and licente in Geneva. A forgotten fragment of Calvin. — Interpr XIX, 1965, 182—202.

Fraenkel, Pierre: Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit. ⟨Zwei Wege, zwei Motive⟩. — Wiesb: Steiner 1965. 70 S. = Institut für Europäische Geschichte, Mainz. Vorträge XLI; DM 7,40.

Maio, Romeo de: La mancata biografia di **Paolo IV** di Francesco Robortello. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 339—352.

Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Emil Sehling. Fortgef. vom Institut f. Evang. Kirchenrecht d. Evang. Kirche in Deutschland zu Göttingen. Bd VIII: **Hessen**. Hälfte 1: Die gemeinsamen Ordnungen. 1: Die Landgrafschaft Hessen bis zum Tode Philipps d. Großmütigen ⟨1567⟩. 2: Die Zeit d. gemeinsamen Synoden u. Ordnungen d. geteilten Landgrafschaften ⟨1567—1582⟩. — Tü: Mohr 1965. XII, 489 S. 4⁰; DM 64,—.

Steitz, Heinrich: Geschichte der Evangelischen Kirche in **Hessen** und **Nassau**. T. III: Unionen, Erweckungen, Kirchenverfassungen. — Marb: Trautvetter u. Fischer (1965). V S., S. 289—450; DM 9.60.

Rimoldi, Antonio: Le istituzioni di s. Carlo **Borromeo** per il clero diocesano Milanese. — ScuCatt XCIII, 1965, 427—458.

Moioli, Giovanni: Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in s. Carlo Borromeo. — ScuCatt XCIII, 1965, 459—488.

Reiter, Ernst: **Martin** von **Schaumberg** Fürstbischof von Eichstätt ⟨1560—1590⟩ und die Trienter Reform. — Mstr: Aschendorff (1965). XI, 360 S. = RefGStT XCI/XCII; DM 48,—.

Schüler, Heinz: Der Kampf um das Kirchenregiment in der Grafschaft **Virneburg** ... Ein Beitrag zur kurtrierischen Gegenreformation in der Osteifel im 17. Jahrhundert. — MevKGRh XV, 1966, 4—60.

8. Neuere Zeit

Reinhardt, Rudolf: Zur Reichskirchenpolitik Papst **Benedikts XIV.** — RömQ LX, 1965, 259—268.

Joppen, Rudolf: Das Erzbischöfl. Kommissariat **Magdeburg**. Geschichte u. Rechtsstellung bis zur Eingliederung in den Diözesanverband Paderborn. Teil I: Vorgeschichte des Kommissariats. II: Die Errichtung des mitteldeutschen Kommissariats 1811. — Lpz: St.-Benno-Verl. 1965. LXXI, 315 S. = Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte VII.

Pásztor, Lajos: Le „Memorie sul conclave tenuto in Venezia" di Ercole **Consalvi**. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 239—303.

Bigler, Robert M.: The rise of political **Protestantism** in nineteenth century Germany. — ChH XXXIV, 1965, 423—444.

Schoeps, Hans Joachim: Neues zur preußischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. — ZKG LXXVI = F. 4. Bd XIV, 1965, 282—306.

Das Rheinland in preußischer Zeit. 10 Beiträge zur Geschichte der Rheinprovinz. Hrsgg. von Walter Först mit Beiträgen von U. Lewald [u. a.]. — (Köln u. B:) Grote (1965). 244 S.; 33 Tafeln; DM 24,—.

Grafe, Hugald: Die volkstümliche Predigt des Ludwig **Harms**. Ein Beitrag zur Predigt- u. Frömmigkeitsgeschichte im 19. Jahrhundert. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1965. 256 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XIV; DM 24,—.

Reichert, Franz Rudolf: Der Trierer Generalvikar Matthias **Martini** ⟨**1794—1868**⟩. — ArchMRhKG XVII, 1965, 87—120.

Meseguer Fernández, J., OFM: Registro de los comisarios Apostólicos de la Orden franciscana en España ⟨1838—1884⟩. — Archivo Ibero-Americano XXV, 1965, 61—124.

Gottas, Friedrich: Die Frage der **Protestanten** in **Ungarn** in der Ära des Neoabsolutismus. Das ungarische Protestantenpatent vom 1. Sept. **1859**. — Mchn: Oldenbourg 1965. XII, 223 S. = Buchreihe der Südostdeutschen Historischen Kommission XIV; DM 27,—.

Chouraqui, André: L'alliance israélite universelle et la renaissance juive contemporaine ⟨1860—1960⟩. Cent ans d'histoire. — P: Pr. Univ. de France 1965. XVI, 528 p.; F 30,—.

Wenzel, Paul: Der Freundeskreis um Anton **Günther** und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert. — Ess: Ludgerus-Verl. H. Wingen (1965). XVI, 531 S.

100 Jahre Innere Mission, **Hannover**. Festschrift. Hrsg. von Gottfried Maltusch. (Red. u. Gestaltung: Friedrich Horstmann.) — Hann: Lutherhaus-Verlag 1965. 141 S. mit Abb.; DM 5,—.

Döllinger, Ignaz von: Briefwechsel 1820—1890. (Hrsg. von d. Kommission f. Bayer. Landesgeschichte bei d. Bayer. Akademie d. Wissenschaften.) Bearb. von Viktor Conzemius. Bd II: Briefwechsel ([mit John Emerich Edward] Dalberg) Lord Acton. 1850—1890. Bd 2: **1869—1870**. — Mchn: Beck 1965. X, 466 S. mit Abb.; DM 28,—.

Aubert, Roger: Vaticanum I (Vatican I, dt.) (Aus dem Franz. übers. von Karlhermann Bergner.). — Mz: Grünewald-Verl. (1965). 388 S. mit Abb. = Geschichte der ökumenischen Konzilien XII; DM 32,—.

Winkler, Heinz: Die Stellungnahme der französischen Katholiken zu Deutschland und zum **Kulturkampf** in den Jahren 1872 bis 1875. — Hanau: Albertis Hofbuchhandlung 1964. 179 S.; DM 8,50.

Der Berliner **Antisemitismusstreit**. Hrsg. von Walter Boehlich. — (Ffm: Insel-Verl. 1965.) 265 S. = sammlung insel VI; DM 7,—.

Tetz, Martin: Adolf Jülichers Briefwechsel mit Franz Overbeck. — ZKG LXXVI = F. 4, Bd XIV, 1965, 307—322.

9. Neueste Zeit

Das Verhältnis von **Kirche** und **Staat**. Erwägungen z. Vielfalt der geschichtl. Entwicklung u. gegenwärtigen Situation. — Wü: Echter-Verl. (1965). 151 S. = StudBerKABay XXX; DM 7,80; [enth.:] S. 13—47: Chélini, Jean: Die Beziehungen von Staat und Kirche in Frankreich von der Trennung bis zur Gegenwart. Entwicklung u. Bedeutung; S. 49—71: Mourray, John Courtney: Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA; S. 73—101: Boman, Thorleif: Kirche und Staat in den nordischen Ländern. Eine Darstellung und eine Würdigung; S. 103—126: Maier, Hans: Staat u. Kirche in Deutschland — von der Fremdheit zur „neuen Nähe"; S. 127—151: Hesse, Konrad: Partnerschaft zwischen Staat und Kirche? Zur heutigen staatsrechtl. Lage in der Bundesrepublik.

Mourin, Maxime: Le Vatican et l'URSS. — P: Payot 1965. 298 p. = Études et documents Payot; F 16,—.

Lenhart, Ludwig: Dr. Georg Heinrich **Kirstein** ⟨1858—1921⟩. Der volkstümliche Seelsorgsbischof auf dem Mainzer Bonifatiusstuhl ⟨1903—1921⟩. — ArchMRhKG XVII, 1965, 121—191.

Zatko, James J.: Descent into darkness. The destruction of the Roman catholic church in **Russia**, 1917—1923. — (Notre Dame:) The Univ. of Notre Dame Pr. 1965. IX, 232 p.; $ 6,95.

Entscheidungsjahr 1932. Zur **Judenfrage** in der Endphase der Weimarer Republik. Ein Sammelband hrsg. von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnold Pauker. — Tü: Mohr 1965. XVIII, 608 S. = Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo Baeck Instituts XIII; DM 48.

Riemeck, Renate: Moskau und der Vatikan. T. II: Das Zarenreich, die Sowjetunion und die päpstliche Diplomatie. — Ffm: Stimme-Verl. (1965). 182 S. = Antworten X; DM 9,80.

Hoerschelmann, Gotthard: Waldemar **Thomson**. Ein Lebensbild des letzten Propstes für das deutsche Kirchenwesen in Estland. — Hbg: v. Hofmann 1965. 48 S. mit Abb., 1 Titelbild; DM 3,80.

Lenert, Pierre: Die Wahrheit über die katholische Kirche in Polen (L'église catholique en Pologne, dt.) Mit e. Vorw. zur dt. Ausgabe von Erich Klausener. (Dt. Übers. von Karla Urban.) — B: Morus-Verl. (1965). 183 S.; DM 9,80.

Johannes XXIII.: Erinnerungen eines Nuntius (Souvenirs d'un nonce, dt.) (Übers. von Konstanz Faschian.) — Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1965). 182 S.; DM 17,80.

Bea, Fernando: **Paul VI.** (Vocabor Paulus, dt.; Aus dem Italien. übers. von Arianna Giachi.) — Mchn: Hueber 1965. 187 S. mit 7 Abb.; DM 12,80.

Döpfner, Julius: Deutscher Katholizismus und konziliare Erneuerung. Erfahrung d. Bischofs in Würzburg, Berlin u. München. — Wü: Echter-Verl. (1965). 30 S. = Katholische Akademie in Bayern. Akademievorträge VI; DM 2,40.

Lackmann, Max: Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd IV: 3. Sessio ⟨14. Sept. bis 21. Nov. 1964.⟩ Im Kampf um die Freiheit. — (Graz, Wien, Köln): Verl. Styria (1965). 493 S. mit Abb.; DM 19,80.

VI. Christliche Philosophie

Balthasar, Hans Urs von: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd III, 1: Im Raum der Metaphysik. — Eins: Johannes Verl (1965). 997 S.

Neumann, Siegfried: Gegenstand und Methode der theoretischen Wissenschaften nach **Thomas** v. **Aquin** aufgrund der Expositio super librum Boethii De trinitate. — Mstr: Aschendorff (1965). XXI, 178 S. = Beitr-GPhThMA XLI, 2; DM 28,—.

Dhavamony, Mariasusai, SJ: Subjectivity and knowledge in the philosophy of saint Thomas Aquinas. — R: Gregorian Univ.Pr. 1965. VIII, 168 p. = AnalGreg CXLVIII = Ser.fac.phil.: s. B, n. XIV; lire 2.500,—.

Hoeres, Walter: Wesen und Dasein bei **Heinrich** von **Gent** und **Duns Scotus**. — FranzStud XLVII, 1965, 121—186.

Cannizzo, Giuseppe: I „Quodlibeta" di **Pietro** d'**Auvergne**. Problemi di storia letteraria e dottrinale: La tradizione manoscritta. Testo critico delle Quaestiones de Verbo, 1296, 1300. — RFilosNeoscol LVI, 1964, 486—500. 605—648; LVII, 1965, 67—89.

Prentice, Robert, OFM: Primary efficiency and its relation to creation, infinite power and omnipotence in the metaphysic of John **Duns Scotus**. — Anton XL, 1965, 395—441.

Ruello, Francis: La notion „thomiste" de „ratio in divinis" dans la Disputatio de **François** de **Meyronnes** et de **Pierre Roger** ⟨1320—1321⟩. — RechThAncMéd XXXII, 1965, 54—75.

Di Napoli, Giovanni: Giovanni **Pico** della **Mirandola** e la problematica dottrinale del suo tempo. — R [e. a.:] Desclée (1965). 554 p. = Collectio Pont. Univ. Lateranensis VIII; lire 8000,—.

Paschini, Pio: Vita e opere di Galileo **Galilei**. — R: Herder 1965. 721 p.; lire 6.200.

Chaix-Ruy, Jules: Le surhomme de Nietzsche à Teilhard de Chardin. — P: Éd. du Centurion (1965). 348 p.; F 16,50.

Frings, Manfred S.: Max **Scheler**. A concise introduction into the world of a great thinker. — Pittsb: Duquesne Univ. Pr. 1965. 223 p.; $ 6,50.

Haas, Adolf, SJ: **Teilhard** de **Chardin**. Persönlichkeit und Werk. — Theologische Akademie Bd II, Ffm (1965), 79—99.

Teilhard de Chardin et la pensée catholique. Colloque de Venise sous les auspices de Pax Romana. Texte établi par Claude Cuénot. — P: Ed. du Seuil (1965). 266 p. = Études et recherches sur Teilhard de Chardin; F 18,—.

Corvez, Maurice: De la science à la foi. Teilhard de Chardin. — (Tours:) Mame (1964). 189 p.; F 7,50.

Bordet, Charles: Teilhard de Chardin. L'actualité de son message. — P: Éd. Ouvrières (1965). 109 p.; F 5,70.

Canevaro, Katy - Angelo Marchese: Teilhard de Chardin figlio d'obbedienza. — R: Ed. A. V. E. (1965). 182 p.; lire 550.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins. — Stu: Kohlhammer (1965). 198 S.; DM 19,80.

Altner, Günter: Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin. — Zü: EVZ-Verl. (1965). VIII, 136 S.; sfr 15,70.

Mondin, Battista, SX: La prova dell'esistenza di Dio in Teilhard de Chardin. — RFilosNeoscol LVII, 1965, 1—21.

Ligneul, André: Teilhard de Chardin et le personalisme. — P: Ed. Universitaires (1964). 62 p. = Carnets Teilhard XVII; F 2,90.

Périgord, Monique: L'esthétique de Teilhard. — P: Ed. Univ. (1965). 214 p. = Bibliothèque Teilhard; F 15,45.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Darlap, Adolf: Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte. — Mysterium salutis. I: Die Grundlagen heilsgeschichtl. Dogmatik, Eins, Zü, Köln (1965), 3—156; ebd. S. 159—238: Fries, Heinrich: Die Offenbarung; S. 239—288; Lengsfeld, Peter: Tradition innerhalb der konstitutiven Zeit der Offenbarung; S. 289—428: Haag, Herbert: Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift; S. 463—496: Lengsfeld, Peter: Tradition und Heilige Schrift. Ihr Verhältnis; S. 497—541: Feiner, Johannes: Offenbarung und Kirche — Kirche und Offenbarung; S. 545—587: Löhrer, Magnus: Träger der Vermittlung (der Offenbarung durch die Kirche); S. 588—599: Studer, Basil: Die Kirchenväter (als Träger der Vermittlung der Offenbarung); ~ S. 600—605: Die Theologen; S. 622—707: Rahner, Karl - Karl Lehmann: Kerygma und Dogma; ~ S. 727—776: Das Problem der Dogmenentwicklung; ~ S. 776—787: Die Bedeutung der Dogmengeschichte; S. 791—903: Trütsch, Josef - Josef Pfammater: Der Glaube.

Latourelle, René, SJ: Apologétique et fondamentale. Problèmes de nature et de méthode. — Sales XXVII, 1965, 255—273.

Bouillard, Henri: Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie. — Concilium I, 1965, 493—498.

Kasper, Walter: Dogma unter dem Wort Gottes. — Mz: Grünewald-Verl. (1965). 142 S.; DM 9,80; ~ Evangelium und Dogma. — CathMstr XIX, 1965, 199—209.

Muldoon, Thomas, STD: Theologiae dogmaticae praelectiones quas in scholis facultatis theologicae Sydneyensis habebat. Vol. V: De gratia Christi. — R: Officium Libri Catholici 1965. XIV, 370 p.; lire 5.000,—.

Scheffczyk, Leo: Von der Heilsmacht des **Wortes**. Grundzüge einer Theologie des Wortes. — Mchn: Hueber Verl. 1966. 306 S.; DM 19,80.

Alszeghy, Zoltan, SJ - Maurizio Flick, SJ: Il peccato originale in prospettiva personalistica. — Greg XLVI, 1965, 705—732.

Congar, Yves-M., OP: Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten. — Concilium II, 1966, 3—13.

Vollert, Cyril, SJ: A theology of **Mary**. — (NY:) Herder and Herder (1965). 253 p.; $ 5,50.

Bertetto, Domenico: Maria Mater Ecclesiae. — Sales XXVII, 1965, 3—63.

Ciappi, Luigi, OP: „Mater Ecclesiae". — Div IX, 1965, 447—463.

Eguiluz, A., OFM: María, prototipo y Madre de Iglesia. — Verdad y Vida XXII, 1964, 5—52.

Fransen, Piet, SJ: De **genade**. Werkelijkheid en leven. 2. herziene en verm.druk. — Antw: Patmos 1965. 548 blz.; bfr 250,—.

Guano, Emilio: La **chiesa** continuazione di Cristo. — R: Ed. Studium (1965). 266 p.; lire 1.200,—.

Schruers, P.: L'Église, mystère salvifique. — REcclLiège LI, 1965, 209—221.

Arias, Luis: La Iglesia misterio y pueblo de Dios. — Salm XII, 1965, 417—449.

Lemain, J.: La structure hiérarchique de l'Église. — RevDiocTourn XX, 1965, 356—382.

Martínez, Fidel G.: El carisma de la infalibilidad en el episcopado instituido por Jesu Cristo en su Iglesia. — Salm XII, 1965, 545—567.

Sacraments: The gestures of Christ. Ed. by Denis O'Callaghan. Papers of the Maynooth Summer School 1963. — NY: Sheed & Ward 1965. XII, 194 p.; $ 4,—.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd I: Die Zeit der Alten Kirche. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1965). 408 S.

Grillmeier, Alois, SJ: Christ in christian tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon ⟨451⟩. Transl. by J. S. Browden. — Lo: Mowbray 1965. XXIII, 528 p.; sh 75.

Cramer, Winfried, OSB: Die Engelvorstellungen bei **Ephräm** dem **Syrer**. — R: Pont. Inst. Orient. Studiorum 1965. XX, 197 S. = Orientalia Christiana Analecta CLXXIII; lire 2.500.

Emery, Pierre-Yves: Les psaumes et l'unité de l'Église selon saint **Augustin**. „Habiter en frères tous ensemble". — (Taizé: Les Pr. de Taizé 1965). 182 p. = VerbCar XIX ⟨n° LXXV⟩; sfr 8,40.

Pellegrino, Michele: „Sursum cor" nelle opere di sant' Agostino. — Recherches Augustiniennes III, P 1965, 179—206.

Haacke, Rhaban, OSB: Zur Eucharistielehre des **Rupert** von **Deutz**. — RechThéolAncMéd XXXII, 1965, 20—42.

Ciappa, Armando, FSCJ: Partecipazione e desiderio di vedere Dio in s.**Tommaso** d'**Aquino**. — Verona: Tip. Nigrizia 1965. 138 p.; lire 900,—.

Pompei, Alfonso, OFMConv: La salvezza dei pagani secondo la dottrina di s.Tommaso. — MiscFranc LXV, 1965, 3—33.

Fehlner, Peter-Damian, OFMConv: Person und Gnade nach Johannes **Duns Scotus**. — WissWeish XXVIII, 1965, 15—39.

Emmen, Aquilino, OFM: Duns Scoto e la dottrina immacolista della scuola agostiniana. I teologi italiani e spagnoli fino al Concilio di Trento. — Studi Francescani LXII, 1965, 226—277.

Gill, Joseph, SJ: **Constance** et **Bale-Florence**. — P: Ed. de l'Orante (1965). 410 p. = Histoire des conciles oecuméniques IX; F 36,—.

Hübner, Hans: Rechtfertigung und Heiligung in **Luthers** Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf. — Witten: Luther.-Verl. 1965. 167 S. = Glaube und Lehre VII; DM 14,—.

Honecker, Martin: Die Kirchengliedschaft bei Johann **Gerhard** und Robert **Bellarmin**. — ZThK LXII, 1965, 21—45.

Ganoczy, Alexander: La structure collégiale de l'Église chez **Calvin** et au IIe Concile de Vatican. — Irén XXXVIII, 1965, 6—32.

Härdelin, Alf: The Tractarian understanding of the Eucharist. — Upps: (Almqvist & Wiksells) 1965. 366 p. = Acta Universitatis Upsaliensis VIII; skr 40.

Pritz, Josef: Zur Lehre Anton **Günthers** von der Kirche. — Dienst an der Lehre... (Franz Kardinal König zum 60. Geburtstag) = Wiener Beiträge zur Theologie X. Wien (1965), 275—335.

Muñoz Vega, Pablo, SJ: Fe e inteligencia en la génesis de la ciencia moderna. — R: Ed. Università Gregoriana 1965. 119 p. = Studi critici sulle scienze; lire 1000.

Cuminetti, Mario: Elementi „Cattolici" nella dottrina del ministero di alcune teologi calvinisti contemporanei J. J. von Allmen, J. L. Leuba, R. Paquier, M. Thurian. — R: Libr. Ed. dell'Università Gregoriana 1965. XXVII, 236 p. = AnalGreg CXLVI = Ser. facult. theol.: sectio B, n. XLVII; lire 3.000,—.

Bandera, Armando, OP: La Iglesia misterio de comunión en el corazón del Concilio Vaticano II. — Salamanca: San Esteban 1965. 487 p. = Biblioteca de teólogos Españoles XXII, c 5.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Crow, Paul A.: The ecumenical movement in bibliographical outline. — NY: Department of Faith and Order of the National Council of the Churches of Christ in the USA 1965. 80 p.; $ 2,—.

Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung. Im Auftrag des Referates für Glauben u. Kirchenverfassung hrsg. v. Lukas

Vischer. — Mchn: Kaiser Verl. 1965. 322 S. = Theologische Bücherei XXX; DM 15,80.

Atkins, Anselm: Newman's Apologia and Lackmann's ecumenism. — Journal of ecumenical studies II, 1965, 406—425.

Villain, Maurice: Oecuménisme et pauvreté. Esquisse d'une enquête Edimbourg 1910 et New Delhi 1961. — ÉglViv XVII, 1965, 116—137.

McNamara, Kevin - Enda McDonagh - J. Good - F. E. Vokes: Vatican II: Decree on ecumenism. — IrThQu XXXII, 1965, 128—161.

Javierre, Antonio M.: Promozione conciliare del dialogo ecumenico. Presentazione del „Decretum de oecumenismo". — To: Elle Di Ci 1965. 319 p. = Collana: Magistero Conciliare II; lire 1.300,—.

Schlink, Edmund: Das Dekret über den Ökumenismus. — Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil, Gö (1965), 197—235.

Decrét sur l'oecuménisme - Roux, Hébert: Un point de départ. — LumVie n⁰ LXXIV, 1965, 61—71; ib. p. 72—76: Bruston, Henry: Un acte décisif; p. 77—80: Vischer, Lukas: Un pas important; p. 81—83; Tomkins, Oliver: Un „miracle"; p. 84—88: Evdokimov, Paul: Sortir de la routine oecuménique.

Nissiotis, Nikos A.: Ökumenische Bewegung und Zweites Vatikanisches Konzil. Eine orthodoxe Betrachtung. — KerDogm XI, 1965, 208—219.

Jacob, Josef: Ökumenismus. — ThpQ CXIII, 1965, 329—338.

Congar, Yves, OP: Ökumenische Erfahrung und Bekehrung. Ein Bekenntnis. — Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog (The sufficiency of god, dt.) Festschrift für W. A. Vissert 'T Hooft, Stu (1965), 67—81.

Nissiotis, Nikos A.: Types and problems of ecumenical dialogue. — EcumRev XVIII, 1, 1966, 39—57.

Fries, Heinrich: Theologischer Dialog der Konfessionen heute. — Universitas XX, 1965, 593—601.

Slenczka, Reinhard: Ökumenische Bewegung im christlichen Osten. — OekRu XIV, 1965, 292—317.

Schulz, Hans-Joachim: Das Gespräch mit der Orthodoxie. — Concilium I, 1965, 325—333.

Kinder, Ernst: Der ökumenische Beitrag der lutherischen Theologie. — Reformatio u. confessio. Festschrift für Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag . . ., B, Hbg 1965, 302—314.

Fischer, Martin: Der Weg der Bekennenden Kirche in Deutschland und die ökumenische Bewegung. — Gelebte Einheit. Ökumenischer Dialog (The sufficiency of god, dt.) Festschrift für W. A. Vissert 'T Hooft, Stu (1965), 119—140.

Schwarzschild, Steven S.: Judaism, scriptures, and ecumenism. — Scripture and ecumenism . . ., Pittsb, Louv 1965, 111—132.

Standaert, Maur, OCSO: Oecuménisme et monastères. — CollOCR XXVII, 1965, 224—235.

Desumbila, José: El ecumenismo en España. — Barc: Ed. Estela (1964). 241 p. = Diálogo entre cristianos II; pes 110,—.

Martineau, Suzanne: Pédagogie de l'oecuménisme. Lettres-préfaces de C.-J. Dumont et Hébert Roux. — (P:) Fayard; (Tours:) Mame (1965). 415 p. = „École de la foi" de l'Institut supérieur de Pastorale catéchétique; F 25,—.

VIII. Moraltheologie

Dictionarium morale et canonicum. Petrus Palazzini - Ferdinandus Galea. II: ⟨D—K⟩. — R: Officium Libri catholici 1965. XXXV, 921 p.

Stelzenberger, Johannes: Lehrbuch der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Königsherrschaft Gottes. 2., verb. Aufl. — Pad: Schöningh 1965. 386 S.; DM 24,80.

Demmer, Klaus, MSC: Die moraltheologische Lehre von der **„communicatio in sacris"** im Licht des **II. Vatikanischen** Konzils. — Scholast XL, 1965, 512—536.

Lynch, John J., SJ: Notes on moral theology. — ThStudies XXVI, 1965, 242—279.

Dailey, Robert H.: New approaches to moral theology. — Current trends in theology, Garden City 1965, 171—198.

Teichtweier, Georg: Eine neue Moraltheologie? — LebZeugn H. 1/2, 1965, 67—89.

Hirsch, Emanuel: Ethos und Evangelium. — B: de Gruyter 1966. IX, 443 S.; DM 38,—.

Schüller, Bruno, SJ: Zur Analogie sittlicher Grundbegriffe. — Theologie und Philosophie XLI, 1966, 3—19.

Hamel, Édouard, SJ: L'usage de l'Ecriture sainte en théologie morale. — Greg XLVII, 1966, 53—85.

Crotty, Nicholas, CP: Biblical perspectives in moral theology. — ThStudies XXVI, 1965, 574—595.

D'Hoogh, F.: Over de afzonderlijke zedelijke **handeling**. — CollMechl L, 1965, 336—353. 476—496.

Stelzenberger, Johannes: Zum Begriff **„Gewissen"**. — An XX, 1965, 8—12; ebd. S. 13—20: Groner, Josef Fulko: Die Intellektualität des Gewissens als Garantie der sittlichen Urteilsfindung und die Rolle des „Gefühls"; ebd. S. 20—27: Weber, Leonhard M.: Die Gewissensfreiheit; ebd. S. 28—36: Teichtweier, Georg: Das persönliche Gewissen u. die kirchliche Autorität; ebd. S. 36—45: Schöllgen, Werner: Situationsgewissen; ebd. S. 45—55: Rief, Josef: Das zweifelnde, irrige, perplexe, skrupulöse, zarte u. laxe Gewissen in pastoral-psychologischer Schau.

Ouwerkerk, C(oenraad) J(an) van: Biblisches Ethos und menschlicher Kompromiß. — Concilium I, 1965, 367—374.

Hossfeld, Paul: Eine Um- und Neubesetzung der **Kardinaltugenden**. Ein Versuch. — ThGl LV, 1965, 249—260.

Delhaye, Philippe: Droits de l'homme et morale chrétienne. — Studia Montis Regii VIII, 1965, 137—166.

Coste, René: Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme. — P [e. a.:] Desclée (1965). XX, 584 p. = Bibliothèque de théologie. Théol. morale II, 10; F 48,—.

Zalba, Marcellinus, SJ: De pastorali ratione agendi cum his qui in matrimonio processum ovulatorium uxoris moderari intendunt. — PerMorCanLit LIV, 1965, 309—336.

Connell, Francis J., CSSR: The morality of juvenile courtships. — Background to morality . . ., NY (1964), 203—216.

Lawler, Justus George: Nuclear war: The ethic, the rhetoric, the reality. A catholic assessment. — Westm, Md.: Newman Pr. 1965. XIII, 189 p.; $ 4,95.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Christophe, Paul: L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique. — P: Lethielleux (1964). 264 p. = Coll. Théologie, Pastorale et Spiritualité XIV; F 19,50.

Urrutia, Francisco Javier de, SJ: El fondamento del valor jurídico de la costumbre segun Santo **Tomás, Suárez** y **Savigny**. Estudio de filosofía del derecho. — Bilbao: Univ. de Deusto 1964. 144 p.

Lachance, Louis: L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin. Individu et état. — P: Sirey 1965. 398 p.

Ramsey, R. Paul: Modern papal social teachings. — The heritage of christian thought. Essays in honor of Robert Lowry Calhoun, NY (1965), 220—238.

Dahm, Karl-Wilhelm: Pfarrer und Politik. Soziale Position und politische Mentalität des deutschen **evangelischen Pfarrerstandes** zwischen **1918** und **1933**. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verl. 1965. 225 S. = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung XXIX; DM 31,50.

Bossle, Lothar: Utopie und Wirklichkeit im politischen Denken von Reinhold **Schneider**. — Mz: v. Hase u. Koehler (1965). 231 S.; DM 17,—.

Lagarreta, F., OFM: Persona y sociedad en la encíclica **„Pacem in Terris"**. — Verdad y Vida XXII, 1964, 141—161.

Cronin, John F., SS: Christianity and social progress. A commentary on Mater et Magistra. — Baltimore-Dublin: Helicon (1965). VI, 223 p.

Beckel, Albrecht: Mensch, Gesellschaft, Kirche bei Heinrich **Böll**. — Osnabr: Fromm 1965. 109 S. = Fromms Taschenbücher XXXIX; DM 4,80.

Höffner, Joseph: Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze. Hrsg. von Wilfried Schreiber und Wilhelm Dreier. — Mstr: Regensberg 1966. 476 S. = Jahrbuch des Instituts für christl. Sozialwissenschaften. Sonderband 1966; DM 49,50; S. 471—476: Bibliographie ⟨Stand vom 1. 11. 1965⟩.

Arntz, J(oseph): **Naturrecht** und Geschichte. — Concilium I, 1965, 383—391.

Rosenmayr, Leopold und Köckeis, Eva: Umwelt und Familie alter Menschen. — Neuwied: Luchterhand 1965. 244 S. = Soziologische Texte XXI; DM 25,—.

Erni, Margrit: Das Vaterbild der Tochter. Eine psychologisch-pädagogische Untersuchung bei 13—20jährigen Mädchen u. bei einer kleinen Vergleichsgruppe von Knaben. — (Eins, Zü, Köln:) Benziger (1965). 341 S.

Oldendorff, Antoine: Grundzüge der Sozialpsychologie (De psychologe van het sociale leven, dt.) Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit. — Köln: Bachem (1965). 232 S.; DM 22,—.

Rock, Martin: Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung. — Mstr: Regensberg 1966. 243 S.; DM 24,80.

Kaltschmid, Jochen: Menschsein in der industriellen Gesellschaft. Eine kritische Bestandsaufnahme. — Mchn: Kösel (1965). 319 S.; DM 22,50.

Porträts christlich-sozialer Persönlichkeiten. Teil I: Die Katholiken und die deutsche Sozialgesetzgebung. Hrsg. von Julius Seiters. — Osnabr: Fromm 1966. 158 S. = Fromms Taschenbücher XXXV; DM 4,80.

Messner, Johannes: Judenschema / Religionsfreiheit. — NOrdn XX, 1966, 34—36.

Scheuner, Ulrich: Meinungsbildung in der Demokratie. — Die Mitarbeit XIV, 6, 1965, 1—11.

Trillhaas, Wolfgang: Zwingt uns die veränderte Sozialstruktur zu einem neuen Konzept der christlichen Ethik? — Die Mitarbeit XIV, 6, 1965, 44—54.

Steinjan, Werner: Ist der Wohlfahrtsstaat ein christliches Ideal? — Ebd. S. 31—43.

Schöllgen, Werner: Entlastung oder Entfremdung? Sinn und Recht einer öffentlichen Moral. — Hchl LVIII, 2, 1965, 101—119.

Risse, Heinz: Wirtschaftswerbung als ethisches Problem. — Hchl LVIII, 2, 1965, 120—126.

Alsonso, Jesus Marcos: A social and psychological typology of religious identification in Spanish Catholicism. — SocComp XII, 1965, 217—244.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Mosiek, Ulrich: Das altkirchliche Prozeßrecht im Spiegel der **Didaskalie**. — OeAKR XVI, 1965, 183—209.

Wasselynck, R.: Présence de saint **Grégoire** le **Grand** dans les recueils canoniques ⟨X^e—XII^e siècles⟩. — MélScRel XXII, 1965, 205—219.

Sawicki, Jakub: Concilia **Poloniae**. Źródła i studia krytyczne. X: Synody diecezji Wrocławskiej i ich statuty. Na podstawie materiałów przysposobionych przy udziale Alfreda Sabischa. — Wroclaw, Warszawa, Kraków: Zaklad Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo 1963. XVII, 754 p. = Polskie towarzystwo historyczne.

Baldus, Manfred: Die philosophisch-theologischen **Hochschulen** in der Bundesrepublik **Deutschland**. Geschichte u. gegenwärtiger Rechtsstatus. — B: de Gruyter 1965. XI, 240 S. = Neue Kölner rechtswissenschaftl. Abhandlungen XXXVIII; DM 27,—.

Bertrams, Wilhelm, SJ: **Papst** und **Bischofskollegium** als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Die rechtstheologischen Voraussetzungen und deren Auswirkungen. — Pad: Schöningh 1965. 71 S.; DM 7,80.

Fürst, Carl Gerold: Die „geborenen" **Kardinäle**. — ZkTh LXXXVIII, 1966, 51—74.
Dole, Georges: Les mutualités ecclésiastiques de prévoyance sociale. — Année canonique IX, 1965, 65—101.
Hack, Hubert: Ehekonsens und bonum prolis. — AkKR CXXXIV, 1965, 97—120.
Arregui, A.: Cuestiones sobre la debida discreción mental en el matrimonio canónico. — IusCan V, 1965, 213—245.
Wirth, Paul: Zur Frage der nichtkatholischen Trauung bekenntnisverschiedener Ehen ⟨sog. Doppeltrauung⟩. Kirchenrechtl. Überlegungen zu einem drängenden Problem der Gegenwart. — ThGl LVI, 1966, 122—144.
Civisca, Luigi, SJ: The **dissolution** of the marriage bound. With a foreword by T. L. Bouscaren, SJ. — Nap: D'Auria 1965. 160 p.
Leguerrier, René, OFMCap: Recent practice of the Holy See in regard to the dissolution of marriages between non-baptized persons without conversion. — The Jurist XXV, 1965, 453—465.
Portero Sánchez, L.: Los matrimonios mixtos en España. — RevEspDerCan XVIII, 1964, 743—800.
Leeuwen, Berthulf van: Die Mischehe-Gesetzgebung als Richtschnur für das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten. — SeelsWien XXV, 1965, 371—385.
May, Georg: Mischehe und Abendmahl. Überlegungen zur kirchenrechtlichen Situation und Praxis in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands. — ThGl LV, 1965, 366—383.
Flatten, Heinrich: Das Ärgernis der kirchlichen **Eheprozesse**. — Pad: Schöningh 1965. 35 S.; DM 2,80.
Žužek, I(van:) Überblick über die neuere Entwicklung des orientalischen Kirchenrechts. — Concilium I, 1965, 686—696.
Bühler, Andreas: Kirche und Staat bei Rudolph **Sohm**. — Zü: EVZ-Verl. (1965). XV, 359 S. = Basler Studien zur historischen u. system. Theologie VI; sfr 23,—.
Grundmann, Siegfried: Das evangelische Kirchenrecht von Rudolf Sohm bis zur Gegenwart. — OeAKR XVI, 1965, 276—309.
Tröger, Gerhard: Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche. — Mchn: Claudius-Verl. 1966. 155 S. = Ius ecclesiasticum II; DM 22,—.

XI. Pastoraltheologie und Katechetik

Il sacerdote cattolico. Grandezze, benemerenze, responsabilità. A cura di Isidorio d'Alatri, OFMCap, Filippo da Cagliari, OFMCap, Carlo da Capodimonte, OFMCap. — R: Desclée (1965). 425 p.; lire 1.600,—.
Klostermann, Ferdinand: Entmythologisierung des Priesterberufes und der Priesterberufung. — SeelsWien XXXVI, 1966, 10—21.
Fichter, Joseph H.: Priest and people. — NY: Sheed and Ward (1965). XIV, 203 p.; $ 4,50.
Poole, Stafford, CM: Seminary in crisis. — (NY:) Herder and Herder (1965). 190 p.; $ 3,95.
Seminary education in a time of change. Ed. by James Michael Lee and Louis J. Putz, CSC. Foreword by Joseph Cardinal Ritter. — (Notre Dame:) Fides Publ. 1965. XII, 590 p.; $ 7,95; [cont. e. a.:] p. 1—81: Ellis, John Tracy: A short history of seminary education; I: p. 1—29: The Apostolic Age to Trent. II: p. 30—81: Trent to today; p. 82—169: Lee, James Michael: Overview of educational problems in seminaries; I: p. 82—117: Objectives and administration; II: 117—169: Administration; p. 170—204: Bier, William C., SJ: Selection of seminarians; p. 205—232: Brooks, Robert M., OPraem: Sociological dimensions of the seminary; p. 233—253: Wroblewski, Sergius, OFM: The intellectual climate in seminary life; p. 254—285: Hagmaier, George, CSP and Eugene C. Kennedy, MM: Psychological aspects of seminary life; p. 286—327: Lee, James Michael: Personnel and guidance services in the seminary; p. 328—352: Kaam, Adrian van, CSSP: Religious counseling of seminarians; p. 353—404: Lee, James Michael: Curriculum and teaching in seminary education; p. 405—428: McKenzie, John L., SJ: Theology in the seminary curriculum; p. 429—450: Burbach, Maur, OSB: Liturgical education in the seminary; p. 451—478: Johann, Robert O., SJ: Philosophy in the seminary curriculum; p. 479—505: Geaney, Dennis J., OSA: Social action in seminary education; p. 506—532: Putz, Louis J., CSC: The layman in seminary education; p. 533—556: Littell, Franklin H.: Protestant seminary education in America.
Die Ausbildung der Theologiestudenten in den westeuropäischen Ländern. Akten des zweiten Kongresses über die Europäische Priesterfrage, Europa-Seminar, Rothem, 1—3 Sept. 1964. — Maastricht: Institut für Europ. Priesterhilfe 1965. 124 S.
Maggiali, Andrea: Psicopedagogia dei candidati al sacerdozio. II seminarista di 10—18 anni e la vocazione sacerdotale. II. ed. notevolmente accresciuta. — Mil: Ancora (1965). 478 p. = Collana „Seguimi"; lire 2.200,—.
Dezza, Paolo, SJ: L'educazione cristiana nella dichiarazione conciliare. — CivCatt CXVII, IV, 1965, 110—125.
Gottes Wort und unsere Antwort. Handbuch für den Bibelunterricht. Hrsg. v. Hans Hilger. Bd II: **Neues Testament** bearb. v. Hans Hilger, Johannes Mertes, Franz Weber. Mit einer ausführl. synoptischen Gegenüberstellung der Katechesen dieses Handbuches mit den entsprechenden Lektionen der deutschsprachigen neuen Schul- u. Auswahlbibel. — Frb/Br, Bas, Wien: Herder (1966). XII, 609 S.; DM 34,80.
Dreher, Bruno: Katholische und evangelische Bibelkatechese. Sachbereiche der modernen Bibelproblematik. — KatBl XCI, 1966, 67—80.
Müller, Josef: Die Heilsbotschaft von **Genesis 1—11**. Ein Handbuch zur Bibelkatechese über die ersten elf Kapitel der Genesis. — Dnwth: Auer (Cassianeum 1965). 117 S.; DM 7,80.
Betz, Otto: Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung. — Wü: Echter-Verl. (1966). 352 S. = Schriften zur Religionspädagogik u. Kerygmatik I; DM 27,—.
Angermeyer, Helmut: Didaktik und Methodik der evang. Unterweisung bes. an Volks- u. Realschulen. — Mchn: Kaiser 1965. 201 S. = Hilfsbücher für den kirchl. Unterricht XIII; DM 14,80.
Wissmann, Erwin: Der evangelische Religionsunterricht in den Sonderschulen für Lernbehinderte. Unter Mitarb. v. Manfred Knoch, Ernst Köchritz, Roswitha Kollmann. Mit 8 mehrfarb. Schülerzeichnungen. — B-Charlottenbg: Mahrhold 1966. 86 S.; DM 8,20.
Lentner, Leopold: Leid und Not im Lichte des Glaubens. Gedanken zur Katechese in der Sonderschule. — Christlich pädagogische Blätter LXXVII, 1964, 194—205.
Politische Erziehung aus dem Glauben. — Mz: Grünewald-Verl. (1965). 126 S. = Grünewald-Reihe; DM 9,80; [enth.:] S. 9—33: Filthaut, Theodor: Politische Erziehung aus dem Glauben; S. 35—79: Mücker, Gerhard: Politische Erziehung aus dem Glauben in der Volksschule; S. 81—97: Kamphaus, Franz: Zur politischen Erziehung im Religionsunterricht der Berufsschule; S. 99—126: Offele, Wolfgang: Politische Erziehung in der Glaubensunterweisung der Höheren Schule.

XII. Liturgik

Lécuyer, J(oseph): Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen. — Concilium II, 1966, 79—87.
King, Archdale A.: Eucharistic reservation in the Western church. — Lo: Mowbray (1965). XIV, 258 p.; sh 45/—.
Augé, Matias, CMF: El sacramento del orden según los concilios españoles de los siglos **IV—VII**. — Claretianum V, 1965, 71—93.
Jacob, André: Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean **Chrysostome**. — Muséon LXXVII, 1964, 65—119.
Dubois, R.: Eine wertvolle Rubrik. — EphLit LXXIX, 1965, 388—402.
Deshusses, Jean, OSB: Le „supplément" au sacramentaire grégorien: **Alcuin** ou saint Benoît d'Aniane? — ALW IX, 1, 1965, 48—71.
Der karolingische Tonar von **Metz**. Hrsg. u. erl. v. Walther Lipphardt. — Mstr: Aschendorff (1965). XII, 309 S., II S. Faks. = Liturgiewissenschaftl. Quellen u. Forschungen XLIII; DM 48,—.
Vogel, Cyrill: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge. — Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo (1965). XXV, 385 p. = Biblioteca degli „Studi medievali" I.
Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Luther** und die Messe. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung über das Verhältnis Luthers zum Meßwesen des späten Mittelalters. — Pad: Bonifacius-Dr. (1965). 432 S. = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien XI; DM 28,—.
Theisen, Reinhold, OSB: Mass liturgy and the Council of **Trent**. — Collegeville (Minnes.): St. John's Univ. Pr. 1965. X, 169 p.
Brown, L. W.: Relevant liturgy. Zabriske lectures 1964. — Lo: SPCK 1965. VI, 86 p.; sh 7/6.
Udina, Antonio, SJ: Comentario teológico a la Instrucción sobre liturgia. — EstEcl XL, 1965, 235—248. 435—462.
Betz, Johannes: Vom **Pascha**-Mysterium. — LebZeugn H. 3, 1965, 73—105.
Schneider, Theophora: Der Hinübergang in der Nacht. Zur Feier des Paschamysteriums heute. — LebZeugn H. 3, 1965, 49—72.
Egloff, Eugen: Erneuerung der Messe. Prinzipien und Anregungen. — Wü: Echter-Verl. (1965). 108 S.; DM 7,80.
Kirchgässner, Alfons: Der Mensch im Gottesdienst. — LJ XV, 1965, 229—238.
Vagaggini, C., OSB: I valore teologico e spirituale della Messa concelebrata. — RivLit LII, 1965, 189—219; ib. p. 220—251: Dell'Oro, I., SDB: La concelebrazione eucaristica dalla storia alla pastorale.
Laurentin, André: Gestes de la messe. — ParLit XLVIII, 1966, 19—34: ~ ib. p. 119—134: Gestes de la Semaine Sainte.
Estudios sobra la liturgia **mozarabe**. — Toledo: Diputación Provincial 1965. XIII, 194 p. = Publicaciones del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos III, 1.
Gironés Guillén, G.: La Virgen María en la liturgia mozáraba. — Anales del Seminario de Valencia IV, 1964, 5—163.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Black, M.: The tradition of Hasidaean-Essene ascetism: Its origins and influence. — Aspects du Judéo-Christianisme. Colloque de Strasbourg 23—25 avril 1964, P 1965, 19—32.
Fontaine, Jacques: Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives. — Oikumene. Studi paleocristiani pubbl. in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 243—266.
Lanne, Emmanuel, OSB: L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît. — Le millénaire du Mont Athos 963—1963 II, (Chevetogne 1964), 21—47.
Grégoire, Réginald, OSB: Saeculi actibus se facere alienum. Le „mépris du monde" dans la littérature monastique latine médiévale. (Suivi d'une postface par Jean Leclercq.) — RAscMyst XLI, 1965, 251—290.
Garitte, Gérard: La vie grecque inédite de saint **Grégoire d'Arménie** ⟨ms. 4 d'Ochrida⟩. — AnalBoll LXXXIII, 1965, 233—290.
Sauget, Joseph-Marie: Une version arabe du „Sermon ascétique" d'**Étienne** le **Thébain**. — Le Muséon LXXVII, 1964, 367—406.
Leclercq, Jean: Témoins de la spiritualité occidentale. II. — P: Ed. du Cerf 1965. 409 p. = Tradition et spiritualité V; F 19,80.
Hinnebusch, William A., OP: Dominican spirituality. Principles and practice. — (Wash: Thomist Pr. 1965.) X, 148 p.; $ 2,—.
Stallings, M. J.: Meditaciones de Passione Christi olim s.Bonaventurae attributae. — Wash: CUAPr. 1965. XVIII, 212 p. = Studies in medieval and renaissance latin language and literature XXV.
Damiani, Piero: La spiritualità di santa **Brigida** di **Svezia**. — (Fior:) Libr. Ed. Fiorentina (1964). 183 p.; lire 1000,—.

Raimund ⟨von Capua⟩ (Raimundus de Capua:) Das Leben der heiligen Katharina von Siena ⟨Legenda maior des Raimund von Capua⟩ (Vita sanctae Catharinae Senensis, dt.) Hrsg., eingel. u. übers. v. Adrian Schenker. — Düs: Patmos-Verl. (1965). 194 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; DM 12,80.

Pontieri, Ernesto: I movimenti religiosi del secolo **XVI** e l'**Italia**. Appunti del corso ufficiale di storia moderna tenuto nella Univ. di Napoli nell anno accademico 1964—1965. — Nap: Libr. Scient. Ed. (1965). 194 p.; lire 2.800,—.

Certeau, Michel de, SJ: Crise sociale et réformisme spirituel au début du **XVII**e siècle: Une „Nouvelle spiritualité" chez les **Jésuites** français. — RAscMyst XLI, 1965, 339—386.

Viola Galindo, Juan: Perfección y apostolado en la doctrina ascético-pedagógica de S. Juan **Bautista** de la **Salle**. — Salamanca: Univ. Pont. de Salamanca 1964. 276 p.

(Hügel, Friedrich von:) Spiritual counsels and letters of Baron Friedrich von Hügel. Edited with an introductory essay by Douglas V. Steere. — Lo: Darton, Longman & Todd (1964). IX, 186 p.; sh 22/6.

Balthasar, Hans Urs von: Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche. — Concilium I, 1965, 715—722.

Montcheuil, Yves de: Zeugnis für die Wahrheit (Problèmes de vie spirituelle, dt.) — Mz: Grünewald-Verl. (1965). 191 S. = Reihe Erlöstes Dasein; DM 12,80.

Thils, Gustave: Aggiornamento de la spiritualité chrétienne? — Laïcat et sainteté II, R (1965), 189—222.

Guillemin, Suzanne: Problèmes de la vie religieuse féminine active. — Vocation n⁰ CCXXXI, 1965, 354—372.

Schneider, Oda: Die mystische Erfahrung. — Aschffbg: Pattloch (1965). 125 S. = Der Christ in der Welt VIII, 6 c; DM 4,50.

Die christliche **Armut**. Aus der Zeitschrift „Christus", Paris, übertragen u. hrsg. v. Peter Henrici. — Ffm: Knecht (1966). 148 S.; DM 7,80; [enth.:] S. 11—31: Guillet, Jacques, SJ: Die Armut Jesu Christi; S. 32—52: Lefèvre, André, SJ: Die christliche Armut; S. 53—88: Delchard, Antoine, SJ: Armut und Gemeinschaftsleben. Das Werden der ignatianischen Armutsform; S. 89—108: Russo, François, SJ: Die Armut im wirtschaftlichen u. sozialen Umbruch der modernen Welt; S. 109—134: Roustang, François, SJ: Ärmer werden; S. 135—148: Raguin, Yves, SJ: Die Freude des Armen.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Degrassi, Atilius [Attilio]: Inscriptiones Latinae liberae rei publicae. Consilio et auct. Academiae scientiarum Germanicae collegit, praefatus est, notis indicibusque instruxit Atilius Degrassi. — B: deGruyter 1965. Imagines XII, 337 S., S. 1—323 Abb. 2⁰ = Corpus inscriptionum Latinarum. Auctuarium; DM 280,—.

Goodenough, Erwin R.: Jewish symbols in the Greco-Roman period. XII: Summary and conclusions. — NY: Pantheon 1965. XII, 216 p.; $ 6,—.

Kötting, Bernhard: Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. — Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag 1965. 77 S., 7 Tafeln. = Veröffentl. der Arbeitsgemeinschaft des Landes NRW CXXIII; DM 8,50.

Opelt, Ilona: Der zürnende Christus im Cento der Proba. — JbAntChr VII, 1964 (, Mstr 1966), 106—116.

Hermann, Alfred: Porphyra und Pyramide. Zur bedeutungsgeschichtlichen Überlieferung eines Baugedankens. — JbAntChr VII, 1964 (, Mstr 1966), 117—138.

Skrobucha, Heinz: **Kosmas** und **Damian**. — Rcklgh: Bongers 1965. 80 S., 40 Abb. = Iconographia ecclesiae orientalis; DM 6,80.

Rizza, Giovanni: Un martyrium paleocristiano di Catania e il sepolcro di Julia Florentina. — Oikumene. Studi paleocristiani pubbl. in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 593—612, 14 fig.

Henry, Françoise: Irish art in the early christian period ⟨to 800 A.-D.⟩. — Lo: Methuen (1965). XVI, 272 p.; 112 p. pl.; sh 63,—.

Mertin, Paul: Das vormalige Benediktinerstift S[ank]t **Mang** zu **Füssen** im ersten Jahrtausend seines Bestehens. Forschungen z. Bau- u. Kunstgeschichte d. Klosters von d. Gründung bis zum Beginn des Barockbaues. — Füssen: Verl. d. Stadt 1965. XII, 163 S. mit 100 Abb. 4⁰; DM 18,— [T. 1 zuerst veröffentlicht in: Füssener Blatt. Beil.: Alt-Füssen 1962/63.]

Davy, Marie-Madeleine: Initiation à la symbolique romane ⟨XII^{e} siècle⟩. — P: Flammarion 1964. 278, XXXV p.

Scherer, Helmuth: Der lebendige Dom. Die **Augsburger** Bischofskirche im Gang der Jahrhunderte. Mit e. Nachw. von Joseph Stimpfle. — Augsb: Verl. Winfried-Werk (1965). 164 S. mit Abb.; DM 5,—.

Mülhaupt, Erwin [Friedrich]: Der **Kölner Dom** im Zwielicht der Kirchen- und Geistesgeschichte. Eine geschichtl. Betrachtung anläßl. des Evang. Kirchentages in Köln 1965. Mit 12 Bildtaf. — Düs: Presseverband d. Evang. Kirche im Rheinland 1965. 39 S., 6 Bl. Abb. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte XIX; DM 3,60.

Kremer, Jakob: Der **Aachener** Dom. Ein Zeugnis des Glaubens. — M-Gladb: Kühlen 1965. 72 S.; DM 7,—.

Gombert, Hermann: Der **Freiburger** Münsterschatz. — Frbg/Br, Bas, Wien: Herder (1965). 95 S., 61 Taf.; DM 28,50.

Lanckorońska, Maria: Matthäus **Neithart** Sculptor. Der Meister des Blaubeurer Altars und seine Werke. — Mchn: Frühmorgen (1965). 230 S. mit 152 Abb.; brosch. DM 34,—.

Llompart, G.: Spiritualis monachus. Aportación a la iconografía del perfecto religioso ⟨siglos XV—XVIII⟩. — AnSacTar XXXVIII, 1965, 159—172; 2 pl.

Fabian, Ekkehart: Holbein-Manuel-Schmid-Studien. Histor.-bio- u. ikonograph. Untersuchungen dreier Schwurgruppenbildnisse von Ambrosius Holbein, Niklaus Manuel Deutsch u. Thomas Schmid. Ein Beitr. zur Geschichte der Renaissance u. der Reformation am Oberrhein u. Bodensee. Mit 53 Abb. auf XXIV Taf. — Tü: Osiander ⟨in Komm.⟩ 1965. 104 S., XXIV S. Abb. = Schriften z. Kirchen- u. Rechtsgeschichte XXXII; DM 12,60.

McAndrew, J.: The open-air churches of XVIth century **Mexico**. — Cambr (Mass.): Harvard Univ. Pr. 1965. 755 p., 341 fig., 5 cartes; $ 15,—.

Sauermost, Heinz-Jürgen: Franz **Beer** und die Stiftskirche St. Gallen. Beiträge zum Werk von Franz und Johann Michael Beer von Bleichten und von Kaspar Moosbrugger, zur Planungsgeschichte der Stiftskirchen in Weingarten, Einsiedeln, Lindau und St. Gallen und zum Begriff „Vorarlberger Münsterschema". — Münster XIX, 1966, 44—57.

Döry, Ludwig: Die Barockaltäre des ehemaligen Prämonstratenserinnen-Klosters **Niederilbenstadt**. — ArchMRhKG XVII, 1965, 334—348.

Das ostkirchliche Christusbild. Theologie, Kult, Kunstgeschichte. (Hrsg. v. Boris Rothemund.) — Mchn: Slavisches Institut (1965). 101 S. mit 30 S. Abb.; DM 14,95.

Petzold, Hilarion: Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie. — Kyrios V, 1965, 193—203.

Rombold, Günter: Pastorale Prinzipien zum zeitgenössischen Kirchenbau. — SeelsWien XXXV, 1965, 326—336.

Gresleri, Giuliano: Die Stellung der modernen christlichen Kunst in **Italien**. — Münster XVIII, 1965, 239—256.

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:

Die kanonische Formpflicht beim Abschluß von Mischehen (Verlag Schöningh, Paderborn)

Ablaßthesen Martin Luthers (Verlag Schöningh, Paderborn)

Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Anschriften der Mitarbeiter:

Dr. Werner Becker, Leipzig W 33, Karl-Heine-Str. 110; Prof. Dr. Johannes Beumer SJ, Frankfurt/Main 70, Offenbacher Landstr. 224; Prof. Dr. Karl Braunstein, Seelenberg üb. Königstein (Taunus); Prof. Dr. Anton Brück, Mainz, Grebenstr. 12; Prof. Dr. H. Eising, Münster, Besselweg 12; Prof. Dr. Gustav Ermecke, Witten, Mozartstr. 4; Dr. C. F. Gethmann, Innsbruck, Allerheiligenhöfe 3 y; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Prof. Dr. Vinzenz Hamp, München, Karl-Theodor-Str.; Prof. Dr. Heinrich Klomps, Köln, Eintrachtstr. 162; Prof. Dr. Norbert Lohfink SJ, Frankfurt (Main) St. Georgen, Phil.-Theol. Hochschule; Prof. Dr. Gerhard Matern, Fulda, Kanalstr. 22; P. Johannes Möllerfeld SJ, Koblenz a. Rh., Jesuitenplatz 4; Prof. Dr. Paul Oswald, Münster, Sentruper Höhe 51; Prof. Dr. Rudolf Padberg, Paderborn, Ansgarstr. 13; Dr. A. Rauscher SJ, Münster, Sentmaringer Weg 55; Prof. Dr. Josef Rief, Tübingen, Albrechtstr. 27; Prof. Dr. Karl Th. Schäfer, Bonn, Endenicher Allee 5; Dr. Heinz Schütte, Oedekoven, Tempelstr. 2; Prof. Dr. Wilhelm Thüsing, Trier, Jesuitenstr. 13; P. Stéphane De Vos OSB, Chevetogne (Belgien); Dr. Otto Wanke, Lank (Ndrh.), Breslauer Str. 8; Doz. Dr. Paul Wenzel, Königstein i. Taunus, Bischof-Kaller-Str. 3; Prof. Dr. Friedrich Zoepfl, Dillingen/Donau, Ziegelstr. 21.

Aschendorff, Münster (Westf.), 1966 · 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.