4 76
Fachref. GWkB
25

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 3 **1966** **62. Jahrgang**

Vom Verstehen fremder Religionen. Von R. J. Mohr, Nijmegen.

Hang: Grundzüge des chinesischen Volkscharakters (Dietrich)

Grelot: Mann und Frau nach der Heiligen Schrift (Kertelge)

Schedl: Psalmen (Groß)

Barucq: Le Livre des Proverbes (Loretz)

Loretz: Gottesvolk und menschliche Erfahrung (Schreiner)

de Vaux: Les Sacrifices de l'Ancien Testament (Schmid)

Müller: Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk (Gnilka)

Vita Dorotheae Montoviensis magistri Johannis Marienwerder (Bernards)

Koller: Princeps in ecclesia (Hallinger)

Denzler: Kardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585). Leben und Werk (Reinhardt)

Petrus Faber: Memoriale (Sobotta)

Ottaviano: La tragicità del reale ovvero La malinconia delle cose (Winter)

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften (v. Bredow)

Flick-Alszeghy: Il Vangelo della Grazia (Schmeing)

Volk: Maria, Mutter der Gläubigen (Hödl)

Heinzmann: Die ‚Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum' (Gründel)

van der Horst: Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil (Finkenzeller)

Murad Kamil: Aspects de l'Église copte (Ménard)

Mariologie et Oecumenisme, III (Brandenburg)

Gallus: „Der Nachkomme der Frau" (Gen 3, 15) in der Altlutheranischen Schriftauslegung (Drewniak)

Bosc - Guitton - Daniélou: Geeint durch das, was trennt (Schütte)

Mellor: Unsere getrennten Brüder. Die Freimaurer (Scherl)

Croce: Christus in der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz (Graef)

Mosis: Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz (Graef)

Feifel: Personale und kollektive Erziehung - Nastainczyk: Makarenkos Sowjetpädagogik (Schlette)

Schuepp: Das Paradox des Glaubens (Exeler)

Berger: Die Wendung „offerre pro" in der römischen Liturgie (Roth)

Maier: Le baptistère de Naples et ses mosaiques (Emminghaus)

Theologische Bibliographie

Vom Verstehen fremder Religionen

Von R. J. Mohr, Nijmegen

Das sechste Beiheft der „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte" enthält die erste der von der theologischen Fakultät der Universität Marburg veranstalteten Joachim Wach-Vorlesungen[1], die im Jahre 1958 durch eine Stiftung der Witwe Wachs ins Leben gerufen wurden. Es sind Gastvorlesungen, die Themen aus dem so äußerst aktuellen Problemkreis behandeln, der sich aus der Begegnung und Auseinandersetzung des Christentums mit den nicht-christlichen Religionen ergibt.

Diese erste Vorlesung hat der Schüler und Nachfolger Wachs auf dem Lehrstuhl für vergleichende Religionswissenschaften an der Universität Chikago Josepf M. Kitagawa im Sommersemester 1959 gehalten. Ihre Publikation ist besorgt durch Professor Ernst Benz, der als Geschäftsführer der Joachim-Wach-Stiftung fungiert.

Seiner eigentlichen Vorlesung über das Thema: Gibt es ein Verständnis fremder Religionen? läßt Kitagawa eine Biographie Wachs vorangehen, der eine von Kitagawa, Friedrich Heiler und Dr. Käthe Neumann zusammengestellte vollständige Bibliographie Wachs angeschlossen ist.

In der Biographie Wachs gibt Kitagawa zunächst einen kurzen Überblick über Wachs Leben. Dann umreißt er in dem Kapitel „Forschung und Lehre" die Grundaspekte der religionswissenschaftlichen Forschung Wachs.

Als Ausgangspunkt derselben stellt er die Anschauung heraus, daß sich die subjektive Religiosität in verschiedenen Äußerungen objektivieren läßt und daß diese Äußerungen jeweils festumrissenen Strukturen angehören, die man „verstehen" kann. Das Studium solcher Strukturen, also der objektiven Religionen, ist nach Wach eines der wichtigsten Objekte der Religionswissenschaft.

Sodann geht der Verfasser in dem Kapitel „Wachs Begriff vom Menschen" auf Wachs Anthropologie ein. Er erörtert Wachs Unterscheidung von zwei religiösen Stadien, eines mythologischen und eines der gestifteten Religionen. Im ersteren ist das Denken vornehmlich auf Theologie und Kosmologie ausgerichtet. Eine umfassende Weltschau zentriert sich in einem Begriff von kosmischer Moral und rituellem Gesetz, von dem der Lauf der Natur, des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft abhängt und auf das sie orientiert sind. Dagegen betonen die gestifteten Religionen mehr das anthropologische Thema. Sie befassen sich vordringlich mit der Erlösung und dem Heil des Menschen, wobei der Westen einen Anthropozentrismus entwickelt hat, der dem Osten fremd ist.

Wenn man diese beiden Stadien nicht als Entwicklungsstufen auffaßt, kann man Wach darin zustimmen. Eine ganz ähnliche Bipolarität stellt Wach nach Kitagawa von seinem religionssoziologischen Forschen her auf. Er unterscheidet zwei Arten von religiöser Gemeinschaft, die *Communication* und die *Communities*, zu Vereinigungen, die sich unter der Einwirkung einer vollzieht sich im Schoße einer organisch gewachsenen sozio-religiösen Gemeinschaft. Je mehr die Gemeinschaft den Wert persönlicher Frömmigkeit betont, umso mehr geht diese religiöse Kommunikation verloren. Als Ablösung davon kommt es zu *communities*, zu Vereinigungen, die sich unter der Einwirkung einer „heiligen Sprache" von Symbolen und Riten zusammenschließen.

Das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft sieht Wach als ein wechselseitiges. Religion übt sowohl einen bestimmten Einfluß auf den Charakter sozialer Organisationen aus, wie sie auch neue spezifisch religiöse Gruppierungen ins Leben ruft. Umgekehrt beeinflußt z. B. der soziologische Hintergrund, auf dem Religionsstifter wirkten, den Anfangscharakter der von ihnen gestifteten Religionen. Aber noch mehr, kann man sagen, nuancieren soziale Faktoren das religiöse Leben gerade in den Stammesreligionen der Naturvölker.

So sehr Wach die soziologischen Einflüsse auf die Religion erkennt, und so sehr er anerkennt, daß gerade durch religionssoziologische Studien der zentrale Platz wiedererkannt wurde, den der Gottesdienst in allen Religionen einnimmt, so hindert ihn

[1] **Kitagawa**, Joseph M.: **Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?** (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte VI. Hrsg. von Ernst Benz, Joachim Wach-Vorlesungen I) Leiden: E. J Brill 1963. VIII, 66 S., hfl 8,–.

U.B. MÜNSTER
25 AUG 1966

das doch nicht, den Standpunkt derer abzulehnen, die an die Stelle der Fragen nach Sinn, Wert und Wahrheit einer religiösen Gruppe oder Bewegung die Untersuchung ihrer sozialen Funktion setzen. Wach ist ein Kritiker vieler amerikanischer Religionssoziologen, welche die Religion als eine Funktion von natürlichen sozialen Gruppierungen oder lediglich als eine weitere Form kultureller Äußerung ansehen, nach deren Ansicht man eine Religion bekennt, weil sie zufällig die herrschende in der Kultur oder Gesellschaft ist, der man angehört.

Hier rührt Wach allerdings an ein sehr schwieriges Problem. In allen nicht gestifteten Religionen, aber auch etwa im alten Judentum, ist die herrschende und allgemein geübte Religion tatsächlich ein wesentlicher Aspekt des sozialen und kulturellen Lebens, und es wäre riskant, in diese Zusammenhänge einzugreifen, riskant für alle drei Gebiete, das religiöse, das soziale und das kulturelle.

Hier liegt vielleicht das praktische Grundproblem des Verstehens der fremden Religionen und damit ein Grundproblem gerade der Missionierung. Es stellt sich die Frage: Wie kann eine „gestiftete Religion", wie es das Christentum ist, so in eine Gemeinschaft mit der zu ihr gehörenden „traditionellen Religion" eingebaut werden, daß sie in die Kultur der betreffenden Gemeinschaft wirklich integriert und zu einer Funktion dieser Gemeinschaft und Kultur wird. Im großen und ganzen muß man sagen, daß die christliche Mission dieses Problem nicht gelöst, vielfach gar nicht gesehen hat, wovon sich die Folgen in unserer Zeit zeigen, in der die missionierten Völker zum kulturellen Selbstbewußtsein erwachen.

Von den drei Alternativen, die auch Wach gegenüber dieser Frage nur aufstellen kann, entweder Flucht in Historizismus und Relativismus oder Rückkehr zu den „klassischen" Standpunkten oder neue Versuche zu einer konstruktiven Lösung, kann nur die letzte angenommen werden. Und dazu versucht Wach Wege zu zeigen.

Man muß hier wohl von der Erkenntnis Wachs ausgehen, daß jede religiöse Gruppe in ihrer eigenen „Intention" und „Selbstinterpretation" der religiösen Erfahrung zwar ihre eigenen, einzigartigen Ausdrucksformen entwickelt hat, die durch das kulturelle Milieu bedingt sind, in dem sie entstanden, daß jede von ihnen aber doch Strukturähnlichkeiten aufweist, daß es ferner im Religiösen universelle Themen gibt, die immer in das Partikulare eingebettet sind.

So ist der Religionsbegriff Wachs dadurch gekennzeichnet, daß er an das Prinzip der Pluralität der Religionen glaubt, daß in einem realen Sinne für ihn Christus, Buddha und Mohammed Objekte einer universellen freien Wahl darstellen. Es kann allerdings gefragt werden, ob er dieses Prinzip auch gegenüber den Religionen von Tiefkulturen anerkannt und praktiziert haben würde.

Jedenfalls beruht auf diesen Einsichten Wachs „irenisches Bemühen". Dabei muß sich nach Wach auch der Religionshistoriker mit der Frage nach der Wahrheit auseinandersetzen, es kann nach ihm nur eine einzige letzte Wahrheit geben. Aber es sind die verschiedenen Formen der menschlichen Aufnahmefähigkeit gegenüber dieser Wahrheit, die zur Vielgestalt religiöser Erfahrungen führen.

So stellt Wach für das vergleichende Studium der Religionen folgende drei Hauptprinzipien auf: 1. Es muß ein apologetisches Element in jeder Religion anerkennen, darf aber nicht selbst durch ein solches Interesse beeinflußt werden. 2. Es muß alle Religionen als das Feld einer universellen freien Wahl betrachten und darf sie nicht einem kulturellen Determinismus unterordnen. 3. Es muß beachten, daß jede lebendige Religion ihren bestimmten Anteil an der geistigen Erziehung der Menschheit hat, so kann es gegenüber den qualitativen Unterschieden der Religionen nicht blind sein. Mit anderen Worten: das vergleichende Studium der Religionen muß sich der philosophischen und theologischen Probleme bewußt sein, die mit der Formulierung ihrer eigenen allgemeinen Blickrichtung verknüpft sind.

Hier schließt der Versuch Wachs an, die Einsichten der Religionswissenschaft zur christlichen Theologie in Beziehung zu setzen. Dabei ist er genötigt, sich mit der Frage der „allgemeinen Offenbarung" auseinanderzusetzen. Die genuin-religiöse Erfahrung ist für ihn die Annahme des Revelatum, wo immer es auch vorkommen mag, d. h. in welchem ethnischen, kulturellen, sozialen oder religiösen Zusammenhang auch immer. Neben der allgemeinen nimmt Wach auch die individuelle Offenbarung an, er unterscheidet jedoch zwischen genuiner und nicht-genuiner Offenbarung.

Für die christlichen Theologen selbst stellt Wach sieben Prinzipien auf, die sie bei der Bewertung nicht-christlicher Religionen beachten sollten. Es braucht im einzelnen auf diese Prinzipien hier nicht eingegangen zu werden. Es liegt ihnen allgemein die Überzeugung zugrunde, daß die Religionsgeschichte auch dem Theologen etwas zu sagen hat, und zwar nicht nur auf dem Gebiete seines apologetischen Anliegens, sondern in dem zentraleren Anliegen der Bestimmung von Wesen und Ausmaß der Offenbarungstätigkeit Gottes in der Geschichte. Wach stimmt in dieser Hinsicht Rudolf Otto zu, der in seiner Verstehens-Lehre den erfolgreichen Versuch gemacht hat, eine Bewertung, die auf einer sehr gründlichen Bekanntschaft mit den verschiedenen Typen religiöser Erfahrung beruht, mit einer fundierten christlichen Überzeugung und Bindung zu kombinieren.

Mit einer kurzen Schilderung der Persönlichkeit Wachs schließt die Darstellung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes, das so viele anregende Gedanken gerade für das ökumenische Anliegen unserer Zeit enthält.

In seiner Vorlesung geht dann Kitagawa anschließend an sein eigentliches, als Frage formuliertes Thema: Gibt es ein Verständnis fremder Religionen? wieder auf die Hermeneutik, die Religionspsychologie und die Religionssoziologie Wachs ein, wobei natürlich Wiederholungen von Einzelheiten, die im ersten Teile gebracht waren, nicht zu vermeiden sind.

Unter den drei Disziplinen stand für Wach stets das hermeneutische Anliegen im Vordergrund als das Hauptproblem seines Forschens. Auf diesem Gebiete hat er sich der Aufgabe unterzogen, ein ganzheitliches theoretisches System zu entwickeln, das sich mit dem Problem des Verstehens beim Studium der Religionen beschäftigt. Dabei stand er unter wissenschaftlichen Einflüssen von verschiedenen Seiten her, ferner muß dabei seine persönliche religiöse Einstellung in Rechnung gestellt werden.

Wach betont, wie wichtig es sei, daß die Religionswissenschaft darauf ausgerichtet sei, zu einem Verständnis des Wesens der Religion zu gelangen und sich nicht, wie das manche Forscher heute tun, damit zu begnügen, nach der Funktion der Religion zu fragen.

Im Trachten nach einem Verstehen fremder Religionen geht Wach von dem religiösen Erleben im Sinne von Rudolf Otto, also von einer psychologischen Realität aus, wobei er allerdings mehr als Otto den Charakter dieses Erlebens als Darstellung einer objektiven Wirklichkeit ansieht. Wach schreibt dem religiösen Erleben, obwohl er es als mit anderen Erlebnistypen verwandt ansieht, besondere Eigenschaften zu, er betrachtet es auch nicht, wie manche andere, als Illusion, er identifiziert es aber auch nicht mit einer einzelnen historischen Form der Religion. Mit Paul Tillich stimmt er darin überein, daß im religiösen Erleben die Grundfragen ewig die gleichen sind, daß aber die Art und Weise, in der sie gestellt werden, und die Terminologie, die dabei zur Anwendung kommt, nach Zeiten, Orten, Kulturen und religiösen Texten verschieden sind.

Was in der theoretischen Aussage des Glaubens formuliert ist, kommt im Kult zu Ausdruck und Darstellung. Dabei liegt der Schwerpunkt der von Wach so genannten „völkischen Religionen", die man vielleicht besser „naturvölkisch" nennen würde, auf dem *opus operatum*, dem Vollzug der rituellen Handlung an sich, während die „Weltreligionen" alles Gewicht auf das *opus operantis*, die Absicht des einzelnen Menschen, legen, so daß der Gottesdienst eine Antwort des einzelnen Menschen an Gott ist und hier eine Verbindung zwischen Gottesverehrung und Gottesdienst, Theologie und Ethik zustande kommt. Bei dieser Unterscheidung beachtet Wach allerdings nicht, daß wir das religiöse Innenleben der Menschen völkischer Religionen praktisch nicht kennen und darum die Bedeutung der äußeren Kulthandlungen vielleicht überschätzen.

Von den drei Hauptbegriffen, um die das Religiöse kreist, Gott, Welt und Mensch, interessiert Wach sich am meisten für den Menschen, also für die Anthropologie, nicht nur als Studium

des Selbstverständnisses des Menschen, sondern es interessiert ihn vor allem der soziologische Aspekt der anthropologischen Wirklichkeit. Es war seine feste Überzeugung – und darin muß man ihm zweifellos recht geben –, daß die theoretischen und praktischen Dimensionen einer Religion ihren wahren Sinn erst durch die Gestaltung in der Gemeinschaft erhalten, in *communication* und *community*.

Dabei steht Wach auf dem Gebiete der Religionssoziologie durchaus in deutscher Tradition, insofern er sie als eine „verstehende Soziologie" auffaßt, nicht als funktionalistische im Sinne namentlich der angelsächsischen Soziologen.

Wachs religionssoziologische Bemühungen sind von den Fachgenossen nicht allseitig gewürdigt und verstanden worden. Kitagawa nimmt an, daß diese Mißverständnisse darauf zurückgehen, daß Wach nicht gesehen habe, daß es zwei Arten von Religionssoziologie gebe, eine, die von der Soziologie, die andere, die von der Religion ausgehe, obwohl beide es mit denselben Gegebenheiten zu tun haben. Wach habe das nicht gesehen, weil er kein reiner Religionssoziologe war, sondern seine Religionssoziologie von der Religionswissenschaft ableitete.

Ein weiteres Problem, das Wach beschäftigt, ist die Frage: was ist wahr? Diese Frage steht für ihn als positiven Christen in Zusammenhang mit der weiteren Frage nach dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. Bezüglich des Christentums ist er mit Rudolf Otto der Ansicht, daß die Frage, ob Jesus von Gott gesandt war, nicht in die Kompetenz der Geschichtswissenschaft gehöre, sondern nur vom Glauben her entschieden werden könne. Die Entscheidung für Christus bedeutet für Wach nicht zugleich eine Blanko-Anerkennung all dessen, was im Namen der Christenheit gedacht, gesagt und getan worden ist.

Ausgehend von der Überzeugung, daß keine Religion in dem Sinne wahr sei, daß alle anderen blanker Irrtum wären, daß aber auch nicht alle gleichermaßen wahr seien, sondern alle einen Teil der Wahrheit enthalten, sieht Wach die „konstruktive" Aufgabe des Religionshistorikers darin, daß er das religiöse Erleben in allen Religionen auswertet. Der Theologe habe wohl das Recht, bei seiner eigenen theologischen Aufgabe die christliche Offenbarung als Norm und Maßstab anzulegen, aber der Christ soll doch nicht die nicht-christlichen Ausdrücke des religiösen Erlebens unter Kategorien betrachten, die der christlichen Dogmatik und Lehre von Gott entlehnt sind. Für seine Aufgabe ist der Theologe auf die Deutungen des Religionshistorikers angewiesen.

Aufgabe des Historikers ist dabei, vom Begriff des „Klassischen" aus mit Hilfe einer „typologischen Methode" Typen herauszustellen und zwischen verschiedenen Typen Parallelen aufzuzeigen, die in verschiedene historische Zusammenhänge gehören. Über diese deskriptive Aufgabe hinaus ist er für die normative Aufgabe nicht zuständig. Allerdings vertritt Wach doch die Ansicht, daß ein religionswissenschaftliches Studium zwischen einem echten und unechten Offenbarungserlebnis unterscheiden könne.

Von seiner Auffassung vom integrierten Verstehen her, das die einzelne Religion nur im Rahmen des Ganzen studiert, kommt Wach zu der Einsicht, daß es letztlich keine sich ausschließenden religiösen Wahrheiten geben könne, daß die Wahrheit eine ist, wenn sie sich auch in verschiedenen Begriffen mitteilt. Diese Überzeugung war der Grundgedanke in seinem gesamten Studium der Religionsgeschichte.

Im zweiten Teil seiner Vorlesung kommt Kitagawa auf das Wesen und die Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft im allgemeinen zu sprechen. Auch hier sind Wiederholungen der früheren Ausführungen nicht zu vermeiden, da Kitagawa sich grundsätzlich zu den Thesen Wachs bekennt.

Die Aufgabe eines religionswissenschaftlichen Studiums, die das Verstehen der Religionen ist, muß heute auf ein „wechselseitiges Verstehen" orientiert sein, das sowohl ein Verstehen der verschiedenen Religionen untereinander bedeutet, wie ein Verstehen innerhalb der verschiedenen wissenschaftlichen Fachgebiete, die es mit dem Studium der Religionen zu tun haben.

Was das Objekt der Religionswissenschaft angeht, so hat es diese Disziplin niemals in Frage gestellt, daß es eine universelle Wirklichkeit der Religion gibt. Trotzdem herrscht unter den Religionswissenschaftlern keine Übereinstimmung darüber, ob das Objekt ihrer Wissenschaft die Religion oder die Religionen ist. Jedenfalls gliedert sich das Fach der Religionswissenschaft in einen systematisch-analytischen und einen historisch-deskriptiven Teil. Diese beiden müssen eine Synthese miteinander eingehen, um ein umfassendes Verständnis der Religion zu erreichen. Dabei ist im Auge zu behalten, daß der Religionswissenschaftler sich in seinem Forschen von seinen subjektiven Ideen, Haltungen und Vorurteilen nicht frei machen kann und daß auch jede Religion historisch und kulturell bedingt ist. Trotzdem muß gesagt werden, daß die Religionswissenschaft ein nicht-theologisches Verständnis der Religion anstrebt, indem sie den Schwerpunkt ihres Forschens auf die Formen, Typen und allgemeinen Wesenszüge der empirischen Religionen legt.

Bei diesem Streben haben sich vielfach Mißverständnisse, namentlich mit den Theologen, ergeben. Man wirft den Religionswissenschaftlern besonders vor, daß sie bei ihrem hermeneutischen Streben, die Einheit aller Religionen zu betonen, dazu neigten, alle Religionen mehr oder weniger auf eine Ebene zu stellen und die Einzigartigkeit jeder einzelnen Religion zu leugnen.

Kitagawa bezeichnet es als keine leichte Aufgabe, diese Einzigartigkeit jeder einzelnen Religion und die allgemeinen Merkmale aller Religionen in gleicher Weise zu berücksichtigen. Die Religionswissenschaft kann hier nur zu der sicheren Feststellung kommen, daß alle Religionen eine letzte Beziehung zur letzten Wirklichkeit haben, aber das normative Studium dieser letzten Wirklichkeit selbst liegt nicht mehr in ihrem Bereich, hier grenzt sie sich gegen die Theologie ab. Sie geht bei der Erforschung der Religionen zwar von einer bestimmten Arbeitshypothese über das Wesen der Religion aus, aber diese Hypothese muß dann durch das Studium der einzelnen Religionen korrigiert werden.

Dabei betont Kitagawa die unbedingte Notwendigkeit der Feldforschung für jeden Religionswissenschaftler. Der deskriptiv-historische Charakter seiner Wissenschaft verbietet eine Beschränkung auf das Studium klassischer Texte, die von Vertretern anderer Fachgebiete aufgenommen wurden. Das besagt allerdings nicht, daß die gründliche Kenntnis einer einzelnen Religion für einen Religionswissenschaftler genüge, er muß vielmehr wenigstens die klassische Literatur der Weltreligionen kennen. Von den sog. „primitiven Religionen" spricht Kitagawa nicht.

Weiterhin hält er es für notwendig, zum Zwecke der Feldforschung ein allgemeines theoretisches System der Religionswissenschaft auszuarbeiten. Als Prinzip wäre dabei ein Ausgleich zwischen der heute meist überbetonten normativ-systematischen und einer historisch-deskriptiven Aufgabe der Religionswissenschaft festzuhalten.

Es ist richtig, was Kitagawa feststellt, daß viele religionswissenschaftliche Bücher sich auf Einsichten der Philosophen, Soziologen oder Psychologen gründen, daß allzu viele religionswissenschaftliche Vorlesungen gehalten werden, die eigentlich vergleichende Theologie- oder Philosophiegeschichte, Religionssoziologie oder Religionspsychologie sind. Demgegenüber stellt Kitagawa den echten Religionswissenschaftlern die Aufgabe, erstens das Wesen und die besonderen Gesichtspunkte des religionswissenschaftlichen Forschens und zweitens das Verhältnis der Religionswissenschaft zu anderen, verwandten Fächern zu klären.

Was es heißt, praktisch Religionen religionswissenschaftlich zu studieren – ein kompliziertes Problem –, erörtert dann Kitagawa am Beispiel des Buddhismus. Ein solches Studium müßte berücksichtigen, was der Buddhismus theoretisch-normativ sein wollte und wie es um seine tatsächlichen Erscheinungsformen steht.

Kitagawa kommt dann auf die Behauptung prominenter Vertreter östlicher Religionen zu sprechen, daß die Religionswissenschaft nach Grundorientierung und System zu westlich sei. Viele von diesen erkennen zwar die Nützlichkeit eines solchen Faches an, sind aber überzeugt, daß man die Religionen nicht analytisch und wissenschaftlich verstehen könne. Es gibt auch westliche Denker, die solchen Ansichten zuneigen und die der Meinung sind, daß nur eine Schau der Religionen „von innen her" dieselben verständlich machen könne. Die Folgerung daraus wäre die Forderung einer theologischen – hinduistischen, islamischen, buddhistischen, christlichen – Religionswissenschaft, also nach einer Unterordnung der Religionswissenschaft unter die Theologie. Es besteht offensichtlich heute, im Zeitalter einer religiösen und theologischen Renaissance in Ost und West, eine wachsende Neigung, die Religion aus der Perspektive verschiedener religiöser Glaubensüberzeugungen zu studieren.

Das ist eine Aufforderung an den Religionswissenschaftler, die methodologischen Begrenzungen seines Faches zu sehen und zu akzeptieren und ein klares, wechselseitiges Verstehen zwischen seiner und einer theologischen Wissenschaft von den Religionen anzustreben, woraus beide Seiten nur Nutzen ziehen können.

Ein Studium fremder Religionen innerhalb des eigenen „theologischen Kreises" trägt ein apologetisches Interesse an sich und wird den fremden Religionen oft nicht gerecht. Hier erwächst nun einer nicht-theologischen Religionswissenschaft die Aufgabe, das „wechselseitige Verstehen" unter den verschiedenen Religionen und deren theologischen Religionswissenschaften zu fördern.

Der traditionelle Weg der Religionswissenschaft, jede Religion in ein sauberes begriffliches System einzufangen, muß durch ein mehr dynamisches, entwicklungsmäßiges (historisches) und umfassendes (strukturiertes) Verständnis jeder Religion in sich selbst und in ihrem Verhältnis zu anderen Religionen korrigiert werden. Dabei muß sie sich bewußt bleiben, daß sie beim Studium all der vielschichtigen Dimensionen der Religionen niemals eine endgültige Antwort geben kann.

Mehr als je zuvor muß heute die Aufgabe der Religionswissenschaft in einem Verständnis der Religionen gesehen werden, aber sie muß sich auch bewußt sein, daß es in unserer heutigen Welt mehr als je auf das gegenseitige Verstehen ankommt.

Die Frage: gibt es ein Verstehen fremder Religionen? ist eine Fundamentalfrage der heutigen Religionswissenschaft, namentlich wenn sie als „angewandte" Wissenschaft betrachtet wird, die sich bemüht um das praktische Zusammenleben der Bekenner verschiedener Religionen, eine Frage, die sich umso dringender stellt, je näher sich die verschiedensten religiösen Gruppierungen der Menschheit heute kommen und je kleiner die Entfernungen auf unserer Erde werden. In die Frage müssen allerdings auch, was Kitagawa nicht getan hat, die Religionen der sog. Naturvölker einbegriffen werden.

Kitagawa hat die Frage des Titels dieses Buches nicht direkt mit „ja" oder „nein" beantwortet, sondern nur indirekt, indem er den ganzen Gehalt dieser Frage analysierte im Sinne der Religionswissenschaft, wie sie Joachim Wach gesehen und betrieben hat. Eine Antwort, die zu weiterem Nachdenken und Forschen anregt.

Hang, Thäddäus: **Grundzüge des chinesischen Volkscharakters.** Würzburg: Echter-Verlag 1964. 134 S.; DM 15,80.

Die vorliegende beachtenswerte Arbeit ist eine interessante Studie für alte China-Kenner und ebenso für jene, die hinter das zur Schau getragene Gesicht der Chinesen schauen und ihre Charaktereigenschaften erkennen möchten.

Mit großem Fleiß und unter Heranziehung einer Fülle von einschlägiger Literatur versuchte der Verfasser, die beim chinesischen Volk festzustellenden, sich oft widersprechenden Charaktereigenschaften auf zwei Hauptlinien festzulegen:

1. Eine konkrete, einfallsreiche, auf die Gesamtschau gerichtete Intelligenz,
2. eine leicht erregbare Empfindsamkeit verbunden mit einem starken Kompensationsbedürfnis.

Zu diesen Feststellungen kam der Verfasser durch seine geistesgeschichtliche Analyse und die Betrachtung des chinesischen Kunstschaffens (Malerei, Schrift, Musik).

Mit welcher Sorgfalt die Grundzüge auch vermittelt werden mögen, die Millionen Chinas – die ein Areal von der Größe des ganzen europäischen Kontinents bevölkern – sind in ihren Charakteranlagen letztlich überaus vielfältig, so daß ich bei dem weisen Ausspruch eines alten amerikanischen Missionars mit langjähriger China-Erfahrung bleiben möchte: „You never know how the oriental mind works": Du kannst dir nie festes Wissen über die geistige Verfassung des orientalischen Menschen verschaffen, was bedeutet: Wenn du meinst, du habest den Charakter des fernöstlichen Menschen heute durchschaut, so stellt er sich morgen vielleicht schon von einer dich ganz befremdenden Seite dar.

Wir haben in 20jährigem Zusammenleben mit den *han-ren* im südwestlichen China immer wieder die Erfahrung gemacht: der Geist Jesu Christi kann den chinesischen Menschen so gestalten, daß über alle angestammten Charaktereigenschaften hinweg das Bild Jesu Christi (Paulus in 2 Kor 3,17 f) bei ihm sichtbar wird. Dem Verfasser ist vollauf zuzustimmen, wenn er im letzten Abschnitt seines Buches sagt, dem Christentum in China werde nicht damit gedient, daß wahllos fremde Frömmigkeitsformen importiert werden. Aus der Zeit vor der kommunistischen Machtergreifung sind uns sehr wohl christliche chinesische Persönlichkeiten bekannt, die in der Lage waren, der christlichen Kirche Chinas das ihr zustehende eigene Gepräge zu geben. Inwieweit man ihnen unter den obwaltenden Umständen dazu die Möglichkeit gelassen hat, vermögen wir nicht zu beurteilen.

Das Buch des Verfassers kann als eine vorzügliche erste Einführung in die Eigenschaften des chinesischen Volkscharakters dienen, wenn man die oben angedeuteten Probleme im Blick behält.

Schönberg. H. Dietrich.

Grelot, Pierre: **Mann und Frau nach der Heiligen Schrift.** (Titel der Originalausgabe: Le couple humain dans l'Écriture. Übersetzt von W. Bertram) Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag (1964). 126 Seiten; Ln DM 10,80.

Der Verfasser ist als Mitarbeiter an der ebenfalls aus dem Französischen ins Deutsche übersetzten „Einleitung in die Heilige Schrift" von Robert - Feuillet und als Autor mehrerer bibeltheologischer Werke bekannt geworden. In dem vorliegenden Buch richtet er sich über den Kreis von Fachexegeten und Theologen hinaus an ein „breiteres Publikum". Es will mehr sein als eine exegetische Studie zum Verhältnis von Mann und Frau in den Aussagen der Hl. Schrift oder als eine Sexualmoral. Der Schrift folgend, sucht P. Grelot den Gesamtkomplex des von ihm ins Auge gefaßten Gegenstandes „in die Perspektive des Heilsmysteriums" einzuordnen und die „Problematik des Paares systematisch herauszuarbeiten" (S. 9).

In drei Kapiteln wird hier ein „Ideal"-bild christlicher Ehe gezeichnet, das sich dem Verfasser aus der Einordnung biblischer Vorstellungen und Aussagen über Geschlechtlichkeit und Ehe in ein heilsgeschichtliches Schema ergibt.

Die „grundlegenden Gegebenheiten" (1. Kap.) werden durch Gegenüberstellung eines „religionsgeschichtlichen Rahmens" und der andersartigen Aussagen der biblischen Offenbarung über die menschliche Geschlechtlichkeit aufgewiesen. Trotz Beibehaltung solcher Elemente, die dem AT und seiner Umwelt gemeinsam sind, wie Polygamie, legales Konkubinat und Ehescheidung, habe in der Geschichte Israels eine „Säuberung des religiösen Denkens" stattgefunden, die „einzigartig in der Welt des alten Orients" sei. Diese Säuberung findet G. am klarsten ausgedrückt in dem „Idealismus von Genesis 1–2" (S. 39), da hier das „Ideal des Menschenpaares" – das Wort „Ideal" ist ein Leitwort des ganzen Buches – als Einehe in einem menschlichen Prototyp (statt einem göttlichen Archetyp wie in der mythischen Umwelt) offenbar wird.

Das zweite Kapitel („Die Entwicklung der Offenbarung") zeigt anhand einiger „idealer Ehepaare" der alttestamentlichen Geschichte die „Bedeutung der Nachkommenschaft" – es ist „für das Liebesgefühl wenig Raum" –, die „Tragik des Paares" seit dem Sündenfall und damit ihre Entfernung von dem „ursprünglichen Ideal", so daß nun alle Hoffnung auf die zukünftige Erlösung gesetzt wird („Der Erlösung des Menschenpaares entgegen", S. 54). Diese „Erlösung" sieht G. schon darin angebahnt, daß in der Verkündigung der Propheten „die Beziehungen zwischen Gott und Israel . . . das exemplarische Vorbild der Beziehungen von Mann und Frau in der Ehe" werden (S. 57). G. kann allerdings nur mit großer Mühe und wenig überzeugend nachweisen, daß der Bundesgedanke tatsächlich auf die Ehe angewandt worden ist, wie es in abgewandelter Form erst im NT (Epheserbrief) geschehen ist.

Das dritte Kap. stellt die „Offenbarung vom Geheimnis Christi und seiner Kirche als Erfüllung der prophetischen Verheißungen" dar. Vor allem werden hier die paulinischen Texte (Haustafeln, die paulinische „Kasuistik" und die ekklesiologischen Kapitel des Epheserbriefes) ausgewertet, um eine gültige christliche Antwort zum Problem der Sexualität zu erhalten. Aber auch die Synoptiker (u. a. auch die Kindheitsgeschichte und die Gleichnisse) werden herangezogen, um die „christliche Auffassung" von Ehe und Jungfräulichkeit zu begründen (in dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen werde „das Geheimnis der Jungfräulichkeit in der Kirche" zwar nicht thematisch ausgeführt, aber immerhin doch „diskret angedeutet", S. 104).

Als „Ergebnis" dieser Untersuchung bietet sich schließlich die These vom „Menschenpaar als Bild Gottes" an: Die Liebesbeziehungen des dreifaltigen Gottes werden als Archetyp der ehelichen Gemeinschaft verstanden. Ein Gedanke, dem man wohl mehr von dogmatischen Erwägungen als von exegetischen Einsichten her trauen mag.

Die Darstellung dieses Buches zeigt ein überwiegend systematisches und dogmatisches Interesse (vgl. besonders S. 85). Wenn G. seine Ausführungen unter dem Titel „Erwägungen und Betrachtungen zum christlichen Verständnis der Ehe, belegt durch biblische Texte" zusammengefaßt hätte, wäre sein Buch in manchen Teilen annehmbarer geworden. Aber das Thema „Mann und Frau nach der Heiligen Schrift" weckt andere Erwartungen. G. behandelt das AT wie auch das NT je als eine undifferenzierte Einheit. Traditionsgeschichtliche Überlegungen, wie sie eine historische Behandlung des Themas verlangte, werden gelegentlich höchstens ansatzweise angestellt (z. B. S. 35; 68 f; 78), aber exegetisch kaum hinreichend ausgewertet. Indem G. weitgehend auf exegetische Methode verzichtet, da er sich nicht mit den „unfertigen Ergebnissen der Bibelkritik" zufrieden geben will, kann er zwar manches auch für Nicht-Theologen einfacher und überschaubarer sagen, aber aufschlußreicher und richtiger wird es darum wohl nicht. So kommt es, daß zwar ein (vielleicht in sich stimmendes) konventionelles Lehrschema christlicher Ethik entwickelt wird, dieses aber nur so aus der Hl. Schrift begründet werden kann, daß AT und NT wie ein Steinbruch behandelt werden, aus dem man nach Belieben das nötige Material und die gesuchten Argumente herausbrechen kann.

Am Rande sei nur noch bemerkt, daß in diese Darstellung auch einige dogmatisch schiefe Vorstellungen Eingang gefunden haben, teilweise vielleicht auch erst durch die Schwierigkeit der Übersetzung verursacht; so wird z. B. der Heilige Geist als „Angeld auf die Integrität des Paradieses" verstanden (S. 91), und die „Ehelosigkeit Christi" wird zu einem Thema der „Überwindung der Geschlechtlichkeit" (S. 94). Was bedeutet das eigentlich, daß „das Wunder der erlösenden Gnade . . . die natürliche Wunde der Sexualität und alle anderen Bereiche des menschlichen Seins heilt" (S. 100f)?

Man fragt sich zum Schluß, welche Lücke mit diesem Buch eigentlich geschlossen werden sollte. Welche Beweggründe haben den Verlag veranlaßt, dieses Werk in deutscher Übersetzung herauszugeben? Wenn dieses Buch sich wegen des interessanten Themas auch mit Recht an ein „breiteres Publikum" wendet, so bleibt doch unverständlich, daß in den Anmerkungen (der deutschen Ausgabe) fast nur französische fachexegetische Literatur aufgeführt wird. Sogar Werke, die in deutscher Übersetzung erschienen sind, wie z. B. R. de Vaux, Les Institutions de l'A. T., werden nur mit französischem Titel genannt (jedoch die Einleitung von Robert-Feuillet mit dem deutschen Titel), und S. 74 wird bei der Zitierung von Qumrantexten nur auf französische Übersetzungen verwiesen.

Münster. Karl Kertelge.

Schedl, Claus: **Psalmen.** Im Rhythmus des Urtextes. Eine Auswahl. Wien: Klosterneuburger Buch- und Kunstverlag 1964. 95 S.; DM 9,45.

An Versuchen, die Bibel, vornehmlich den Psalter in neuer deutscher Übertragung vorzulegen, fehlt es nicht. Doch wird man mit besonderem Interesse, ja mit Spannung zu einer Übersetzung greifen, die nach der Überschrift den Rhythmus des Urtextes zu wahren verspricht. Besonders dann noch, wenn man weiß, daß der Verfasser schon 1946 eine deutsche Übersetzung des *Psalterium Pianum* vorgelegt hat, von der er selber S. 6 bekennt, daß er es inzwischen als ein unmögliches Unterfangen erkannt habe, den Psalter „nach einer lateinischen Vorlage mit einem Seitenblick auf den hebräischen Urtext zu übersetzen".

Die hier gewählte Auswahl ist auf das Interesse des Brevierbeters zugeschnitten. Denn sie enthält die Psalmen von Prim und Komplet (bei der Arbeit konnte die Brevierreform noch nicht berücksichtigt werden), geordnet nach den einzelnen Wochentagen. Nach Angabe des Verf. kam dieser Übersetzung vor allem die Tatsache zustatten, daß er seit 15 Jahren die Brevierpsalmen hebräisch betet und daß er eine moderne hebräische Sprachschule (Ulpan) absolviert hat. Diese besondere Lage des Übersetzers läßt mit Recht etwas Besonderes erwarten.

Zunächst wird die Übersetzung der einzelnen Psalmen geboten, die in ausführlichen textkritischen Anmerkungen belegt und gerechtfertig wird. Dann werden in einem knappen folgenden Abschnitt, Deutung überschrieben, Hauptzüge und Linien der Auslegung zusammengefaßt. Wert wird vor allem darauf gelegt, daß die deutsche Übersetzung die gleiche Anzahl der rhythmischen Akzente aufweist wie der Urtext. Schedl muß dafür über das Maß der in der Ausgabe der Kittel-Kahle, Biblia Hebraica vorgeschlagenen, sicher nicht wenigen Textkorrekturen weit hinausgehen. Bei den statistischen Zusammenstellungen der Wortanzahl im Urtext sowie der Akzente fällt seine auch sonst spürbare Vorliebe für Zahlensymbolik in die Augen. (Vgl. dazu die Neuauflage von Band I: Geschichte des AT, 1964!) Der Rhythmus gibt also das Kriterium für die Herstellung eines möglichst genauen Urtextes her, der dann rhythmusgetreu übertragen wird.

Kritisch sei gleich dazu angemerkt, daß der Rezensent einen Teil der für die Neuausgabe der Kittel-Kahle-Bibel von Bardtke eingerichteten Psalmen hat einsehen dürfen. Im Unterschied zum Vorgehen von Schedl fiel bei Bardtke die betont konservative Behandlung des masoretischen Textes auf. Der jetzige von Buhl besorgte kritische Apparat zu den Psalmen wird dem Umfang nach in der neuen hebräischen Bibel sehr stark reduziert sein.

Aufs ganze gesehen, wirkt die Übersetzung von Schedl in der vorgelegten Auswahl nicht außergewöhnlich, apart oder gar sensationell. Eben nur an den verhältnismäßig häufigen Stellen, wo der Rhythmus es zu verlangen scheint, wird verbessert.

Ein paar Beispiele mögen das veranschaulichen:

Ps 91, 15 f (S. 19) wird übersetzt:

Ruft er mich an, so erhör ich ihn;
ich reiß ihn heraus aus der Not.
Ich schenk ihm die Fülle des Lebens,
laß ihn essen und trinken im Heil.

Ps 19, 2 f (S. 24):

Gottes Lichtglanz verkündet der Himmel,
Sein Schaffen besingt das Gewölb.
Er raunt tagtäglich sein Wort,
offenbart jede Nacht das Wissen.

Ps 34, 4.9 (S. 46):

Grüßet den Herrn mit mir,
miteinand seinen Namen wir rühmen.
Testet, wie gut der Herr!
Selig, wer auf ihn vertraut.

Ein Beispiel für Wortstatistik Ps 130 (S. 82): „W ö r t e r : MT 52, korr T 49 = 7 × 7, wohl bewußt nach der heiligen Zahl geformt".

Es ist zweifellos dankbar anzuerkennen, daß Schedl die Psalmenforschung von einer in der letzten Zeit etwas vernachlässigten Seite, von der Frage nach dem Rhythmus, neu angeht und von dorther manche Dunkelheit im heutigen Text erhellen will. Nicht zu verkennen sind auch Energie und Selbständigkeit, mit der er die Psalmenfrage anpackt. Die weitere Forschung wird sich mit ihm auseinandersetzen, seine Ergebnisse kritisch prüfen und zu einem Urteil über Sachgemäßheit und Brauchbarkeit seiner Voraussetzungen kommen müssen. Nur wird man gut tun, dafür die Herausgabe der neuen hebräischen Bibel abzuwarten.

Trier. H. Groß.

Barucq, André: **Le Livre des Proverbes.** (Sources Bibliques) Paris: J. Gabalda 1964. 265 S.

Seinem Kommentar zu den Proverbien schickt A. Barucq eine umfangreiche Einleitung voraus. Er behandelt den literarischen Aufbau des Buches und sieht in Prov eine Summe der israelitischen Weisheit (S. 20). Er bespricht in diesem Zusammenhang die Berührungspunkte, die zwischen den Prov einerseits und dem Deuteronomium, den Propheten und Psalmen andererseits bestehen: Religiosität, Gegensätze: gerecht-ungerecht, reich-arm, und das Problem der Vergeltung. Seine besondere Aufmerksamkeit wendet A. Barucq den Beziehungen zwischen diesem biblischen Buche und der altorientalischen Weisheit, und hier wiederum der ägyptischen Weisheitsliteratur zu, über die der Verfasser vorher einschlägige Arbeiten veröffentlicht hatte. A. Barucq entscheidet sich gegen die Ableitung des Nomens Maschal von mšl – „ähnlich sein" für eine Verknüpfung dieses Begriffes mit dem Verbum mšl – „herrschen" (S. 16).

Den Hauptteil des Kommentars nimmt naturgemäß die Interpretation des Textes ein (S. 47–235). Eigenartig ist der Aufbau der einzelnen Abschnitte. Die Übersetzung wird mit Anmerkungen versehen, die über die sonst üblichen Notizen zu den Lesungen hinausgehen, da in denselben bereits Fragen der Auslegung angeschnitten werden. So wird z. B. zu „des paroles pleines des sens" 1,2b in der Anmerkung gesagt: „Ces אמרי בינה sont des paroles, des mots qui requièrent intelligence pour être compris. LXX λόγους φρονήσεως, Vulg.: ‚verba prudentiae', semble moins bon." Der die Übersetzung begleitende Kommentar ist kurz und auf das Wesentliche beschränkt. Auf eine Auseinandersetzung mit der Literatur zu diesem Buche der Weisheitsliteratur wird weitgehend verzichtet. Der Kommentar bleibt auf diese Weise frei von allzu vielen Einzelheiten, für die sich der Leserkreis dieser Auslegung ohnehin nicht interessieren dürfte.

Auffallend groß ist der Anteil, der der LXX in den Anmerkungen und in der Auslegung eingeräumt wird. In seinem Vorwort begründet dies der Verfasser mit den Worten: „Les notes critiques sont assez amples. Ayant choisi d'être le plus près possible du texte hébreu, nous les avons orientées vers la présentation de l'antique version des Septante. Le grec peut en effet soit témoigner de l'état d'un texte hébreu différent du nôtre, soit d'une interprétation alexandrine du texte palestinien, tout en admettant qu'en certains cas les traducteurs grecs se soient montrés maladroits ou en présence d'un Texte déjà déformé." (S. 7 f.)

Es erhebt sich die Frage, ob die Leser der *Sources Bibliques* soviel Wert auf eine Information über die LXX legen. Wollte man dies beibehalten, dann müßte auch die Diskussion des hebräischen Textes verbreitert werden. Vielleicht wäre es vorteilhaft, LXX-Forschung und Interpretation des hebräischen Textes etwas mehr zu trennen, damit nicht voreilige Konklusionen gezogen werden.

Im einzelnen ist der Kommentar oft sehr kurz. Eine Erwähnung anderer Ansichten oder Möglichkeiten wäre mehrmals gut gewesen. So wird z. B. 1, 7a übersetzt: „Crainte de Yahweh est principe de savoir", ohne daß die andere Wiedergabe, die m. E. den Vorzug verdient: „Die Furcht Jahwes ist das Beste der Weisheit!", auch nur erwähnt wird.

Die Beziehung zwischen Prov 22, 22–23, 14 und Amenope wird in einem excursus (dem einzigen des Buches) behandelt (S. 175 ff). A. Barucq ergreift in dem Streit zwischen Et. Drioton und anderen Ägyptologen, ob Amenope Prov (22, 22–23, 14) zeitlich vorangeht oder nicht, keine Partei. Er läßt die Frage offen und erwägt die Möglichkeit einer Entlehnung von seiten der Ägypter.

Zuletzt bespricht der Verfasser auf gut zwei Seiten die Frage, ob das Buch Prov uns anspreche. Auf gedrängtem Raum werden hier nochmal die Anliegen und Lehren des Buches zusammenfassend dargestellt. Offen muß wohl bleiben, ob Prov denselben philosophischen Begriff der *raison* voraussetzen, den ihnen A. Barucq zuschreibt, wenn er resümiert: „Pr est en somme un regard optimiste sur le monde des hommes, une invitation à s'en assurer la maîtrise par le jeu de la raison, ce reflet de lui-même que Dieu créateur a confié à l'homme" (S. 237).

A. Barucq hat einen flüssigen und gut fundierten Kommentar zu Prov vorgelegt und somit die *Sources Bibliques* um einen weiteren wertvollen Beitrag bereichert.

Münster. O. Loretz.

Loretz, Oswald: **Gotteswort und menschliche Erfahrung.** Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. Freiburg: Herder 1963. 224 S.; DM 15,–.

Das Buch, das hier vorgestellt werden soll, will eine Auslegung bieten, die „ein Mittelweg zwischen einem wissenschaftlichen Kommentar und einer mehr populären Darstellung der biblischen Aussagen ist". Dadurch soll versucht werden, „den geistig wachen Leser . . . besser an den Text der Heiligen Schrift selbst heranzuführen" (Vorwort S. 9). Demgemäß wird großer Wert auf eine sorgfältige Übersetzung gelegt, die in schlichter Sprache der Redeweise und den Ausdrucksformen des heutigen Menschen nach Möglichkeit Rechnung trägt. Der kommentierende Text übernimmt die Aufgabe, das biblische Wort umschreibend und auslegend zu verdeutlichen, ohne sich auf gelehrte Erörterungen einzulassen. Der Bibeltext wird in einfacher, verständlicher Weise, doch mit vorzüglicher Sachkenntnis in eine dem modernen Leser zugängliche Aussageweise umgesetzt. Dabei ist der Sinn- und Symbolgehalt der altorientalischen Bildsprache, wie sie besonders üppig im Hohenlied angewendet ist, herausgehoben.

Man kommt der Zielsetzung dieses Buches sicherlich näher, wenn man sich vor Augen stellt, welche alttestamentlichen Schriften in ihm kommentiert werden. Es sind drei von den fünf Megilloth. Ihnen wird aus der Sammlung der Zwölfpropheten Jona zugesellt. Diese Zusammenstellung kann keine zufällige sein. Hinter ihr muß eine Absicht stehen. Der Verfasser deutet sie so an: „Die Bücher Hoheslied, Qohelet, Rut und Jona verbindet, daß sie Wort Gottes sind" (S. 12). „Auf kleinstem Raum begegnen wir hier konkret der menschlichen Vielfalt des göttlichen Wortes und seiner geschichtlichen Gebundenheit, weil Gott sich entschlossen hat, zu den Seinen in ihrer Sprache zu reden" (S. 13). Es geht also um ein hermeneutisches Problem: Gottes Wort in menschlicher Rede. Es handelt sich darum, mit der Tatsache Ernst zu machen, daß das Gotteswort uns in der Weise gegeben ist, wie sie in den biblischen Büchern nun einmal vorliegt. Konkret gesagt: Man muß zur Kenntnis nehmen und als Faktum entgegennehmen, daß Gott sein Wort auch in einem Liebeslied (Hoheslied) oder in einer scheinbar skeptischen und die Werte relativierenden Weisheitsschrift (Qohelet) sprechen konnte. Unsere Auffassung vom Wort Gottes hat sich nach den Gegebenheiten, nicht nach vorgefaßten Meinungen zu richten. Man darf ein Buch der Bibel nicht von vornherein in einem Sinn und nach einer Richtung interpretieren, die angeblich Gottes würdiger ist als der Wortlaut und seine Aussage. Dieses sein zweifellos berechtigtes Anliegen verficht der Verfasser nicht in theoretischen Abhandlungen über Literalsinn, literarische Arten, Form und Inhalt einer Gattung o. ä., sondern durch entsprechende Erläuterung der beiden genannten bezeichnenden Beispiele: Hoheslied und Qohelet. Jona und Rut werden in dieser Gesamtthematik des Buches gleichsam als Gegenposition (vgl. S. 13) eingebaut, weil in diesen beiden Schriften gegenüber den scheinbar weltlichen Büchern Hoheslied und Qohelet „von Gott und seinem wundervollen Wirken" die Rede ist. Insofern hätten natürlich auch andere biblische Bücher verwendet und gegenübergestellt werden können. Jona und Rut mögen sich wegen ihrer Kürze empfohlen haben. Doch kann gerade an diesen beiden Schriften aufgezeigt werden, daß es für das Verstehen unerläßlich ist, nach der Absicht ihres Verfassers zu fragen, die weder voreilig vordergründig bestimmt noch hintergründig hineininterpretiert werden darf.

Noch einen Schritt weiter an die Themastellung, die dieser Auslegung zugrunde liegt, vermag wohl der Buchtitel heranzuführen: Gotteswort und menschliche Erfahrung. Wenn diese Überschrift Leitsatz und Schlüssel für die folgenden Ausführungen ist, dann soll der Kommentar aufzeigen, wie Gottes Wort sich der Äußerungen menschlicher Lebenserfahrung bedienen kann, um Lebensweisung aus dem Willen des Herrn zu geben. Diese Sicht fügt sich gut in die Grundstruktur göttlicher Offenbarung im Alten Testament ein: Gott hat sich auch und in nicht geringem Maße durch sein Handeln geoffenbart, das Israel an den Widerfahrnissen seines Lebens und seines geschichtlichen Weges ablas.

Falls das Ziel des Buches und die Absicht des Verfassers mit diesen Bemerkungen zu Vorwort, Inhalt und Titel richtig erfaßt sind, kann gesagt werden: 1. Es ist sicherlich sachgemäß, daß am Bibeltext und nicht durch bloße theoretische Überlegungen aufgewiesen wird, in welcher Weise Gott zu den Menschen sprach. Allerdings wäre es nützlich gewesen, den Ertrag der vorgenommenen Auslegung für die Themastellung in einem abschließenden Abschnitt zusammenfassend einzubringen. 2. Man wird dem Buch nicht gerecht, wenn es nur als Kommentar zu den angegebenen Schriften gelesen wird. Immer ist der Blickpunkt zu beachten, unter dem die Auslegung erarbeitet wurde. Unter dieser Rücksicht beurteilt, wären viele Sacherklärungen, die aus guter Kenntnis des Alten Orients gemacht und in den Anmerkungen reichlich beigegeben sind, nicht notwendig. Sie zeigen aber, daß die Auslegung sorgfältig erarbeitet ist.

Bei den einzelnen Büchern wird in einer knappen Einleitung gesagt, was zum Verständnis der jeweiligen Schrift notwendig ist. Abschließend wird ihre Bedeutung bzw. ihr Anliegen herausgestellt, wie es vor allem beim Hohenlied und bei Qohelet m. E. in guter und treffender Weise geschieht. Jona und Rut sind außerdem in die heilsgeschichtliche Linienführung hineingestellt. Hier möchte aber auch die Einordnung in die geschichtliche Entwicklung der Idee vom Heil der Völker/Heiden (bei Jona) und in die Linie Gen 17, 15–22; 18, 9–16; 22, 1–19 – Rut – Is 7, 14; 11, 1 – Mt 1, 16.18–24; 2, 16 f wünschenswert erscheinen. Bei der Erklärung des Hohenliedes bleibt die Auslegung nüchtern und enthält sich der Deutung der Symbole, zu der die Beschreibungslieder verleiten könnten. Loretz teilt den Text in 33 Lieder ein, wobei die kleinen Einheiten sicherlich richtig abgegrenzt und die Überschriften gut gewählt sind. Die Frage, ob nicht mehrere von diesen Einzelstücken zu größeren Liedgefügen zusammenkomponiert sind, wird jedoch nicht besprochen. Was die Interpretation des Buches Qohelet betrifft, darf auf die Habilitationsschrift des Verfassers „Qohelet und der Alte Orient" verwiesen werden. In ihr sind die Auffassungen und Urteile, die die Auslegung des vorliegenden Buches tragen, ausführlich dargelegt und begründet.

„Gotteswort und menschliche Erfahrung" ist eine verläßliche Einführung in Text und Botschaft der Schriften Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet. Man möchte wünschen, daß es dem Leser gemäß der Absicht des Verfassers auch Anregung sei, darüber nachzudenken, ob seine Anschauungen über Gottes Wort dem biblischen Sachverhalt entsprechen.

Münster. Josef Schreiner.

Vaux, Roland de: **Les Sacrifices de l'Ancien Testament.** (Cahiers de la Revue Biblique I) Paris: Gabalda 1964. 111 S.; DM 13,–.

Bereits im 2. Band der „Institutions de l'Ancien Testament"[1] legte der bekannte Dominikanerpater und frühere Leiter der École Biblique in Jerusalem einen Überblick über den alttesta-

mentlichen Kult vor. In seinen Vorträgen im Rahmen der Elizabeth James Lectures am University College in Cardiff beschäftigte er sich 1961 eingehender mit den verschiedenen Opfern des Alten Bundes. Diese Vorträge eröffnen nun die Reihe der Beihefte zur Revue Biblique. Der Verfasser verzichtet auf eine eingehende Untersuchung des literarischen Werdens der alttestamentlichen Rituale und vermittelt dem Leser in sehr klarer Weise das Wesentliche über den Ursprung, die Geschichte und die Bedeutung der wichtigsten Opferformen des alttestamentlichen Kultes.

In seinem ersten Vortrag (S. 7–27) weist de Vaux anhand der Elemente des Pascha (Opfertier, Blutritus, Zubereitung des Mahles, Beigaben, Zeit, Kleidung) wie der Datierung im Jahresablauf (Vollmondnacht des 1. Monats) den nomadischen Ursprung des Pascha nach. Das Verhältnis zu den Opfern der Araber, zum Auszug aus Ägypten und zum Fest der ungesäuerten Brote zeigt die Übereinstimmung mit den arabischen Bräuchen (Priester, Heiligtum, Verbrennung fehlen, dafür sind Blutritus und gemeinsames Essen des ganzen Opfertieres vorhanden). Die Darbringungsform stellt somit für Israels Frühzeit nicht eine Sonderform dar. Die Frage des Verfassers, ob dies nicht die einzige Form des israelitischen Opfers vor der Landnahme gewesen sei, bleibt offen. Sie wäre m. E. fraglos affirmativ zu beantworten [2]. Sicher reicht das Pascha in die Zeit vor dem Auszug zurück. Es wurde dann zum Erinnerungsritus, da es im heilsgeschichtlichen Augenblick des Auszuges vollzogen wurde. In der Folge davon erfahren auch die einzelnen Riten (Essen der Bitterkräuter, Kleidung usw.) eine heilsgeschichtliche Deutung. Der Zeitpunkt der Feier im kultischen Jahr wie auch gemeinsame Bräuche (Essen von ungesäuertem Brot) erleichtern – vor allem durch die Zentralisation in der späteren Königszeit – die Verbindung des Pascha mit dem Fest der ungesäuerten Brote.

„A l'époque de la Fédération des Tribus, la Pâque se célébrait au sanctuaire central, celui de l'Arche" (S. 8), läßt sich anhand der biblichen Texte nicht beweisen. Denn selbst Jos 5,10–12 nimmt Bezug auf die Situation bei der Landnahme, und nichts läßt vermuten, daß es sich um eine gemeinsame Feier am Ladenheiligtum handelte (vgl. den Text der LXX).

Die theologische Bedeutung der Festfeier hebt der Verfasser treffend mit der Deutung des Pascha als Gedächtnisfest (zikkārôn).

Auf den Seiten 28–48 schildert der Verfasser für die Brandopfer und „Gemeinschaftsopfer" das Ritual nach der priesterlichen Überlieferung, die geschichtliche Entwicklung dieser Opferformen, ihre Bedeutung und ihren Ursprung. Bei der Deutung des Begriffs „kālîl" (S. 31) wäre der Vorschlag von M.-J. Lagrange, R. Dussaud u. J. Lévy erwägenswert, die auf verschiedenen Wegen zur Grundbedeutung „brennen" kommen [3]. Der Verfasser deutet die „šelāmîm" als „sacrifices de communion". Diese Deutung scheint mir für die französische Sprache zutreffend, insofern der Begriff die Betonung nicht auf die Gemeinschaft („communauté") legt, sondern auf die Vereinigung. In der deutschen Ausgabe der „Institutions de l'Ancien Testament" II wurde – wohl in Ermangelung eines treffenderen deutschen Wortes – mit Gemeinschaftsopfer übersetzt. Wie das französische „communion" würde m. E. das deutsche „Heilsopfer" den Akzent besser auf dieses Band legen, das die Gemeinschaft begründet, erhält und stärkt. Im Hinblick auf das spezifisch israelitische Band zwischen dem Darbringenden und Gott wie auch mit seinen Mitgläubigen könnte man indessen an die Bezeichnung „Bundesopfer" denken, die sich indessen nicht auf den Wortstamm stützen kann (gegen de Vaux S. 37) [4]. Den Ursprung sucht de Vaux mit Recht im kanaanitisch/phönikischen Raum. Wenn der Autor S. 47 annimmt, Handelsbeziehungen mit der Ägäis seien für eine Abhängigkeit unzureichend, so bleibt jedoch zu bedenken, daß sich in Ugarit mehr als gewöhnliche Handelsbeziehungen geltend machten. Der Ausgräber C. Schaeffer spricht dementsprechend von einer ägäischen Kolonie in Ugarit, deren kulturellen und religiösen Einfluß er in verschiedenen Punkten nachweist [5].

[1] R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament II (Paris 1960) = Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II (Herder Freiburg 1962).

[2] Vgl. meine Begründung in „Das Bundesopfer in Israel" (Kösel München 1964) 80–90.

[3] Referenzen in meiner erwähnten Arbeit S. 69 f.

[4] Vgl. ausführliche Begründung S. 103–118 meiner Arbeit über das Bundesopfer.

[5] C. A. F. Schaeffer, Ugaritica I (Paris 1939) besonders S. 53–106.

Einläßlich geht der Verfasser der Frage der Menschenopfer in Israel nach (S. 49–81). Der oft angeführte Grundsatz, Menschenopfer seien durch Tieropfer abgelöst worden, widerspricht den religionsgeschichtlichen Tatsachen. So findet sich das Menschenopfer auch im semitischen Raum erst bei den materiell entwickelten, moralisch aber dekadenten Völkern. Außerhalb Israels läßt sich das Menschenopfer weder bei den Arabern (gegen Robertson Smith) noch in Mesopotamien nachweisen, ist aber klar bezeugt bei den Phönikiern und Kanaanitern. Die biblischen Texte zeigen, daß es in Israel Menschenopfer gab, daß sie aber nie als rechtmäßig galten. Eine eingehende Untersuchung widmet de Vaux den Opfern für Moloch (S. 67–81) und dem Vergleich mit den entsprechenden Opfern der Punier (dort als „molk" bezeichnet) und Phönikier. Der Verfasser kommt zum Schluß, daß Israel die gleichen Kinderopfer kannte wie die Punier, führt sie auf den gleichen Ursprung, die Phönikier, zurück; rechnet aber mit der Möglichkeit, daß Israel den unverstandenen Terminus „molk" als Name eines Gottkönigs deutete.

Ein letzter Vortrag ist den Sühneopfern gewidmet (S. 82–100). Dabei hält es de Vaux für unmöglich, aufgrund des heutigen biblischen Textes klar zu scheiden zwischen der Bedeutung der Sündopfer und der Schuldopfer. Geschichtlich führt er die Sühneopfer in die vorexilische Zeit zurück und stellt im Vergleich mit Mesopotamien, Chatti, Arabien und Kanaan keine eigentlich entsprechenden Formen fest. Darin äußert sich das stärkere Bewußtsein der Verschuldung gegenüber Gott, das in der nachexilischen Zeit weiter anwuchs und auf die Erlösung im Neuen Bunde vorbereitete.

Die sachlichen, gut dokumentierten Darlegungen verdienen die Aufmerksamkeit aller, die den alttestamentlichen Opferkult tiefer kennenlernen wollen.

Luzern. Rudolf Schmid.

Müller, Christian: **Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk.** Eine Untersuchung zu Römer 9—11. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 86) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964. 116 S.; br. DM 11,80.

Das Thema „Rechtfertigung in der paulinischen Theologie" ist nie ganz aus der Diskussion gekommen, in der Gegenwart aber wird es besonders emsig diskutiert. Die vorliegende Dissertation geht die Fragestellung unter einem bestimmten Aspekt an, unter dem Aspekt des Gottesvolk-Gedankens. Das macht sie vor allem lesenswert. Sie beschränkt sich daher auch auf den Röm; wenn Vf. im Untertitel die Arbeit als Untersuchung zu Röm 9–11 bezeichnet, so ist das nicht ganz richtig. Dennoch ist damit auf ein Hauptproblem der Finger gelegt, ob nämlich diese drei Kapitel ein heterogenes Element im Briefganzen darstellen oder mit dessen Grundlagen sich in Übereinstimmung befinden. Die Standpunkte zu dieser Frage werden in einem einführenden Forschungsüberblick dargelegt. Sie reichen von der von F. Chr. Baur neubegründeten Auffassung, daß die „Gerechtigkeit Gottes" als „die höchste Spitze" der Theologie des Apostels nicht nur im ersten Teil des Briefes, sondern auch in 9–11 abgehandelt wird, bis zur These C. H. Dodds, daß diese drei Kapitel nur eine angehängte Abhandlung über Israels Verwerfung darstellten. Vf. gibt schon im ersten Satz seines Buches seine Meinung kund, wenn er die Erörterung des Geschicks Israels in Röm 9–11 energisch der paulinischen Rechtfertigungslehre zuweist und anschließend thesenartig fragt: „Was verstand der Apostel unter δικαιοσύνη θεοῦ, wenn er an wichtiger Stelle seiner Ausführungen (10, 3) behauptet, daß sich an ihr das Geschick des Gottes-Volkes entscheidet?" (5).

Als Antwort auf diese Frage wird zunächst eine Analyse von Röm 9—11 geboten. Das möchte abwegig erscheinen. Wenn man aber sieht, daß Vf. sich bemüht, diese Analyse mit traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen in Verbindung zu bringen, und wenn man des weiteren sieht, daß an erster Stelle die Schöpfungstradition genannt wird, so ahnt man, wo die Argumentation hinauswill. Schöpfungstraditionen sind ohne Zweifel vornehmlich im 9. Kapitel vorhanden (V. 20 ff). Die Konsequenz für Vf. lautet, daß Paulus Gottes rätselhafte Wege mit Israel und den Heiden als Manifestation seines die menschliche Schuld nicht aufhebenden Schöpferseins begriffen habe. „Paulus versteht also die gegenwärtige Situation Israels als Wirkung der Schöpfermacht und des Schöpferrechts Gottes an seinem Volk. Beides bekundet sich, wenn Gott die σκεύη ὀργῆς, d. h. den Großteil Israels, verwirft und die σκεύη ἐλέους, d. h. die Kirche aus Juden und Heiden beruft" (32). In Verknüpfung mit der Entwicklung der Israel-Tradition im 10. Kapitel gelangt Vf. zu der sympathischen Erkenntnis, daß Paulus den Unglauben Israels vom Zentrum seiner Theologie, vom Christusereignis her interpretiere. Damit stellt er sich scharf

gegen Bultmann, nach dem die paulinische Theologie durchweg anthropologisch und soteriologisch orientiert sei und sachgemäß am besten entwickelt wäre, wenn sie als Lehre vom Menschen dargestellt wird. Die dritte, in Röm 11 vorhandene Tradition richte sich nach einem Schema, nach dem Israel durch die Heiden einem Läuterungsgericht unterworfen wird, das zu Buße und Rettung des ganzen Volkes führen soll. Wenn Paulus sich dieser Tradition anschließt, wobei 11, 26 a in Sanh 10, 1 sogar seine wörtliche Entsprechung hat, so meint er doch etwas ganz anderes. Die Auslieferung Israels an die Heiden ist umgeformt zum Gedanken, daß die Heiden Israel vorläufig vom Heil ausschließen, und die Rettung, begriffen als Neuschöpfung, ist „allein durch die Gnade" begründet. Damit ist aber bereits die Brücke zur Rechtfertigung vollends geschlagen, denn die Rettung Gesamt-Israels demonstriert als *justificatio impii* dieses *sola gratia.*

In einem mehr als Übersicht dargebotenen Abschnitt geht Vf. auf das Israel-Problem in Röm 1—8 ein. Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, zu zeigen, daß entsprechend seiner These an den „Rechtfertigungs"-Stellen immer die Gemeinschaft des Gottesvolkes angesprochen sei, denn „das Israelproblem entscheidet über die Geschichtlichkeit der Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ. Spaltet man das Israelproblem von der δικαιοσύνη θεοῦ ab, ... wird die δικαιοσύνη θεοῦ zum platonischen Prädikat des geschichtslosen einzelnen" (57). Vf. aber scheint selbst die Einseitigkeit eines so vorgetragenen Satzes zu fürchten. Deshalb hatte er schon vorausgehend in Verbindung mit Röm 8, 18 ff gesagt: „Es soll keineswegs bestritten werden, daß in dem ‚wir' der Gemeinde auch der einzelne zu Wort kommt; aber er steht nicht im Mittelpunkt" (55). Wenn zu Röm 4, 9 ff festgestellt wird: „Ja, weil Abraham als Unbeschnittener gerechtfertigt wurde, gehören die Heiden in erster Linie zum Gottesvolk, während die Angehörigen der περιτομή gleichsam Proselyten sind" (52), so erscheint das überspitzt formuliert, und es ist auf die Regel des Ἰουδαίῳ τε πρῶτον (z. B. Röm 1, 16) vergessen.

Der Kern der These wird im Abschnitt über „Rechtsstreitgedanke und δικαιοσύνη θεοῦ" entwickelt. Ausgehend von der Rechtsstreitvorstellung im AT und ihrer differenzierten Ausgestaltung in der jüdischen Apokalyptik ordnet Vf. die paulinische δικαιοσύνη θεοῦ in diesen Zusammenhang ein und wertet sie als Sieg des Anspruchs Gottes über den unterlegenen, also ungerechten Kosmos. Von dem im Rechtsstreit gegebenen Partnerverhältnis her stellen sich ihm δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ und δικαιοσύνη ἐκ πίστεως als zwei verschiedene Gesichtspunkte ein- und desselben Geschehens dar. Dieses Geschehen ist die Verwirklichung des Rechtsanspruches Gottes an die Menschheit, wobei der Begriff δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ auf Gott als Rechtspartner blickt, der seinen Anspruch manifestiert, während die ἐκ πίστεως δικαιοσύνη den in der πίστις anerkannten göttlichen Rechtsanspruch bezeichnet, durch den die Gemeinde am Recht Gottes partizipiert. Indem sich die glaubende Gemeinde diesem Anspruch unterwirft, verhilft sie ihm zum Sieg. Das Bekenntnis gehört zur Offenbarung der δικαιοσύνη θεοῦ im Christusereignis hinzu, denn im Bekenntnis hat die Gemeinde erst die δικαιοσύνη, wird diese zur Macht, die das Gottesvolk beherrscht. „Weil die Gemeinde sich dem Recht Gottes an der Menschheit unterwirft und so seinem Siege Raum gibt, wird dieses Recht zum Kennzeichen ihrer eigenen Existenz" (71). In diesem Kontext wehrt sich Vf. gegen das Verständnis der δικαιοσύνη als „Geltung", denn dieses könne nicht begreiflich machen, wieso der Begriff in Röm 6 in ethischer Färbung erscheint. Die δικαιοσύνη ist vielmehr „Recht", „nicht als abstrakte Norm oder Rechtsidee, sondern als Rechtsverwirklichung" (74).

Vf. muß sich von diesem Modell aus, das unverkennbar den Einfluß seines Lehrers Käsemann zeigt, mit Phil 3, 9 auseinandersetzen, wo ein anderes, mehr statisch empfundenes Verständnis von δικαιοσύνη zugrunde zu liegen scheint. (Noch Lietzmann nahm Phil 3, 9 zum Ausgangspunkt seiner Interpretation.) Vf. versteht es zwar in einer Gegenüberstellung von Röm 10, 3 mit Phil 3, 9 sehr geschickt, seinem Leser nahezubringen, daß an der letzten Stelle der Apostel „etwas ganz anderes" (74) gemeint habe, spürt aber doch selbst gerade hier, daß die paulinische Rechtfertigungsbotschaft ein sehr komplexes Gebilde ist, das sich kaum völlig in die Zwangsjacke eines Modells pressen läßt.

Die Gemeinde gewinne aber die Teilhabe an der δικαιοσύνη θεοῦ nicht bloß durch die πίστις, sondern auch durch die Evangeliumsverkündigung, wie anhand von Röm 8, 31 ff dargetan wird. Wie die Gemeinde in der Wortverkündigung für den Rechtsstreit Gottes eintrete, so ergreife Gott für die Gemeinde gegen die kosmischen Mächte Partei und rechtfertige sie gegen deren Anklage. Auf die Zeugenrolle der Gemeinde in der Verkündigung weise der in V. 36 zitierte Ps 44, 23 — von den Rabbinen auf den Zeugentod gedeutet (Belege fehlen!). Mißtrauisch ist man gegenüber der Interpretation von Röm 3, 21, daß „bezeugt von Gesetz und Propheten" die Schuldverfallenheit des Kosmos feststelle und auf die Zitatenreihe V. 10—18 rückzubeziehen sei. Ist das möglich, wo in der Reihe neben einem Propheten fünf Psalmenzitate stehen?

In den letzten beiden Abschnitten „Prädestination und δικαιοσύνη θεοῦ" und „Gottesvolkgedanke und δικαιοσύνη θεοῦ" zieht Vf. theologische Folgerungen aus seinem exegetischen Entwurf. Prädestination, verstanden als äußerste Radikalisierung des Schöpfungsgedankens und sich verwirklichend in der Wortverkündigung, richte sich nicht auf Erwählung und Verwerfung als definitive Zustände, wie die Begriffe Determinismus und Indeterminismus der Dynamik des paulinischen Schöpfungsgedankens nicht gerecht würden. Gott wirke vielmehr im Wort ständig neu Erwählung und Verwerfung, wie der Mensch in Annahme und Verweigerung des Wortes verantwortlich bleibt. Während der Mensch in der Erwählung keine Entscheidungsfreiheit besitze, komme ihm jedoch nach erfolgter Erwählung Verantwortlichkeit zu, so daß sich die Verantwortlichkeit des Geschöpfes allein als verwirkte realisiere. Man muß aber zu diesen Ausführungen bedenken, daß Vf. die paulinische Prädestinationslehre primär auf Gemeinschaften (Israel/die Völker) bezogen sieht. Das Gesetz führte zwar in den Tod, und in erhöhtem Maß geschieht das durch die Verwerfung, aber das letzte Ziel dieser beiden „Todeswege" sei Gott der Schöpfer, der das Leben spendet (Röm 11, 32). So involviere Rechtfertigung als *justificatio impii* neue Schöpfung oder „Neuschöpfung ist die Verwirklichung des Rechtes Gottes an der Schöpfung in der Schöpfung" (89).

Weil vom Schöpfungsgedanken getragen, beruhte schon die Existenz des alten Israel als Gottesvolk nicht auf der Abstammung von Abraham, sondern auf einer ständigen Neuschöpfung durch Gott. Röm 9, 8, wo von den Kindern der Verheißung als der wahren Nachkommenschaft Abrahams die Rede ist, bezieht Vf. deshalb noch nicht auf die Christen, sondern auf die Verheißungssöhne Abrahams im Gegensatz zu den nur-leiblichen Nachkommen. Der Apostel leugne nicht, daß die Verheißungssöhne, die hier zur Debatte stehen, leibliche Nachkommen Abrahams sind, aber Gott wollte sich von Anfang nicht an leibliche Abstammung binden. Israel war von seiner Herkunft her eschatologische Existenz. Die Kirche trete keineswegs in geschichtlicher Kontinuität die Nachfolge Israels an, vielmehr sei diese Kontinuität durch eine Neuschaffung im Christusereignis aufgehoben und begründet. Der Gottesvolkgedanke besitzt so nicht mehr eigenständige Funktion, sondern er ist im Schöpfungsgedanken geborgen. Und die Rechtfertigungslehre des Apostels entspringe nicht der Frage: Wie wird aus dem Sünder ein Gerechter?, sondern sie will erhellen, wie der universale Gnadenanspruch des Schöpfers an die Menschheit verwirklicht wird.

Vf. hat seine These mit Umsicht und Können bis zum Schluß durchgehalten. Aber so werden Vorteile und Nachteile der Studie erkennbar. Die Vorteile liegen darin, daß eine neue Sicht freigelegt wird und scharf in ihren Umrissen sich abhebt, die Nachteile darin, daß der Einsicht manche anderen Aspekte zum Opfer fallen. Aber Vf. wollte es so. Wir verdanken ihm ein anregendes und lesenswertes Buch.

Münster. Joachim Gnilka.

Vita Dorotheae Montoviensis magistri Johannis Marienwerder, hrsg. von Hans Westpfahl unter Mitwirkung von Anneliese Triller. (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, im Auftrage des Institutes für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte hrsg. von Bernhard Stasiewski, Bd I) Köln und Graz: Böhlauverlag 1964. VII, 424 S.; br. DM 48,—.

Für die Erforschung der mittelalterlichen Frauenfrömmigkeit ist eines der empfindlichsten Hindernisse das Fehlen von Textausgaben. Erfreulicherweise schließen sich die Lücken zusehends. Das Jahr 1964 brachte gleich zwei umfangreiche Editionen: L. Reypen publizierte die Autobiographie der flämischen Zisterzienserin Beatrix van Tienen († 1268), und H. Westpfahl bereicherte unsere Kenntnis der Spiritualität des 14. Jahrhunderts durch die Ausgabe der noch ungedruckten lateinischen Lebensbeschreibung der altpreußischen Mystikerin Dorothea von Montau († 1394). Die 1398 abgeschlossene Vita hat Dorotheas geistlichen Berater, den pomesanischen Domdechanten Johs. Marienwerder († 1417), einen Vertreter der Prager Theologie, zum Verfasser. Ausführlicher als in seinen anderen, entweder früher oder deutsch geschriebenen und seit längerem im Druck zugänglichen Dorotheaviten, nämlich in 7 Büchern, die einschließlich Prolog in 245 Kapitel gegliedert sind, beschreibt Marienwerder hier nicht nur ab-

rißhaft das wechselvolle Leben der Seherin als Ehefrau, Pilgerin und Rekluse, sondern vor allem die mystischen Erfahrungen Dorotheas. Der stilistische Unterschied zwischen dem öfter um theologische Deutung bemühten Begleittext, der Marienwerders Ansichten und Sprache erkennen läßt, und den Mitteilungen Dorotheas zeigt sich u. a. darin, daß die Montauerin – abgesehen von seltenen Ausnahmen, die geläufige und aus Predigt oder Liturgie vertraute Texte betreffen (u. a. I 7m; II 16e; III 27d; IV 7g, 9e, 17g, 37f; V 38c; VI 3b, 4d, 7i, 12i, 15b, 16c, 17a; VII 7a, 12d, aus der Liturgie VII 17b) – auf Schriftzitate verzichtet. Das dürfte ein wichtiges Argument bei der Prüfung der Wiedergabetreue sein. Charakteristisch für die Mystik Dorotheas sind ihre Andacht zum Leiden Christi (II 5g–5w; III 15a–15e; IV 8q, 14a; V 41c; VII 15d), der die Verehrung der Wundmale (I 6u; II 24i; IV 13b; V 18b) und des Herzens Jesu (I 6d) zuzurechnen ist, und – in bemerkenswertem Gegensatz zur Einstellung früherer Jahrhunderte – ihre Verehrung der Eucharistie (I 6t, 7c; II 6d, 26c, 42d; III 21c, 28a; V 6g–6h, 10g, 38–41; VII 16f). Wiederholt, namentlich im Zusammenhang mit dem Motiv der geistlichen Geburt, nimmt bei Dorothea die Christusmystik für modernes Empfinden befremdliche Züge an (III 28h; IV 17d, 28b, 33b, 34c, 34h, 38a–38c; IV 17e, 21f, 22e; VII 18c, 20c, 20d). Eine große Rolle spielt der Gedanke an das Fegfeuer (I 2f; III 7f, 18b, 20c; IV 5d; VII 16b). Aufmerksamkeit verdienen die ausführlichen Erörterungen über die Heilsgewißheit (VII 4–14) sowie (aus dem Begleittext Marienwerders) über die Unterscheidung der Geister (I 6). Manches Licht fällt auf die religiöse Praxis der Zeit, wie den Empfang der Sakramente Buße (II 7a, 7b) und Ölung (VII 28f), Fasten und Abstinenz (II 6e–6h), die Beisetzung der Verstorbenen (VII 28e), das Wallfahrts- (II 44b, 45a, 45b; V 27k) und Reklusenwesen (V 6 17k, 20), das nächtliche Chorgebet der Domkapitel (V 38e). Auch geschichtlich (VII 12e) und kulturgeschichtlich wertvolle Nachrichten fehlen nicht (II 12, 17b, 45a; III 9e; V 17d, 23a). Mehrfach begegnen Ansatzpunkte für künftige Untersuchungen, so die angesichts nahegelegener, z. T. neu gegründeter Ordensniederlassungen zweifellos wichtigen Erwähnungen des Kartäusertums und der Offenbarungen Birgittas von Schweden oder die Bezugnahme auf anderweitig bekannte Motive (etwa V 26f). Interessant sind ferner die nach Böhmen weisenden Züge (S. 1; 18).

Der älteste Zeuge der Vita, eine 1404 geschriebene Königsberger Handschrift, ging 1945 verloren; der Text ist durch eine Kopie aus der Zeit von 1880 überliefert, aber immerhin teilweise auf Mikrofilm und durch frühere Benutzung greifbar. Mit zwei weiteren Handschriften aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts und die abkürzende deutsche Übersetzung eines Kartäusers aus dem frühen 17. Jahrhundert ist die handschriftliche Überlieferung schon erschöpft. Die anderen Dorotheaviten desselben Verfassers und sein mehr systematisch angelegtes, erst ein Jahr nach der lateinischen Vita vollendetes Septililium, das häufig zitiert wird (I 13b; II 29e, 36b; III 2k, 6b, 6y, 21c; IV 30a; VI 17b, 19d, 24a), bieten manche Ergänzung.

Der Herausgeber hat sich bemüht, den authentischen Text zu gewinnen und legt ihn in der „soweit wie möglich" (S. 10) beibehaltenen Orthographie Marienwerders bzw. dessen Schreibstube, d. h. praktisch der ältesten Handschrift, vor (13–375). Wie der textkritische Apparat, der auch Beobachtungen zum Sprachgebrauch einbezieht (z. B. 137 [8]), verrät, ist die Überlieferung in redlicher und sorgfältiger Kleinarbeit gesichtet, so daß nunmehr ein zuverlässiger und brauchbarer Text vorliegt. Beigegeben sind Anmerkungen, die den Bericht sachlich erklären, Übersetzungsbeihilfen bieten oder auf Parallelen in der übrigen Dorothealiteratur hinweisen. Ob die Zufügung freilich in jedem Falle notwendig ist (u. a. 70[d], 88[a], 95[a], 227[a], 323[a]) oder überzeugt (69[c], 220[d]), stellt mehr oder weniger eine Ermessensfrage dar, über die zu streiten nicht lohnt. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (1–11), die kurz über den Stand der Dorotheaforschung, den Inhalt der Vita und die handschriftliche Überlieferung unterrichtet. Beim Vergleich der drei benutzten Handschriften ist ein Stemma nicht versucht. Leider erfährt man nichts über das Ausmaß der allein auf dem Titelblatt erwähnten Mitwirkung von A. Triller. Den Schluß des Bandes bilden die sehr ausführliche, als Sachregister gearbeitete Inhaltsübersicht der Handschriften (376–408), deren Sondergut meist, wenn auch nicht immer (II 9b; V 1h, 17c, 49b; VI 25d) schon im Text berücksichtigt ist, eine für die künftige wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Dorotheaproblem bedeutsame Zeittafel (409–418) und eine Liste der Kapitelüberschriften in Kurzform (421–424). Das Verzeichnis der Namen und Orte (419–420) führt auch einige seltene Ausdrücke auf, deren Auswahl reicher hätte sein können; so fehlen etwa das mehrfach auftretende *philicaptus* (II 42a) oder das häufigere *apostemare* (IV 13b, 15c u. ö.). Auf eine Zusammenstellung der Bibelzitate ist verzichtet worden.

Es ist kein Zweifel, daß die Edition eine anerkennenswerte Leistung darstellt und für die weitere Forschung, etwa den Vergleich mit der Deutschen Mystik oder der Frömmigkeit der Umwelt (z. B. Gersons), eine geeignete Ausgangsbasis liefert. Respekt und Dank für das mühevolle und entsagungsreiche Unternehmen erfahren keinen Eintrag, wenn man bedauert, daß der eine oder andere leicht vermeidbare Schönheitsfehler sich eingeschlichen hat, oder wenn man sich nicht jedem der etwas knapp formulierten Editionsgrundsätze des Herausgebers (10–11, 376 [1]) oder gar allen seinen Einzelentscheidungen anschließt.

Manchmal täte eine etwas straffere Vereinheitlichung not. So begegnen die als richtig betrachtete, von den Handschriften abweichende Textgestalt (II 35e; IV 33c; VII 6h) oder – auch abgesehen von strittigen, einer näheren Erörterung bedürftigen Fällen – die Datumsangabe (I 2b, 2f; III 10i, 28b; VII 5a) hin und wieder im Apparat, obwohl sie im allgemeinen im Text selbst stehen. Umgekehrt geht es mit den Foliozahlen der Danziger Handschrift; sie sind – anders als die Fundstellen der Königsberger und (mit Ausnahme des offensichtlichen Versehens I 11b) der Tübinger Handschrift – zur Hauptsache in die Anmerkungen verwiesen, treten aber streckenweise (S. 69–73, 165–166, 320; 64–68 fehlt die Angabe überhaupt) im Text auf. Die Bemerkungen zur Übersetzung finden sich durchweg bei den Sacherklärungen, bisweilen jedoch (III 6i; V 15a, 22b) im textkritischen Teil. Die Hinweise auf das Sachregister laufen sowohl unter den Sachnoten (u. a. II 9b; V 49b; VI 25d) als auch im textkritischen Apparat (V 1h, 17c). Inwieweit für gelegentlichen Wechsel der Schreibweise (*transsagittare* VII 15d; *transagittare* IV 14a, 14b, 14d, 15a–15e, 16b) mangelnde Folgerichtigkeit oder ein zu enger Anschluß an die Vorlage die Schuld trägt, sei dahingestellt. Selbst wer es begrüßt, daß der Herausgeber die Gliederung der Kapitel mit Hilfe von Buchstaben, wie sie die handschriftliche Überlieferung bietet, nicht nur beibehalten, sondern sogar ausgebaut hat (376 [1]), wird bedauern, daß der Druck von Zeilenzählung Abstand nimmt; eine exakte Zitation ist jedenfalls durch diesen Verzicht sehr erschwert. Ob es zweckmäßig ist, die Reden Dorotheas durch einen Asteriskus von den (ganz seltenen) Aussagen anderer Personen abzuheben, bleibt zu fragen; denn die Mitteilungen der Seherin geben, wie der Herausgeber keineswegs verschweigt (S. 10), oft nur die Offenbarungen Gottes bzw. Christi wieder und lassen sich von diesen nicht leicht scheiden. Sobald es sich um – gleichfalls von Dorothea berichtete – Worte des Widersachers (II 34b, 34n, 38e) oder Reden sonstiger Personen (I 1b Z. 2) handelt, ist das Verfahren der Edition nicht einheitlich. Ganz ähnlich stellt sich das Problem der Abgrenzung bei der Wahl der Drucktype. Daß Zitate in Kursive erscheinen, hat unbestreitbar seinen guten Sinn; darüber hinaus aber auch für erklärende und eingeschobene Abschnitte (S. 10) den gleichen Schrägdruck zu benutzen, weckt Bedenken. Wo liegt der Unterschied zwischen derartigen Kommentaren und der ständigen theologischen Reflexion Marienwerders? Tatsächlich will dann auch die Aufteilung kaum befriedigen (etwa I 11b, 13a, 17e; II 33d; III 21b; IV 10a, 21b; V 12a, 18a, 32a, 34a; VI 7a), erst recht nicht, wenn es sich lediglich um wenige Worte handelt (III 27d; IV 4a, 30c, 30d, 35b; VI 22g, 24a) oder der Satz (II 6b, 9b, 29c, 39a; III 23b [Schluß]; IV 6d, 17a; V 10a) bzw. der Zusammenhang (V 13a; VII 6a, 12a) zerrissen wird. Mitunter kommt übrigens das Prinzip nicht konsequent zur Anwendung (VII 19g gegen VI 22i; VII 24a; VII 27d gegen VII 27e; warum nicht V 24b?).

Zu rühmen ist die Gewissenhaftigkeit, die der Herausgeber bei der Verifizierung der Schriftzitate an den Tag gelegt hat; angesichts des großen Umfangs der Vita ist die Zahl der Bibelworte, die ihm entgangen sind, nicht nennenswert (Prol. 1f 1 Cor 1, 24; 1h Rom 1, 20; 1i Mt 7, 6; 2e 1 Cor 8, 2; 3g Sap 8, 1; 4f Joh 3, 8 und Eph 3, 18; 7 Eccli 27, 12; 8d Eph 1, 7; I 5h Joh 3, 8; 6p 1 Cor 10, 13; 7d 3 Joh 13; 7m Ps 18, 11; II 1a Ps 71, 18; 1e Ps 77, 1 und Mt 7, 14; 2c Lc 2, 37; 16e Cant 2, 16; 23f Sap 8, 1; 24g Eccle 5, 16; 31a Ps 70, 18; 32c Cant 8, 6; 33d Ps 44, 4; 38f 2 Cor 11, 14; 39d Ps 33, 9; 44a Gen 12, 1; 45a Mt 8, 27; III 8f Lc 21, 9; 14b Ps 35, 9; 15f Ps 35, 9; 21d Sap 7, 26; 27d Eccle 5, 8; IV 7g Ps 101, 1 u. ö.; 22a Mt 26, 41; 25e Phil 1, 23; 32e Lc 15, 27; 33h Mt 13, 30; 35g Ps 18, 11; 37f Eph 3, 18; V 4c Prov 31, 10; 5a Eccli 45, 6; 10b Deut 5, 22; 10c 2 Cor 12, 4; 14e Mt 7, 14; 15k Deut 32, 12; 35a Apoc 3, 11; 38c Mt 26, 38 = Mc 14, 34; 39a Eccle 4, 12; 45c 1 Tim 1, 5; 46b Rom 12, 16; VI 3b Ez 41, 16; 4d Phil 1, 10 und Jac 1, 27; 5c Lc 15, 13; 7i Lc 15, 23; 11i Mt 13, 30; 14i Sap 18, 15; 15b Js 66, 1 (Vet. Lat.); 16c Ps 35, 9; 17a Apoc 19, 7 und Lc 14, 10; 18a 2 Cor 12, 4; 20e Sap 11, 21; 22f Lc 15, 23; VII 1g Prov 4, 11; 4f Apoc 2, 17; 7a Mt 7, 14; 8b Eccli 24, 27; 10b Phil 1, 23; 12d Cant 1, 3; 13b Prov 14, 32; 20a Mt 10, 29; 20b Cant 8, 6; 30e 1 Tim 6, 15; Oratio S. 374 Joh 14, 6). Hin und wieder reicht das Zitat noch in den folgenden Vers hinein (Prol. 2a Apoc 5, 5–6, dazu Apoc 3, 7; V 14d 2 Reg 22, 26–27; VII 9g Sap 3, 7–8, Sap 6, 13–14). Bei einem vermutlich aus fremder Quelle stammenden Einschub, der zweimal (I 12a; IV 29c) im (bis auf eine Kasusänderung) gleichen Wortlaut vorkommt, ist das benutzte Bibelwort unterschiedlich bestimmt (besser ist die zuerst herangezogene Stelle Prov 8, 17). Der Fall, daß die Berücksichtigung

eines unentdeckten Bibelzitates möglicherweise eine Textkorrektur veranlaßt hätte, liegt Prol. 8d vor (muß es wegen Eph 3, 8 nicht eher *investigabiles* statt *inestimabiles* heißen? anderenfalls wäre Eph 1, 7 oder 2, 7 zu nennen). Ein Irrtum scheint I 4i Z. 2 unterlaufen zu sein (das Zitat aus 1 Cor reicht weiter; die Erinnerung an Num 36, 4 kann fortfallen).

Die übrigen Zitate haben leider nicht das gleiche Interesse des Herausgebers auf sich gezogen. Schon Sprache und Stil legen den Verdacht nahe, daß Johannes Marienwerder mehr als einmal vorgefundenes Gut benutzt hat. Für fremden Ursprung sprechen bei einigen theoretischen Darlegungen (I 9–18; II 37; III 1g; IV 29–30 u. ö.) sowie bei den oft weit ausholenden Beschreibungen und kettenartigen Aufzählungen (II 42; V 11b, 11c, 24i, 42b, 42c; VI 12a, 12d, VII 10a, 30a) Wortwahl und Stil, bei Definitionen (Prol. 2c, 2e, 4b; IV 35b; VII 24d) und zugespitzten Aussagen (VII g) der formelhafte Charakter, endlich auch die Wiederholung (I 12a = IV 29c). Bisweilen entsteht der Eindruck, als ob ein festes Schema auf einen konkreten Fall angewandt würde (V 46–48). Anderes dürfte aus der exegetischen Literatur stammen (I 18k; V 14g, 23n; VI 12f). Herkunft der Einschließungsregeln aus der Kartäuserfrömmigkeit verrät eine (vielleicht irrtümlich stehen gebliebene) Bemerkung (V 5a). Gewiß hat der Editor durch den Typenwechsel wenigstens einige Hinweise zu geben versucht und zu erkennen gegeben, daß er das Problem der verborgenen Bezugnahmen sieht. Daß aber die Suche nach der Vorlage nicht aussichtslos ist, zeigen etwa die Anklänge an liturgische Texte (Jungfrauenweihe VI 11g; Pfingstsequenz VII 17b) und die Begriffsbestimmung der Ekstase (I 16c), die Thomas von Aquin (Summa theol. 2/2 q. 175 art. 1, 1) ebenfalls verwendet. Der ohne Namennennung erwähnte Dichter (Prol. 5b) ist Ovid (Ars amat. 1, 729). Bei dem einzigen vom Herausgeber verifizierten anonymen Zitat (I 1a Bernhard von Clairvaux, sermo de diversis 40, 1 PL 183, 647 A) ist – möglicherweise durch ein Versehen – der Nachweis so kurz ausgefallen, daß erst mit Hilfe des Index der Autor, dessen Werk dagegen überhaupt nicht sichtbar wird. Der Versuch des Herausgebers, für die dreimal begegnende Wendung *alta suspiria trahens* (V 44a; VI 11a, 17e) Ovid in Anspruch zu nehmen, läßt sich dagegen nicht halten; der römische Dichter verwendet nach dem Zeugnis der Ovidkonkordanz zwar den Ausdruck *suspiria trahere* (Metamorph. 2, 753; Amores 2, 19, 55), das entscheidende Adjektiv *alta* fehlt aber. Die Fundstelle bei Richard von St. Viktor (*De gradibus caritatis* 2 PL 196, 1198D), der den Ausdruck ebenfalls gebraucht, hätte genauer angegeben werden sollen.

Bei den nicht ganz seltenen Stellen, an denen die Vita ihre Quelle ausdrücklich vermerkt, hat der Herausgeber, der seine Arbeit im wesentlichen fern von einer großen wissenschaftlichen Bibliothek vollenden mußte, die Übernahme, wenn überhaupt, nur unzureichend (I 9e; IV 23b), meist jedoch gar nicht nachweisen können. Die meisten Zitate sind leicht zu finden (I 9b Henricus de Gandavo, *Quodlibetum* IV q. 23, Paris 1518 f. CXLII E; Aristoteles, Nikomach. Ethik 3, 10 Bekker 1115B; 9c Boethius, *De consolatione philosophiae* 4, 3, 10 PL 63, 798B CSEL 67, 86, 10–12; Aristoteles, Nikomach. Ethik 7, 1 Bekker 1145A; 9e Pseudo-Hieronymus, *epist. IX de Assumptione b. Mariae Virginis* 13 PL 30, 137A; Petrus Chrysologus, *sermo 40* PL 52, 313A; Richard von St. Viktor, *De quatuor gradibus violentae caritatis 46–47* PL 196, 1224AB Dumeige 175, 17–177, 6; IV 23b Gregor d. Gr., *hom. in evang.* 2, 35, 7 PL 76, 1263BC; Bernhard von Clairvaux, *sermones de tempore I 15* PL 183, 462BC; *sermones de tempore I 7* PL 183, 295AB; V 45c Bernhard von Clairvaux, *In cant. cant. 45, I, 2* PL 183, 1000A Opera II edd. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, Romae 1958, 50, 16–17). Die III 1g gemeinte Augustinussentenz dürfte aus Epist. 137, 2, 8 PL 38, 519 CSEL 44, 107, 12–13 genommen sein, zumal das folgende Stück stark an einen Zusatz verschiedener Augustinushandschriften zu dieser Stelle anklingt (*hic optime ostendit, Deo omnia possibilia esse et facere posse, quod nos fateamur investigare non posse*); daß die Vita auch im Kern des Zitates – ähnlich wie bei Pseudo-Hieronymus und dem zweiten Bernhardzitat – eine erweiterte Fassung bringt, die der Urtext des zitierten Autors nicht kennt, dürfte sich aus dem Rückgriff auf ein Florilegium erklären. Die Verifizierung hätte einige Male zur Entdeckung von Fehlern des jetzigen Textes führen können (Prol. 5b *palleat*; I 9b *tertio Ethicorum*; IV 23b *fundant*). Nicht ermitteln konnte ich je ein Zitat aus Augustinus (II 5t), Bernhard von Clairvaux (V 42a) und (Pseudo-?) Chrysostomus (I 9e).

Zum Schluß sei noch auf ein paar geringfügige Versehen (S. X ist EZ nicht erklärt; S. 1 fehlt der in S. 110c erwähnte Aufsatz des Herausgebers; S. 371a sind Band- und Seitenzahlen ausgefallen; S. 420 ist bei Aristoteles 1, 9b, c zu lesen; S. 32^8 und 98^{37} ist zu stark vereinfacht) und störende Druckfehler (Prol. 2d Apc statt Api; I 6k *cogitaverat*; I 17e K 53^r; IV 5c in *eo* statt *meo*; V 4e lies im Apparat D 120^v; V 5f *revelacione*; VI 3a: muß es *nisi* heißen? VI 5a *directionem*; VI 15c *Dei* statt *Det*; VII 23f: muß es *diligere* statt *deligere* heißen? S. 420 ist bei Petrus Ravennensis die Zahl 3, 28 zu tilgen, dagegen bei Petrus Apostolus 3, 28h zuzufügen) aufmerksam gemacht.

Wie man sieht, betreffen die Bedenken zumeist Fragen von unter- und nebengeordneter Bedeutung und Methodenprobleme.

Bei einem Werk von dem stattlichen Umfang der Dorotheenvita fallen die Einwände zahlenmäßig gegenüber den Entscheidungen, die Zustimmung verdienen, wenig ins Gewicht. Auch wer nicht in allen Einzelheiten mit dem Herausgeber einig geht, wird doch gern den Wert der Arbeit würdigen und ihre bleibende Bedeutung ausdrücklich unterstreichen. Für die neue Reihe der „Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands" ist die Edition ein guter Start.

Köln. Matthäus Bernards.

Koller, Gerda: **Princeps in ecclesia.** Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich. (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse. Historische Kommission. Schriften des DDr. Franz Josef Mayer-Gunthof-Fonds Nr 2. – Archiv für österreichische Geschichte Band 124) Wien: Hermann Böhlaus Nachf. 1964. 231 S.; öSch 180,–.

Dem heute vielfach beachteten Genus der Reformgeschichte ist die vorliegende Studie verpflichtet. Verfasserin behandelt Vorfragen zu der im süddeutschen Raum seit Beginn des 15. Jh. aufbrechenden religiösen Erneuerungsbewegung. In den österreichischen Landen mündeten jene Bemühungen, wie bekannt ist, in der Melker Reform. Hierüber hatten – um nur wenige Namen zu nennen – der unermüdliche U. Berlière (1895), Frz. X. Thoma (1927), St. Hilpisch (1929), I. Zibermayr (1929), A. Madre (1942), zuletzt Ph. Schmitz – R. Tschudi (1955) unter verschiedenem Blickwinkel bereits Erhebliches zu sagen gewußt. Verf. blieb indes auf dem gewonnenen Boden nicht stehen, sondern unterzog die im Vorfeld jener Bewegung liegenden Voraussetzungen einer eingehenden Untersuchung. Neben den von der Wiener Universität und den Konzilien von Konstanz und Basel ausgehenden Kräften waren es vor allem landesherrliche Impulse, die jene Erneuerung getragen haben. Im Mittelpunkt der Ereignisse steht die Gestalt Albrechts V., der seit 1401 als Herzog in Österreich regierte und von 1438–1439 als Erwählter Römischer König dem Imperium vorstand. Ohne diesen Fürsten ist die Melker Reform, deren legislative Texte Verf. bearbeitet (S. 25), nicht denkbar. Genauer gesagt: Ohne die Kenntnis der komplexen staatskirchlichen Lage, wie sie sich in Österreich seit 1156 herausgebildet hatte, kann weder Ursprung noch Verlauf der Reform gültig dargestellt werden. Verf. bezeichnete darum ihre Studie als „Vorarbeit", die zunächst einmal die „Ausgangssituation" des Werkes zu umschreiben sucht (S. 10). In Wirklichkeit gibt jedoch die Studie weit mehr her. Sie stößt zu den landesherrlichen Impulsen als einem der entscheidenden Träger des Reformwerkes vor. Mehr noch, die Studie durchbricht die engen, zeitgeschichtlichen Grenzen der Reformanfänge, um die Wirksamkeit und Ziele des territorialstaatlichen Wollens auf dem Hintergrund der abendländischen wie österreichischen Gesamtentwicklung sichtbar werden zu lassen.

Die ausholenden Darlegungen müssen an dieser Stelle knapp nachgezeichnet werden. Daß gerade der Landesherr angesichts des Abstiegs der beiden universalen Führungsgewalten des Abendlandes in den Mittelpunkt des kirchlichen Geschehens einrückte (S. 11 ff), vollzog sich nicht von ungefähr. Abseits der zwischen Imperium und Sacerdotium durch Jahrhunderte wütenden Selbstzerfleischung traten die territorialen Mächte das Erbe der Streitenden an. Unter dem Axiom, im eigenen Gebiet gleichzeitig Kaiser und Papst zu sein, bauten die Kleinfürsten im Windschatten der gigantischen Auseinandersetzung eigene staatskirchliche Herrschaftsformen aus, in denen der „Landesvater" unter dem (ganz selbstverständlich beanspruchten) kaiserlichen Rechtstitel eines *advocatus ecclesiae* die bewußte Verantwortung für das zeitliche wie ewige Wohl und Wehe der ihm anvertrauten Untertanen übernahm (S. 37 ff). Es ist eines der Anliegen der vorliegenden Studie, diese anderwärts bekannten Entwicklungslinien für die österreichischen Lande nochmals aufzuweisen, wobei die Verf. sich sowohl auf wichtige fremde Arbeiten (A. Dopsch, A. Lhotsky) wie auch auf eigene Vorstudien stützen konnte (S. 54–55). Seit den späten Babenbergern betrieben die österreichischen Herzöge mit denselben Mitteln wie ihre übrigen fürstlichen Standesgenossen den Ausbau einer einheitlichen, von keinerlei Enklaven gestörten flächenstaatlichen Landeshoheit. Vermittels der Generationen hindurch getätigten Sammlung von Lehen, vor allem aber von Vogtrechten, wuchs der ehemalige *Dux* zum *Dominus terrae*, zum tatsächlichen Landesherrn heran (S. 50–55), der in klarer Einschätzung seiner eigenen letzten Rechtsgrundlage mit Vorliebe auf den Titel eines „obersten Vogtherrn" (S. 53) zu rekurrieren pflegte. Um Kloster- wie Bistumsvogteien bemühte man sich deshalb besonders eifrig, weil auf diesem Weg das Hoheitsgebiet ohne größere Gefahrenbelastung noch am ehesten arrondiert bzw. ausgedehnt werden konnte. So erscheint der Herzog bereits 1268 als Vogtherr des Hochstiftes Seckau (S. 54). Ähnliche Hoheitsrechte über das Erzstift Salzburg wurden schon vorher von dem gewiß vorsichtig und in kanonistischen Bahnen entscheidenden Innozenz III. anerkannt (S. 50). Mindestens seit Ende des gleichen Jh. wandte sich die Tendenz des Flächenerwerbs nach Bayern hinüber. 1288 übernimmt der Herzog die

Vogtherrschaft über Ranshofen, 1290 über Berchtesgaden (S. 53). Hauptziel der territorialen Ausweitungswünsche blieb seit dem 14. Jh. das Hochstift Passau, als dessen Vogtherrn Albrecht sich sogar dem Papst gegenüber bekannte (S. 55). Über zweihundert Jahre hindurch erstreckte sich das zähe Ringen um den Ausbau der Landeshoheit (S. 49).

In der Person Albrechts V. erstiegen die staatskirchlichen Ansprüche der Herzöge ihren frühen, auch nach außen hin weit beachteten Höhepunkt. Die bestimmende Haltung der späten Habsburger in kirchlichen Fragen bis zu Joseph II. und Kaiser Franz Joseph hin will von hier aus gesehen werden. Dieser überaus energische Fürst suchte, wie es scheint, erstmals den Rechtstitel der Kirchenadvokazie mit spürbarer Systematik bis in die letzten Möglichkeiten hinein auszuwerten. So führte er den Glaubenskrieg gegen die Hussiten. Als Schutzherr verwaltete und reformierte er „seine" Kirche. Von Rom ermächtigt erneuerte er die Ordenshäuser seines Landes. Universität und Klerus beugten sich seiner Autorität, die der Fürst selbst bei der Besetzung seiner Bischofsstühle erfolgreich einzuschalten wußte. Erst als der Herzog auch noch die außerhalb gelegenen Sitze von Passau und Freising mit bischöflichen Nachfolgern zu versorgen sich anschickte, stießen seine progressiven Ansprüche, zu deren Beleuchtung eine ungewöhnlich reiche, bisher nicht verwertete Dokumentation vorgelegt wird (S. 111–222), auf harte kanonistische wie kuriale Widerstände. Die erschreckende Plötzlichkeit, mit der Albrecht diese seine langjährigen Kämpfe jeweils abbrach, um mit den eben noch bitter bekämpften Kandidaten schließlich doch zusammen zu arbeiten, wird als gesunder Sinn für politische Realitäten gedeutet (S. 178). Über die psychologischen und religiösen Folgen solcher staatskirchlichen Kämpfe und unvorhersehbaren Umschwünge im Herzen der sich üblicherweise beugenden Untertanen kann man nur Vermutungen hegen. Die angezogenen Aktenstücke verraten hierüber nichts.

Die Melker Reform (S. 50–111) erhält – mit dem Prisma staatskirchlicher Sehweise durchleuchtet – eine von den früheren Darstellungen nicht erreichte Transparenz. Diese Erneuerung war zweifellos das Werk des in staatskirchlichen Konzeptionen denkenden Landesherrn, der diese „seine" Reform anfangs sogar gegen den Willen der Landesbischöfe startete (S. 99) und seinen väterlich-wohlgemeinten Anregungen mitunter auf drastische Weise nachzuhelfen pflegte (S. 67). Verf. nennt mit Recht dieses Unternehmen die „Krönung" der landesherrlichen Glaubensfürsorge (S. 77). Der energische Herzog konnte gerade auf diesem Gebiet nicht nur deswegen Erfolge verbuchen, weil der kirchlichen Führungsspitze das Reformanliegen entglitten war und die Päpste seit Konstanz unter dem Eindruck der konziliaristischen Bedrohung jenes als lästig empfundene Geschäft mehr und mehr an die Landesfürsten loszuwerden suchten (S. 33–47). Zum gleichen Ergebnis drängten überdies auch andere Faktoren. Man darf nicht übersehen, daß eine Erneuerung sich nicht einfachhin von oben herab befehlen läßt. Der Herzog konnte, wie Verf. im einzelnen näher ausführt (S. 60 ff), bei seinem Reformprojekt auf seine Ratgeber, ferner auf die geistigen Potenzen der Wiener Universität, vor allem aber auf die immerhin noch vorhandenen religiösen Kräfte in den Ordensfamilien selber zählen. Auf diesem breitgemalten Hintergrund gesehen, werden Ziele, Erfolge und Grenzen des herzoglichen Reformwerkes verständlich.

An Ausstellungen seien notiert: Kastl (Oberpfalz) kann nicht als „norddeutsche(s) Reformzentrum" (S. 81 n. 16) bezeichnet werden. – Der Verf. des Buches: Siger de Brabant et l'Averroisme ... heißt P. Mandonnet (nicht: Madonet S. 15 n. 17). – Zu S. 12 n. 6: Der Irrtum des Alvaro Pelayo, der Leo d. Gr. durch Totila die „Reverenz" erweisen läßt, müßte durch ein in Klammer angefügtes Ausrufezeichen kenntlich gemacht werden. – Nach nochmaliger Prüfung ruft S. 191 n. XI und S. 195 n. XV, ob J. de Bescualia nicht doch in der Form Bestualia zu transskribieren sei. – Die S. 11 n. 1 gen. *SS. rer. Italicarum* werden üblicherweise als *Rerum Italic. Scriptores* zitiert. – Generell ist festzustellen, daß Verf. die Einheitlichkeit der Zitationsform nicht durchzuhalten pflegt (z. B. Angabe bzw. unerwartete Auslassung des Erscheinungsortes selbständiger Druckwerke). – Nicht einheitlich sind ferner die Literaturbelege geraten. Den seit dem Tag von Anagni eingetretenen Machtverlust des Papsttums kann man heute nicht mehr mit einem Hinweis auf Gustav Schnürer (S. 12 n. 2.) illustrieren. – Zur Orientierung über die Bursfelder Bewegung genügen die Arbeiten von P. Volk; der alte Linneborn kann völlig gestrichen werden (S. 79 n. 8). – Das Problem der *Translatio Imperii* (S. 14 n. 13) verlangt als Beleg die Arbeiten von A. van den Baar (1956) und von W. Goez (1958). – Zur Frage von Vogtei und Ausbau des Flächenstaats (S. 40 n. 19) ist die wichtige Arbeit von Th. Mayer, Fürsten und Staat (1950) heranzuziehen. – Die kurialen Beamten (*officiales curiae*), denen Basel die Konkubinen verbietet, sind nicht schlechthin „die Mitglieder der Kurie" (S. 32); das betr. Verbot steht nicht im 2. Band Mansi (S. 32 n. 74), sondern bei Mansi 28 (1785) 279. – Der Satz: „Die geistlichen Würdenträger genossen auch während des Konzils die Freuden des Lebens" (S. 18 n. 28) ist in dieser allgemeinen Form sicher falsch. Man denke an die ernsten Männer wie J. Rode (Trier), J. Dederoth (Bursfelde), N. Seyringer u. a. – Falsch ist ferner die Behauptung, daß B. J. Scheele von Lübeck in seinem Gutachten die Forderung der Klerikerheirat „überzeugend verfochten" habe (S. 18 n. 28). Das Gutachten (Text bei H. Dannenbauer, Conc. Bas. 8, 121–122) spricht die Forderung lediglich aus, ohne diese näher zu begründen. – Die Reformbemühungen zu Konstanz und Basel und außerhalb der Konzilien dürften doch wohl nicht ganz so negativ zu beurteilen sein, wie dies S. 18 ff geschehen ist. Man vgl. beispielsweise die in der Materialiensammlung des J. Cesarini erhaltenen Gutachten des Trierer Reformers J. Rode, vgl. hierüber jetzt P. Becker, Stud. Mitt. OSB 74 (1962/64) 293–301 sowie andere Dokumente aus dieser Sammlung. – Die Selbstreform, die Verf. S. 30 vermißt, wurde damals nicht nur von Ordensleuten, sondern ausgerechnet auch von Laienkreisen geübt. Das geistige Bild jener drängenden Zeit ist jedoch zu uneinheitlich, als daß es vorwiegend negativ beurteilt werden könnte.

Rom. K. Hallinger.

Denzler, Georg: **Kardinal Guglielmo Sirleto (1514–1585). Leben und Werk.** Ein Beitrag zur nachtridentinischen Reform. (Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 17) München: Hueber 1964. XVI, 164 S.; DM 18,–.

Auffallend gering war seither das Interesse der modernen Forschung an dem gelehrten Kardinal Guglielmo Sirleto. So fehlte eine zuverlässige, das ganze Leben umfassende Darstellung. Diese Lücke füllt nun das angezeigte Buch aus.

Sirleto entstammte einer relativ einfachen Arztfamilie in Kalabrien. Er kam früh nach Rom, wo er durch seine Gelehrsamkeit, besonders durch seine auffallende Kenntnis des Griechischen, von Kardinal Cervini „entdeckt" wurde. Mit dessen Hilfe wurde er später (1554) Kustos der Vaticana. Diese Ernennung war durchaus gerechtfertigt. Sirleto galt damals als der beste Kenner der Handschriften in der genannten Bibliothek. Durch seine Vertrautheit mit den Quellen war S. auch ein unentbehrlicher, wenngleich recht stiller Helfer der kurialen Würdenträger, vor allem der Kardinäle Cervini und Seripando. Für diese erarbeitete er während der Sitzungsperioden des Trienter Konzils zahlreiche Gutachten aus der Bibliothek (Laienkelch, Primat, Petri Tod in Rom, Kirchenstaat, Konstantinische Schenkung, Annaten, Bilderverehrung usw.). Auch zu eigentlich dogmatischen Themen lieferte er historisches Material (Erbsünde, Rechtfertigung, Willensfreiheit, Opfercharakter der Messe).

1565 erhielt der Gelehrte selbst den Purpur. Im folgenden Jahr wurde er überdies Bischof (1566 von San Marco, 1568–1573 von Squillace). Doch konnte Sirleto, gegen seine Absicht, nur kurz residieren. Man benötigte in Rom sein reiches Wissen für jene Aufgaben, die der Kurie vom Konzil gestellt worden waren: Redaktion des Katechismus und des Index, Revision von Brevier und Missale, Kalenderreform, vor allem aber Neubearbeitung der Vulgata und des Martyrologiums. Auf diese Arbeiten Sirletos geht D. ausführlich ein. Er stellt dadurch wesentliche und zentrale Vorgänge der Kirchenreform in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dar.

Leider schränkt der Verfasser selbst den Wert seiner Abhandlung ein: „Es darf noch bemerkt werden, daß es während der Semesterferien einfach nicht möglich war, das zu diesem Thema immense Quellenmaterial, das fast ausschließlich in der Vatikanischen Bibliothek aufbewahrt ist, durchzuarbeiten. Vieles mußte unbearbeitet bleiben und manches wurde wohl noch gar nicht entdeckt" (S. 2). – Dies ist zu bedauern, zumal eine Fortführung der Arbeit nicht angekündigt wird. Es wäre wünschenswert gewesen, daß die verschiedenen Gutachten Sirletos stärker hätten ausgewertet werden können. Dadurch wären die kurialen Positionen auf dem Tridentinum und in der Kirchenreform der Zeit, samt ihrer theologischen und historischen Begründung, noch deutlicher geworden. Ebenso hätte das geistige Profil des Kardinals selbst an Klarheit gewonnen, zumal sein Standort oft mit allgemeinen Begriffen („christlicher Humanismus") umschrieben ist. Daß Sirleto nur eine Möglichkeit in der humanistischen Kirchenreform des 16. Jahrhunderts verkörperte, ja bei ihm viele der ursprünglichen Intentionen kaum mehr spürbar sind, wird dem Leser der vorliegenden Studie ohne weiteres deutlich.

Es ist nicht leicht, den Quellen für eine Biographie des 16. Jh. nachzugehen. Um so höher kann deshalb die Leistung des Verfassers angeschlagen werden, der nicht weniger als 11 Archive und Bibliotheken heranzog.

Der vielbenützte und fast unerschöpfliche „Schedario Garampi" im Vatikanischen Archiv hätte bequem weitere biographische Notizen bzw. Hinweise geboten. Einige davon sollen hier veröffentlicht werden:

1566 März 6 „*Pensio super eccl. Ravennaten*" (lag in den Instrumenta Miscellanea des Vatikanischen Archivs).
1566 Dez 17 „*Indultum testandi*" (a.a.O.; damit dürfte die Frage, wann S. sein Testament abgefaßt hat, gelöst sein).
1567 Juli 4 „*Licentia S. Officii legendi et retinendi quoscumque libros prohibitos*" (a.a.O.).
1572 Juli 27 „*Litterae participationis bonorum spiritualium ord. Vallisumbr.*" (a.a.O. Nr. 4038 B).
1573 Mai 29 „*Bulla impositionis pensionis super eccl. Squillacen*" (a.a.O. 6791). –

Für die römischen Nachkommen des Kardinals Mark Sittich v. Hohenems wird heute allgemein die italienisierte Form „Altemps" verwendet.

Tübingen. R. Reinhardt.

Petrus Faber: Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. Nach den Manuskripten übersetzt und eingeleitet von Peter Henrici. (Lectio Spiritualis 5) Einsiedeln: Johannes-Verlag (1963). 382 S.; Ln DM 24,–.

Vielleicht kennzeichnen den Verfasser des Memoriale am besten die ersten Sätze der Anweisungen für das Apostolat unter den Protestanten, die Faber am 7. 3. 1546 (wahrscheinlich) an einen Mitbruder in Deutschland schrieb: „Als Erstes muß, wer den Irrgläubigen unserer Zeit helfen will, zusehen, daß er ihnen viel Liebe entgegenbringt und daß er sie in Wahrheit liebt, indem er seinen Geist von allen Überlegungen freimacht, die der Achtung vor ihnen abträglich sein können. – Als Zweites müssen wir ihre Gunst zu gewinnen suchen, daß sie uns lieben und uns einen guten Platz in ihrem Geiste geben . . ." (374)

Peter Faber wurde 1506 in Savoyen geboren. Während seines Theologiestudiums in Paris schloß er sich dem hl. Ignatius an. Er hielt sich dreimal mehrere Monate in Deutschland auf, 1540/41 im Auftrage Kaiser Karl V., um am Religionsgespräch in Worms und am Reichstag zu Regensburg teilzunehmen, 1542/43 und 1544 in päpstlichem Auftrage zur Verfügung des Legaten Kardinal Morone. Obwohl er sich vorwiegend nur lateinisch verständigen konnte, predigte er regelmäßig und hielt Vorlesungen über die Psalmen in Speyer und Mainz. In Mainz gründete er ein Armenhospiz und in Köln die erste deutsche Jesuitenniederlassung. Er stand in Beziehungen mit dem Kurfürsten Kardinal von Brandenburg (173 ff). Unter seiner Leitung machten Priester und Bischöfe Exerzitien. Zu seinen berühmten Exerzitanten zählten Otto von Truchseß (336 f), Michael Helding (135, 339), Julius v. Pflug (339) und Petrus Canisius (223).

Seine sympathische Gesinnung wurzelte in einer tiefen Gottesliebe, zu der er sich, wie sein Tagebuch bezeugt, durch viele Hindernisse hindurchrang. Sein melancholisches Temperament machte ihm zeitlebens zu schaffen (249 ff). Er litt unter Skrupeln (z. B. 197). Die Behinderung, die ihm die Unkenntnis der deutschen Sprache auferlegte, bedrückte ihn (110). Ihn quälte die Sorge um den Glauben in Deutschland (66, 180 ff) und in der ganzen Welt (52 ff, 57, 282, 285, 308). Und gerade wenn sich irgendwo ein Erfolg abzeichnete, mußte er sich in einem neuen Auftrage auf Reisen begeben. All das übersetzte er in einer genial einfallsreichen Art in seine Frömmigkeit und ins Gebet. Er lebte das Kirchenjahr, die Zeiten der Hochfeste und die Feste der Heiligen und der Engel. Mit ihnen wußte er sich im Dienste des Herrn verbunden. Auf diesem gewöhnlichen „kleinen" Wege führte ihn Gott von der Zeit nach Pfingsten 1542 (da begann eigentlich sein Tagebuch) bis zum Dreifaltigkeitsfest 1543 (244–246) geradezu im Rhythmus des Kirchenjahres zu seinem inneren Aufstieg. Gleichzeitig wuchs aber auch die Erkenntnis seiner Schwäche und seines Unvermögens. Kaum vierzigjährig starb er in Rom vor der Reise zum Trienter Konzil, an dem er als päpstlicher Theologe teilnehmen sollte. Der Tod war die letzte Abberufung von der großen Möglichkeit, seine Erfahrung und Liebe zu Deutschland an entscheidender Stelle geltend zu machen. Die Frucht seiner Arbeit für unser Land brachten seine Schüler ein. Papst Pius IX. hat Petrus Faber 1872 seliggesprochen.

Das Memoriale ist ein historisches und geistliches Dokument. Es hat viele Freunde gefunden, obwohl der Zugang zu ihm nicht leicht ist. Man muß sich durch ermüdende Reflexionen und vielerlei Vorsätze hindurchlesen. Vieles Zeitbedingte wird man verstehen und übergehen müssen. Faber ist in einer gewissen Hinsicht konservativ (229). An der Reformation bemerkte er nicht das Neue, das hervorbrach, sondern sah in ihr den Abfall von der Glaubenspraxis. Und die Seelsorge sollte die Menschen zur Treue, zum Gehorsam und zur Glaubenspraxis zurückführen. Andererseits ist er ganz modern: Von Streitgesprächen hielt er nicht viel (374), wohl aber viel von der inneren Erneuerung zu einem Leben aus der Kraft des Gottesgeistes (12–18). Wer das Gültige vom Zeitbedingten zu scheiden weiß und sich die Zeit nimmt, sich mit dem (fast franziskanisch) liebenswürdigen Savoyarden (294) anzufreunden, wird von ihm reich beschenkt.

Die vorliegende Ausgabe des Memoriale ist die erste deutsche Übersetzung, der die neuesten französischen Textstudien des geistlichen Tagebuches von M. de Certeau SJ zugrunde liegen. Das sehr handliche und geschmackvoll gestaltete Buch enthält das Tagebuch, eine Auswahl der Briefe und Unterweisungen des Seligen und eine ausgewogene Einführung des Herausgebers.

Münster. Franz Sobotta SJ.

Ottaviano, Carmelo: **La tragicità del reale ovvero La malinconia delle cose.** Padova: Cedam 1964. XX, 775 S.; Lire 7500.

Das voluminöse Buch stellt als Frucht 35jährigen Philosophierens eine systematische Zusammenfassung und Weiterentwicklung des früheren zweibändigen Werkes: „Metafisica dell' essere parziale", Rondinella, Napoli ^{3}1954–55 dar. Ottaviani bezeichnet sein Denken selbst als „illuministischen Spiritualismus", als „neuen Romantizismus" oder als weiterentwickelten „aristotelischen Leibnizismus".

Hinter dem Titel: „*Die Tragik des Realen*" (= die Bestimmung zum Untergang, das innere, unaufhaltsame Streben zum Abgrund des Nichts) „*oder die Melancholie der Dinge*" (= die Irreversibilität und Irrevokabilität dieses Prozesses, das dauernde Abschiednehmen und das Heimweh nach dem, was war und nicht wiederkehrt) verbirgt sich die metaphysische Grundauffassung des Verfassers: die Lehre vom *Seinsquantum* oder von der *Seinsquantität*, die ständiger Verminderung unterliegt.

Diese Lösung wird am *Problem des Werdens* entwickelt. Gegenüber Parmenides und Aristoteles, die alles Werden als aufsteigende Linie vom Nichts zum Sein bzw. von der Potenz zum Akt ansehen, und gegenüber Hegel, der in der dialektischen Einheit von Sein und Nichts die horizontale Linie verfolgt, handelt es sich nach Ottaviano in Wirklichkeit um die absteigende Linie: das Werden ist die progressive Annullierung des Seins. In dieser Auffassung sieht er seine „kopernikanische Revolution". Die Schöpfung ist dabei als uneigentliches Werden ausgenommen. Was Wachstum zu sein scheint, ist rein lokaler Transport von Seinsquantität; nur der (wenn auch noch so geringe) Verlust an Seinsquantität ist echtes Werden. Darum ist das Seinsquantum des Universums nicht konstant, sondern es vermindert sich ständig.

Im Zusammenhang damit wird das *Problem der Vielheit* gelöst. Jedes Seiende differenziert sich numerisch von anderen, insofern es eine Gradation der Seinsquantität darstellt, die nicht identisch für ein anderes Seiendes wiederholbar ist und die ihm als exklusives Eigentum gehört. Genera und Species sind Gruppen der approximativen Einordnung der Individuen, die in ihren graduellen Unterschieden je nach ihrer ferneren oder näheren Ähnlichkeit miteinander verglichen werden. Die infinitesimalen Unterschiede innerhalb der Species bilden das *Individuationsprinzip*. Trotzdem ist im Rahmen der Species die Seinsquantität des Individuums variabel (=Werden, Akzidentien). Ein Zuwachs oder eine Abnahme der Seinsquantität über die Grenze der Species hinaus würde dagegen eine Änderung der Species bedeuten. Daher lassen sich qualitative Unterschiede auf quantitative zurückführen.

Das *Universalienproblem* bietet keine Schwierigkeit mehr: der Begriff „Mensch" meint eine Gruppe von verschiedenen Substanzen, die ähnlich genug sind, um mit einem Kollektivbegriff belegt werden zu können. Der einzelne Mensch ist eine bestimmte Gradation des Seinsquantums, die Species ist das Ideal oder das graduierende Prinzip. Das Individuum ist implizit ein Universale, und die Intuition eines Individuums ist gleichzeitig das Erfassen eines Universale. Durch Beachtung der unveränderlichen Negativitäten und Defizienzen im Vergleich zur höheren Species gelangt der Verstand zur Universalität.

Zwischen *Materie und Geist* gibt es einen kontinuierlichen Übergang. Die Materie unterscheidet sich vom Geist durch ihre größere Nähe zum Nichts. Im Grunde aber ist sie Geist, weil sie Sein ist wie der Geist. Sie ist nur scheinbar ausgedehnt, kontinuierlich und passiv. In Wirklichkeit sind das geistige Eigenschaften niederen Grades. Darum ist Analogie möglich. Wenn die Materie durch Bereicherung von seiten eines höheren Wesens einen Zuwachs an entsprechender Seinsquantität erhält, wird sie automatisch Geist.

Die *logische Grundlage* der Philosophie Ottavianos ist die sog. *Synheterizität:* die Durchschaubarkeit mehrerer Faktoren auf ihr Gemeinsames hin. Es gibt eine einfache Synheterizität mit zwei Faktoren: die synheterischen Urteile, die in der Mitte zwischen den (tautologischen) analytischen und den (zufälligen) synthetischen Urteilen stehen. Synheterische Urteile sind solche, in denen ein Identisches, um es selbst zu sein, als notwendigerweise mit einem Anderen verbunden erkannt wird (immer reversibel). Es gibt auch eine doppelte Synheterizität mit drei Faktoren (die synheterischen Schlüsse) und eine dreifache mit vier Faktoren. Synheterisches Denken begründet Wissenschaft: die heuristische Logik oder die Logik der wissenschaftlichen Entdeckung. Auf dieser Basis werden die Schlußformen der Logik von Ottaviano neu geordnet.

Die Grundprinzipien der Metaphysik werden um das *Prinzip der speziellen oder partikularen metaphysischen Relativität* bereichert: In der Realität (=uniplurizentrische Totalität) gibt es nicht das einzelne Individuum, es gibt nur das „System" der Individuen. Das „Andere" ist für das Individuum Bedingung seiner Individualität (und damit seiner Essenz) und Mitursache seiner Existenz (= metaphysische Organizität),

ja sogar Bestandteil seiner Definition (= logische Organizität des Realen). Die *generelle metaphysische Relativität* dagegen bezeichnet die notwendige Beziehung jedes partialen Seienden zum Ens totale, zum Unendlichen, das definiert wird als jenes Seiende, das „zugleich, augenblicklich und ewig es selbst ist und mehr als es selbst".

Das partiale Seiende hat dagegen sein Sein nur im „Zerbröckeln" des Individuums in *Raum und Zeit*, es ist ein Endliches, das durch Raum und Zeit fraktioniert wird. Raum und Zeit sind zwei radikale Defizienzen oder negative Modi des Seins. Der (notwendigerweise begrenzte) *Raum* ist das Sich-Nebeneindersetzen der Teile des partialen Seienden im Nichts, ein dauerndes Sich-Auseinanderfalten und Verzehren. *Zeit* ist der Prozeß der Verminderung der Seinsquantität in doppelter Weise: in der Begrenztheit des Nacheinander und in der Verschiedenheit des beständigen Abnehmens.

Die *natürliche Theologie* hat einen „günstigen" Ansatzpunkt: Die Welt hat einen *Anfang*. Die ständig sich vermindernde Seinsquantität des Universums und das Streben zum Nichts beweisen, daß ein Anfang gewesen sein muß, sonst wäre das Ende schon vor unendlicher Zeit eingetreten, was absurd ist. Wenn die Welt aber einen Anfang hat, dann existiert ein Wesen, das immer und notwendig existiert und nicht dem Werden unterworfen ist: Gott. Diese Argumentation wird an die Stelle der *prima via* des hl. Thomas gesetzt. Einen wesentlich anderen Gedanken verfolgt die *quarta via*, wenn man im Sinne des Verfassers im partialen Sein mit seinem Mehr und Weniger synheterisch das totale Sein als seine Ursache vorausgesetzt sieht. Die übrigen Arten der Gottesbeweise sind entweder diesen beiden untergeordnet oder führen nicht weit genug (Demiurg . . .).

Nach Ottaviano vermag die Philosophie sogar die ganze *Dogmatik* zu durchdringen, allerdings nicht mit apodiktischen Beweisen, sondern mit Beweisen der „inneren logischen Kongruenz", die apologetisch die Übereinstimmung der theologischen Daten mit der Vernunft zu erweisen vermögen (S. 361).

Immerhin wird dann behauptet, das endliche Seiende sei als solches nicht denkbar ohne Beziehung zur Übernatur (sonst kontradiktorisch, S. 372) und damit zur Inkarnation (S. 376). Eine *Übernatur* wird logisch und metaphysisch gefordert als endliche Zwischeninstanz zwischen dem endlichen Universum und dem unendlichen Gott, um die qualitativ unendliche Distanz zwischen Gott und allem Endlichen durch indefinite Quantität aufzufüllen, weil das Nichts dazu nicht imstande ist. Dabei ist das Übernatürliche von höherer Art: es hebt räumliche und zeitliche Begrenzung auf, gewährt echten Seinszuwachs, ist qualitativ verschieden von der Natur und absolut über ihren Kräften und Exigenzen. In seiner Wirkung ist es der Tragik des Realen entgegengesetzt.

Wie bei den anderen Mysterien ist das „an sit" der *Inkarnation* beweisbar: Gott mußte als Ens Optimum in einer Schöpfung wie der gegenwärtigen die Inkarnation wollen, um die innere Vereinigung von Natur und Übernatur herbeizuführen, und um so die Tragik des Realen zu durchbrechen.

Der Logos hätte sich eigentlich im ersten Sohn Evas inkarnieren sollen (S. 377). Adam und Eva aber sind gestorben, und die Natur ist immer noch in Raum und Zeit: Daraus wird auf die *Erbsünde* geschlossen und auf den notwendig gewordenen Aufschub der Inkarnation. Um den Menschen wieder mit der Übernatur zu verbinden, war die *Erlösung* notwendig. Zur endgültigen Vergeistigung aber gehört auch die *Auferstehung der Leiber*, deren Elemente (unwiederholbare Seinsquanten!) ohne weiteres wiedererkennbar sein werden. *Eucharistie, Gnade, Glaube, Kirche und Papst*, sogar die *historische Wahrheit der Evangelien* werden mühelos philosophisch verarbeitet. Auch *Wunder* bieten keine Schwierigkeit: Der göttliche Eingriff verletzt oder verändert die Naturgesetze nicht, sondern gibt dem natürlichen Seienden mehr Sein, so daß es auf eine höhere Stufe steigt und neue, wiederum proportionierte Gesetze erfüllen kann.

Insofern Gott Einer ist und Andere ausschließt, setzt er etwas Anderes von sich selbst voraus, – ein Gegenüber. Nach einer kleinen Hilfestellung durch die Offenbarung sind die entscheidenden Wahrheiten der *Trinitätsdogmatik* nur noch Sache einer logisch-synheterischen Argumentation.

Der zweite Teil des Buches bringt die Anwendungen des Systems:

Das Wahre: Erkenntnis geschieht durch Kontakt mit dem Erkannten. Das Subjekt eignet sich fremde sinnliche Seinsquantitäten an, die in sich real, objektiv und subsistent sind und sich als Abbild darstellen. Sie gelangen zum (nur graduell verschiedenen) Verstand und konstituieren dort die intellektuelle Erkenntnis. Durch die Summierung neuen Seins ist das Subjekt nachher ein anderes als vorher.

Das Schöne: Eine harmonische Relation ist schön, weil sie einem bestimmten universalen und notwendigen Gesetz der realen oder möglichen Welt entspricht. *Kunst* ist die Nachahmung der gegebenen oder die Schaffung von neuen Kombinationen. *Die Norm:* Zwei entgegengesetzte oder sehr verschiedene Gefühle durch ein oder zwei dazwischenliegende zu vermitteln (synheterisch). Der Genuß des Schönen ist ein Schmecken der Immutabilität, ein Teilhaben an der Ewigkeit: Schönheit ist Unsterblichkeit.

Das Gute: Die Bedingungen des Existierens gelten auch als Bedingungen des Wollens. Ethisches Verhalten und Glückseligkeit fallen zusammen. *Freiheit und Gnade:* Der Wille suspendiert seinen Akt und läßt Gott mit sich handeln, der mit ihm zusammenarbeitet. Durch die Gnade wächst das Seinsquantum des Willens. *Grundgesetz* der Moral: Vermehre das Sein des Universums!

Das Gerechte: Historie ist irrational, weil sich der Mensch in seinem konkreten Handeln radikal kontingent verhält. Darum gibt es keine notwendigen und universalen Gesetze der Geschichte, wohl aber Konstanten, die wissenschaftlich erarbeitet werden können, eine gewisse Normativität besitzen, aber nur statistischen Wert haben. Darüber soll eine neue Wissenschaft handeln: die *Praxeologie* oder experimentelle Politik oder experimentelle Ethik. Die (konstitutionelle) *Monarchie* wird für die einzig mögliche Staatsform gehalten, damit die Majorität im Parlament ihre Grenzen einhält. Das *Privateigentum* an Konsumgütern kann unbeschränkt sein. Die Produktionsgüter im Privateigentum sollen der Volkshoheit unterworfen und am jeweiligen persönlichen Verdienst bemessen werden.

Das Wissen: Die Bildung muß autonom sein. Vorschlag: Zuerst die humanistische Bildung, anschließend die Spezialisation. Die Methode soll zunächst kritisch-logisch sein, dann intuitiv-partikulär.

Wir können dem Verfasser eine gute Belesenheit in der klassischen philosophischen Literatur bestätigen. Leider aber zeigt sein ontisches Philosophieren kein Interesse am gegenwärtigen philosophischen Denken. Nach dem verheißungsvollen Titel sucht man vergebens nach Namen wie Kierkegaard, Camus, Sartre, Jaspers oder Heidegger.

Seine verblüffenden Lösungen der großen Kontroversen der Philosophie passen zu der leichten Art, in der Ottaviano seine Gegner *ad absurdum* führt, ohne jedoch ihr Anliegen immer zu treffen.

Was in Wirklichkeit geschichtliche Entfaltung und Neuorientierung in der Philosophie ist, wird von Ottaviano auf den Unterschied der Breitengrade reduziert: Der „griechische – mediterrane" Philosoph ist „auf das Objekt hin orientiert und auf die Welt der realen Dinge, die dem Geist in all der üppigen Schönheit ihrer Farben und ihrer Formen allgegenwärtig ist", während der „deutsche – nordische" Philosoph „von der nebligen und undeutlichen Welt, in der er lebt, auf die Innerlichkeit des Subjektes verwiesen wird und geneigt ist, die Vorstellungen seiner in hohem Grade verstärkten Phantasie mit den realen Dingen zu verwechseln" (S. 159). Vielleicht liegt hier auch der Grund, warum Ottaviano das „Unendliche" durch ein ganzseitiges Farbphoto des Meeres illustriert.

Sein Versuch, die Philosophie als Allwissenschaft zu fassen, läßt ihn selbst trotz der *„antiquissima Italorum sapientia"* (S. 90) bei der Behandlung einzelwissenschaftlicher Fragen an den Rand des Dilettantischen geraten. So wird z. B. die Schönheit in der Musik auf die Frequenzproportionen der Akkorde zurückgeführt, was neben der unzulässigen Verabsolutierung eines Teilaspektes nur unser heutiges Harmoniegefühl berücksichtigt. Damit bleiben einerseits die frühen Formen der Polyphonie in unserer Kultur und andererseits das Phänomen des afrikanischen und asiatischen Schönheitsempfindens in der Musik völlig außerhalb seines Blickwinkels. Ähnliches wäre über seine Behandlung der Poesie, der Malerei usw. zu sagen. Schließlich ist die Art, wie hier „spekuliert" wird, nur Wasser auf die Mühlen all jener, die dem rein spekulativen Denken sowieso skeptisch gegenüberstehen.

Ottavianos oben ausgeführten theologischen Überlegungen bedürfen keines weiteren Kommentars. Übrigens wurden Adam und Eva nicht *in statu naturae purae* erschaffen (S. 378), und zu den *dona praeternaturalia* Adams gehörte nicht die „Penetrabilität" und „Nichtundurchsichtigkeit (Luzidität)" (S. 365). Wie will Ottaviano als Philosoph entscheiden, daß die Willenskräfte durch die Erbsünde nicht beeinträchtigt worden seien (S. 378)?

Die behauptete Beweisbarkeit der *creatio in tempore* steht und fällt mit der Theorie über die Seinsquantität, die nicht unbedingt jeder anzuerkennen geneigt sein dürfte, auch wenn Ottaviano das physikalische Prinzip der Erhaltung der Energie ein materialistisches Postulat nennt (S. 31).

Ottaviano plant eine deutsche Ausgabe seines Werkes. Ob das Buch aber hierzulande die erwartete Anerkennung finden wird, möchten wir nach dem Gesagten sehr bezweifeln. Es würde allzuviel (künstliches!) Licht bringen in unsere „neblige und undeutliche Welt".

Telgte. Alois Winter.

Nikolaus von Kues: Philosophisch-Theologische Schriften. Lateinisch-Deutsch. Studien- und Jubiläumsausgabe. Hrsg. u. eingeführt von Leo Gabriel, übers. u. kommentiert von Dietlind u. Wilhelm Dupré (die auch den lateinischen Text besorgten). Wien: Herder 1964. 591 S.; DM 26,–.

Der von den drei geplanten Bänden zunächst vorliegende 1. Band enthält den Text von *De venatione sapientiae, De docta ignorantia* I, *De deo abscondito, De docta ignorantia* II und III, sowie *Apologia doctae ignorantiae*. Diese Studienausgabe empfiehlt sich rein äußerlich von der Gestaltung des Druckes her: Der Text ist in kleine Abschnitte unterteilt, die sich lateinisch (linke Seite) und deutsch (rechte Seite) genau gegenüberstehen. So ist auch ohne die seit einigen Jahren von der Heidelberger Ausgabe eingeführte, für das Zitieren notwendige Paragrapheneinteilung eine gewisse Übersichtlichkeit erreicht. Die Anmerkungen sind absichtlich sehr beschränkt; Quellennachweise, wo sie gegeben werden, sind sorgfältig. Überzeugend ist m. E. der Hinweis zu *Ven. sap.* 2 (S. 12) *„quod impossibile fieri non fit"* auf Aristoteles, *De caelo* I, 274 b 13, wo Wilpert (PhB) nur auf entsprechende Stellen der sog. Physik verweist. Der lateinische Text ist, soweit ich feststellen konnte, abgesehen von kleineren Versehen sorgfältig hergestellt. Seine Grundlage sind die Hss. in Kues und die späteren Drucke, die von diesen durchaus brauchbaren Hss. abhängen; freilich trifft nicht zu, was Dupré (XXVI) schreibt, daß Nikolaus die in seinem Auftrage gefertigten Hss. seiner Werke „durchsah und korrigierte", es gilt nur für einen Teil, nicht aber für *De Venatione* und andere Spätschriften.

Das Übersetzen ist bei den Werken des Cusaners keine leichte Aufgabe. Es ist anzuerkennen, daß die Duprés sich um eine lesbare, sinngetreue Übersetzung bemüht haben. Grundsätzlich möchte ich den Versuch, das Wort *„contractum"* nicht durch „konkret", wie die meisten Vorgänger, sondern durch „verschränkt" wiederzugeben, begrüßen; doch kommt dabei nicht das Eingeschränktsein zu diesem oder jenem, und d. h. die Ausschließung von allen übrigen Bestimmungen (die Andersheit eines jeden Contractum) zum Ausdruck. Man kann deshalb im Deutschen nicht an einem einzigen Terminus dafür festhalten, manchmal muß es „eingeschränkt" heißen. Durch die Gegenüberstellung mit dem Original ist der Wortlaut der Übersetzung steter Nachprüfung ausgeliefert, der Benutzer dieses Bandes sollte diese Möglichkeit auch wahrnehmen. Es gibt Stellen, an denen die Übersetzung mehr oder weniger in die Irre führt, dafür einige Beispiele:

77 *„animaliter"* heißt hier nicht „nach Art der Lebewesen" sondern „nach Art des Seelischen". 101 *„tot intelligentiae"* nicht „soviele geistige Wesenheit" sondern „soviele Geistwesen" (nämlich Intelligenzen als Herrscher der Sterne). 197 *„substantialiter aut accidentaliter"* wird terminologisch verwischt durch „an Grundsätzlichem oder von außen Hinzukommenden". 199 *„supra humanam rationem"* darf nicht mit „jenseits" (wie auch sonst oft) wiedergegeben werden. 201 f *„excedens et excessum"* nicht „Ausgehendes und Ausgegangenes" sondern „Übertreffendes (Überragendes) und Übertroffenes". Andernfalls ist die ganze Argumentation der ersten Kapitel von *Doct. ign.* I nicht verständlich. Das systematisch so wichtige und bekannte Kap. 4 (205 f) ist leider auch sonst nicht gut geraten. 377 (Mitte) wird gegen die Peripatetiker argumentiert; darum kann hier nicht von dem Sichbewegen der Vernunft die Rede sein, vielmehr bewegt die Vernunft (die Naturdinge) gemäß dem Plan. Anderwärts freilich spricht NvK als guter Platoniker von der Selbstbewegung der Seele im Denken. Der an dieser Stelle folgende Satz *„Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus ..."* heißt nicht „Wenn der Begriff des zu entfaltenden Dinges zeitlich ist – dies ist der Wesenssinn der Bewegung", sondern „Wenn es einen Begriff des zeitlich zu entfaltenden Dinges gibt, der Wesensgrund der Bewegung ist".

Noch ein Wort zu der besonderen Einleitung des Übersetzers; er will das Spätwerk *De venatione* zur Einführung in das Gesamtwerk benutzen, so erklärt sich die merkwürdige Anordnung der Werke in der Ausgabe. Man verzichtet bewußt darauf, den Vorgang der wirklichen Entwicklung und Klärung der Gedanken bei Cusanus zu verfolgen. Verwunderlich ist mir der von Dupré (XXXIV) gebrauchte Begriff *„transcessus"*, bei NvK ist er mir nicht begegnet. Die theologische Anspielung (XXXVII) ist wenig klärend: „Wissende Unwissenheit bedeutet so Entscheidung für die Wahrheit, deren Kommen im Weichen (κένωσις) des Menschen sichtbar wird". Ähnlich verhält es sich mit der Anspielung L. Gabriels (XXIII): „jene christliche Philosophie, die auf die Welt als Ganzes ausgreifend, von jener zwar Hinweis und Hilfe erhält, ihre Selbständigkeit jedoch ohne Widerspruch zum bestimmten Glauben ‚vor Grundlegung der Welt' (Jo 17,24) erhalten hat". Es ist hier vielleicht Eph. 1,4 gemeint?

Gegen Gabriels Interpretation in seiner „Einführung" erheben sich sachliche Bedenken. So sehr es richtig ist, daß das Werk des NvK „einen Anspruch an uns stellt, der jenseits von historischer Verknüpfung und Bedeutung an die Gegenwart gerichtet ist", und eine „philosophische Translation in unser gegenwärtiges Bewußtsein" (vgl. IX) erforderlich ist, darf dabei doch keine solche Veränderung der Gedanken geschehen wie (X): „die Sinnlichkeit, in der Verstand und Vernunft sich strukturell durchdringen". Als unterste Stufe ist die Sinnlichkeit bei NvK gerade von beiden verschieden, sie gehören überhaupt nicht zu ihr. Ähnlich verfehlt scheint mir (XII/XIII) die Gleichsetzung von Nichtwissen und „Wirklichkeit selbst" und die darauf folgende Spekulation über das Nichtwissen als unendliche Möglichkeit. Hier sollte offen gesagt werden, daß NvK nur der Anreger zu diesen Gedanken ist. Und was soll man zu diesen Sätzen sagen (XX): „Während die Welt das konkrete" (NvK *contractum*) „Maximum darstellt, ist der Gottmensch ihr *maximum Concretum"* (NvK: *contractum*); „Mit dem Logos ist in ihm der Kosmos inkarniert"?

Trotz einiger Einwände ist die Studienausgabe zu empfehlen. Sie bietet dem, der selbst an den Texten arbeiten will, mit relativ geringen Kosten ein brauchbares Material, das z. Zt. nicht in allen Teilen erreichbar ist, wenn es auch schon Einzelausgaben in der PhB (Meiner) gibt. Die Übersetzung ist in ihrem Wert ungleichmäßig, man darf sie nicht beliebig ohne Nachprüfung benutzen. Aber es wäre fast ein Wunder, wenn eine Ausgabe dieser Art ohne jeglichen Fehler gelingen würde.

Münster. Gerda Freiin v. Bredow.

Flick, Maurizio, SJ, und **Alszeghy,** Zoltan, SJ: **Il Vangelo della Grazia.** Un trattato dogmatico. (Nuovo Corso di Teologia Cattolica 6) Roma: Libreria Editrice Fiorentina 1964. 812 S.

Die beiden bekannten Verfasser, Professoren der Päpstlichen Universität Gregoriana zu Rom, präsentieren ihr umfangreiches Werk als Frucht einer langjährigen Zusammenarbeit und in einem gewissen Sinn als Fortsetzung ihres Traktates „Il Creatore. L'innizio della salvezza" (Florenz ^{3}1964). Sie wollen damit all jenen helfen, welche die Frohbotschaft von der Gnade im Zusammenhang des thomistischen Denkens, im Kontakt mit den neueren exegetischen und patristischen Forschungen und unter besonderer Beachtung des Verkündigungscharakters der geoffenbarten Lehre vertiefen möchten. Das Werk wird dieser Zielsetzung u. E. sehr zufriedenstellend gerecht. Es ist bibliographisch auf den neuesten Stand gebracht und berücksichtigt neben den Erscheinungen aus dem romanischen und englischen Sprachbereich besonders stark die Fachliteratur aus dem deutschen Sprachraum. Der heilssystematische Aufbau in vier große Teile ist einleuchtend:

I. Die menschliche Existenz und die Gnade (29–194).
II. Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung (195–396).
III. Die Rechtfertigung (397–612).
IV. Das Leben des gerechtfertigten Menschen (613–746).

Der den Traktat abrundende Schluß „In Christus Jesus" (747–779) eröffnet den christologischen Aspekt der Gnadenlehre. In den Unterkapiteln werden zuerst die biblischen, patristischen, liturgischen und lehramtlichen Quellen befragt, sodann die wichtigeren Ergebnisse der scholastischen und neuzeitlichen Theologie vorgelegt und abgewogen. Den krönenden Abschluß bilden häufig eigene Lösungsversuche, die an bisherige Theorien anknüpfen, neue Gesichtspunkte hinzufügen und eine echte Synthese anstreben. Erkenntnisse der modernen Psychologie werden in glücklicher Weise für die theologische Erklärung fruchtbar gemacht. Die Sprache hat bei aller begrifflichen Klarheit einen erfreulich schlichten und lebendigen Zug.

Wie in andern Veröffentlichungen, etwa in dem Aufsatz „Il peccato originale in prospettiva personalistica", Gregorianum 46 (1965) 705–732, ist die betont personalistische Sicht der aufgeworfenen Fragen für die beiden Verf. kennzeichnend. Sie greifen so die personalistische Tendenz im Denken der Gegenwart auf und nehmen u. E. einen nicht unbedeutenden Platz unter den zahlreichen namhaften Vertretern des heutigen Personalismus ein.

Zumal in der Problematik der ungeschaffenen Gnade gilt den personalen Bezügen zwischen dem Menschen und dem dreieinen Gott, der in der Seele des in Christus Jesus Geheiligten wohnt, ihr besonderes Augenmerk. Die Verf. sind der Überzeugung,

daß der Mensch im Augenblick der Rechtfertigung ein je verschiedenes Verhältnis zu den drei göttlichen Personen erhält; denn nur so wird man den biblischen Aussagen gerecht. Durch die wirkursächlich von der gesamten Dreifaltigkeit hervorgebrachte geschaffene Gnade kann aber ein solches von der Schrift nahegelegtes je verschiedenes Verhältnis zum Vater, Sohn und Heiligen Geist nicht formell begründet werden, da die geschaffene Gnade nur eine einzige Beziehung zur einen wirkenden Dreifaltigkeit herstellt, wie denn auch Thomas von Aquin noch annahm, nicht die Person des Vaters, sondern die gesamte Trinität sei unser Vater (S. Th. III, 23,2). Flick-Alszeghy machen sich die Theorie von der quasi-formalen Vereinigung des Gerechten mit der Trinität zu eigen, wie sie 1928 erstmalig von M. de la Taille vorgelegt und neuerdings von K. Rahner weiterentwickelt wurde. Wie die unmittelbare Schau der göttlichen Personen als solcher im jenseitigen Leben nicht durch eine effiziente Kausalität des einen Gottes, sondern nur durch die drei göttlichen Personen nach Art der Formalursache befriedigend erklärt werden kann, so ist es – nach K. Rahner – zum mindesten denkbar, daß auch schon hinsichtlich des *in statu viae* begnadeten Menschen den drei göttlichen Personen in ihrer personalen Unterschiedenheit eine quasi-formale Kausalität zukommt (vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie I, 347–375).

Die bisherigen Theorien von der Einwohnung der Dreifaltigkeit als einer quasi-formalen Vereinigung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem Gerechten sind nach unseren Verf. allerdings ergänzungsbedürftig, insofern sich in ihnen die Aufmerksamkeit einseitig auf das metaphysische Element der göttlichen Einwohnung konzentriert. Die quasi-formale Vereinigung mit den göttlichen Personen als solchen ist aber nicht nur ontische Grundlage für den intentionalen Akt der beseligenden Schau der Trinität in der jenseitigen Vollendung – das betonen auch die bisherigen Theorien –, sondern auch schon hier auf Erden ontische Voraussetzung für die intentionalen Vollzüge des glaubenden und liebenden Umfangens der drei göttlichen Personen in ihrer Eigentümlichkeit. Bleibt man aber bei der Metaphysik der göttlichen Einwohnung stehen, läuft man Gefahr, die Bilder der Heiligen Schrift für die Vereinigung mit Gott, z. B. das der Hochzeit, ihrer eigentlichen Lebendigkeit zu berauben. Nach F.-A. ist der Begriff der Freundschaft der Schlüsselbegriff für eine wirklich schriftentsprechende Erklärung der göttlichen Einwohnung. Die Freundschaft bedarf zwar eines ontologischen Fundamentes, in unserm Fall der quasi-formalen Vereinigung, sie konstituiert sich aber erst durch die gegenseitige, treue Liebe und die Bekundung dieser Selbsthingabe. Dieser Liebesausstausch mit der wesentlichen Tendenz, sich zu offenbaren, ist zuinnerst ein personaler Dynamismus, und darum ist auch die Gottesfreundschaft des Gerechten auf die göttlichen Personen ausgerichtet. Schon hier auf Erden ist das geistliche Leben, insbesondere auf seinen höheren Stufen, durch die bewußte Liebesbegegnung mit der Dreifaltigkeit geprägt. Die Mystik (Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz u. a.) gibt dafür ein überführendes Zeugnis. Die Verf. weisen in diesem Zusammenhang auf das Kapitel „Trinitätsmystik" in der „Theologie der Mystik" von Anselm Stolz (Regensburg 1936, S. 228–244) hin. Aber auch die noch unvollkommeneren Stufen des Glaubenslebens lassen eine bewußte Orientierung auf die personale Intimität mit Gott erkennen. Eine gewisse Schwierigkeit bereitet der Rechtfertigungszustand der getauften Kleinkinder. Läßt sich hier die Einwohnung als echte Freundschaft definieren? Bei ihnen ist nur das Fundament der Freundschaft, die ontische Aktuierung durch die Trinität, verwirklicht, von seiten Gottes natürlich auch der intentionale Aspekt der Einwohnung. Was gilt von den Gerechten des Alten Bundes? Sie traten zwar in personalen Kontakt mit dem sich offenbarenden Bundesgott. Der Neue Bund brachte aber mit der Offenbarung des Dreifaltigkeitsgeheimnisses ein wesentlich und nicht nur graduell neues Stadium. Diese Antwort der beiden Verf. ergibt sich logisch aus ihrer personalistischen Sicht.

Während K. Rahner die Meinung vertritt, die ungeschaffene Gnade des Gerechtfertigten könne Mitteilung der eigentümlichen Hypostase nur dazu hin sein, daß die Hypostase durch die quasi-formale Kausalität Objekt der (unmittelbaren) Erkenntnis und Liebe werde, gehen F.-A. einen entschiedenen Schritt weiter (vgl. Rahner, a. a. O. 374). Die drei göttlichen Personen sind im Vollzug des Glaubens (der Schau) und der Liebe nicht nur Gegenstand der Kontemplation, nein, in der Freundschaft betrachtet man den Freund ebensosehr als Subjekt, in dessen Intimität man leben möchte. Der Gottesfreund nimmt im subjektiven Sinn auf gewisse Weise an der Eigentümlichkeit der drei göttlichen Personen teil. Der Vater und auch der Heilige Geist teilen freilich dem Gerechten nicht eine Analogie der personalen Eigentümlichkeit mit, sondern die jeweils entgegengesetzte Beziehung. So läßt die übernatürliche Verbindung mit der Vaterschaft der ersten göttlichen Person im Gerechten die Relation der Kindschaft entstehen. Die zweite göttliche Person hingegen ruft durch die Einprägung ihrer personalen Eigenart eine gleichgerichtete Beziehung vervor, eben die Kindschaft zum Vater hin, aber auch – und hier folgen F.-A. einer tiefen Intuition des heiligen Johannes vom Kreuz – die Analogie des Mithauchens zum Heiligen Geist hin. Diese Reflexionen über die „Teilnahme am Dialog der göttlichen Personen" – der Ausdruck stammt von M. Schmaus – bilden wohl die Kulminationspunkte in der personalistischen Gnadenlehre unserer beiden Verfasser (vgl. S. 493–498 und S. 516–519).

Ihr Werk stellt in dem „Nuovo Corso di Teologia Cattolica" eigentlich nur einen „Lückenbüßer" dar. Ursprünglich hatte Msgr. Carlo Colombo von der Theologischen Fakultät des Erzbischöflichen Seminars zu Mailand den Auftrag für den Gnadentraktat in dieser Reihe übernommen. Durch seine Berufung zum Bischofsamt und zur intensiven Mitarbeit am Konzil wurde er an der Ausführung seines Vorhabens gehindert, so daß Flick-Alszeghy an seine Stelle treten mußten. Der Herausgeber der Reihe darf sich aber ob dieser „Lückenbüßer" gratulieren. Man möchte ihrem Werk das gründliche Studium vieler Leser und deshalb auch eine deutsche Übersetzung wünschen.

Gerleve b. Coesfeld. Clemens Schmeing OSB.

Volk, Hermann: **Maria, Mutter der Gläubigen.** Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1964. 46 S.; DM 4,50.

Drei Themen entfaltet diese Schrift des Mainzer Bischofs und früheren Münsteraner Dogmatikers: „Das Mariologische als Thema des Konzils", „Der Glaube der Gottesmutter" und „Der Glaube der Gottesmutter und die mariologischen Dogmen".

Das 1. Thema klärt den Ort der mariologischen Aussage im Ganzen der Christologie und Theologie. Die mariologische Aussage ist integrierende Aussage. Sie gehört zum theologischen Hauptsatz über Christus und das Christusgeheimnis, und zwar als diesem zugeordneter, ihn erklärender Satz. Der mariologische Satz ist Gliedsatz des christologischen Hauptsatzes. Er braucht als solcher nicht immer dogmatisch und lehramtlich fixiert zu werden. Er betrifft und beinhaltet Maria in ihrer Sendung und Berufung; er bezieht sich aber letztlich auf die Erkenntnis des Christusgeheimnisses.

Die mariologischen Aussagen betreffen Maria in ihrer Gläubigkeit, Folgsamkeit und Dienstbarkeit. Mit dem Glauben, Gehorsam und Dienst Marias hat es aber die besondere Bewandtnis. In der Gegenüberstellung zu Abraham, „dem Vater der Glaubenden" (Röm 4,11), betrachtet der Autor Maria als Mutter der Gläubigen. Marias Berufung zur Mutter des Messias gehört zur Wende des Alten und Neuen Bundes. Ihr Glaubensgehorsam ist von dieser Wende bestimmt und geprägt. Die formgeschichtliche Analyse des Kindheitsevangeliums (bes. Lk 1,26–38) kann diese Deutung mitbegründen.

Die dogmatischen Aussagen der Kirche über Maria, die Gottesmutter, die Vorhererlöste und Gerettete, resultieren aus dieser für die Erneuerung des Bundes geschehenen Berufung. Diese Dogmen haben einen eindeutigen, mariologischen und umgreifenden, heilsökonomischen Sinn. Die Sinndeutung derselben ist darum zugleich immer auch Wegweis im Glauben für den Glaubenden. Der Satz von der *Immaculata conceptio* – Ein Satz vom Handeln und Kommen Gottes! – zeigt Marias totales Erfaßtsein und Beanspruchtsein von Gott an und entwirft im Gegen-Satz ein Bild „unserer negativen Verfaßtheit in der Sünde" und deren Überwindung. Der Satz von der *Assumptio* – nicht weniger ein Satz vom Heilshandeln Gottes! – bedeutet Marias endgültiges (nicht endzeitliches) Gerettetsein und entwirft im Gegen-Satz ein Bild unserer negativen Befindlichkeit im Tode und deren Überwindung. Der letzte mariologische Satz enthält auch einen Hinweis auf jedes Christen Ende und Vollendung.

Bochum. L. Hödl.

Heinzmann, Richard: **Die ‚Compilatio quaestionum theologiae secundum Magistrum Martinum'.** (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Univ. München, hrsg. v. M. Schmaus und W. Dettloff, Heft 9) München: Max Hueber Verlag 1964. 44 S.; DM 8,80.

Im vorliegenden Heft legt der Vf. ein Quästionenverzeichnis der um 1195 entstandenen theol. Summe des nicht näher bekannten Pariser Magister Martinus vor. Von den 6 bekannten Abschriften dieses Werkes zieht er als Beweis für den Quästionenbestand 3 heran, wobei *Cod. lat. Paris Nat. 14526* den besten Text bietet und darum zugrunde gelegt wird.

Die vom Vf. vorgenommene Aufteilung in vier Bücher sowie die Kapitelzählung werden in den Hss formell nicht durchgeführt. Der Summe des Magister Martinus fehlt als ganzes eine einheitlich durchgeführte straffe Gliederung, doch kommen u. a. folgende Themenkreise zur Behandlung: Liber I: Fragen der Gottes- und Trinitätslehre sowie der menschlichen Seele (41 Kapitel). – Liber II: Die Lehre von den Engeln, von der Erbsünde und der persönlichen Sünde, der Willensfreiheit, der menschl. Handlung, vom Verdienst und vom Almosen. Weiterhin Fragen der Tugend- und Gnadenlehre, des Sündenbekenntnisses und der *claves*, der *excommunicatio*, der sieben Gaben des Hl. Geistes, des Glaubens, der Liebe, der Jungfräulichkeit und einzelner Gebote (107 Kapitel). – Liber III: Christologie (20 Kapitel). – Liber IV: Die Lehre von den Sakramenten (Eucharistie, Taufe, Ordo und Ehe) und von den Letzten Dingen, speziell von der Auferstehung (35 Kapitel).

Es bleibt allerdings die Frage, ob die Buchaufteilung in der vorliegenden Weise glücklich gewählt wurde und überhaupt übernommen werden kann. Wenn man schon analog dem Sentenzenwerk des Petrus Lombardus eine Aufteilung in vier Bücher vornimmt, sollte der Beginn von liber III mit den Ausführungen zur Tugendlehre (liber II c. 50) oder spätestens mit der Lehre von den sieben Gaben des Hl. Geistes (liber II c. 77) angesetzt werden; denn diese finden sich auch beim Lombarden im dritten Buch. Zudem würde damit liber II, dem über die Hälfte des gesamten Werkes zugeteilt wird, zugunsten des nur 20 Kapitel umfassenden dritten Buches entlastet.

Da sich eine Edition dieser rein kompilatorischen Summe des Magister Martinus nicht zu lohnen scheint, dürfte das vorliegende Quästionenverzeichnis dem Forscher des Frühmittelalters einen wertvollen Dienst erweisen.

Freising. J. Gründel.

Horst, Fidelis van der: **Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil.** (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd VII) Paderborn: Verlag Bonifacius-Druckerei 1963. 348 S.; Ln DM 22,50.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche ist die zentrale Aussage des II. Vatikanischen Konzils nicht nur wegen der darin enthaltenen ekklesiologischen Aussagen unserer Tage, sondern gerade auch deswegen, weil diese Konstitution die definierten Aussagen des I. Vatikanischen Konzils in den notwendigen größeren Zusammenhang stellt und sie so aus einer gewissen Einseitigkeit befreit. Wie allgemein bekannt ist, sollte auf dem I. Vatikanischen Konzil „der ersten dogmatischen Konstitution über die Kirche" (der Konstitution „*Pastor aeternus*"), die den Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit zum Inhalte hat, eine zweite dogmatische Konstitution über das Wesen der Kirche folgen, die aber wegen des vorzeitigen Abbruches des Konzils nicht mehr zustande kam. Der Entwurf zu dieser Konstitution, das „*Schema de Ecclesia Christi*" ist der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, einer theologischen Dissertation der Universität München.

Das genannte Schema, das am 21.1.1870 den Konzilsvätern vorgelegt wurde, bestand aus drei Teilen und zählte 15 Kapitel. Fidelis van der Horst beschränkt sich in seiner Abhandlung auf die ersten zehn Kapitel, welche die eigentliche Lehre von der Kirche behandeln. Die Kapitel 11 und 12 bleiben außer Betracht. Sie sind der Ausgangspunkt für die Konstitution „*Pastor aeternus*" und schon hinlänglich behandelt worden. Übergangen werden auch die Kapitel 13–15, weil sie nicht die Kirche als solche, sondern das Problem des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat berühren. Mit großer Sachkenntnis und Akribie geht der Vf. in acht Kapiteln den Fragen der Kirchenlehre auf dem I. Vaticanum nach.

Das 1. Kapitel (17–43) befaßt sich mit den ekklesiologischen Fragen der Konzilsgutachten. Das erste Gutachten stammt aus der Hand des Sekretärs der vorläufigen Kommission Msgr. Gianelli. Es folgen die Gutachten der in Rom anwesenden Kardinäle, die von Papst Pius IX. gebeten wurden, schriftlich ihre Ansichten über das bevorstehende Konzil zu äußern. Als häufigste Themen sind in den 21 Gutachten der Kardinäle enthalten: Kirche und Staat, die Autorität der Kirche und des Papstes, Rom und die Diözesanbischöfe, die weltliche Herrschaft des Papstes, die Wiedervereinigung.

Von besonderer Bedeutung für die Ekklesiologie der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ist die Auffassung über das Konzil und die Stellung der Bischöfe: Weil der Papst die höchste Gewalt in der Kirche besitzt, ist ein Konzil nur noch aus psychologischen Gründen notwendig. Ein Urteilsspruch, der vom Gesamtkörper des Episkopates zusammen mit dem Papst gefällt wird, mache größeren Eindruck. Ein allgemeines Konzil könne das Ansehen des Heiligen Stuhles erhöhen (22). Ausdrücklich wünscht Kardinal Bizzarri keine Verhandlungen über disziplinäre Fragen, um zu vermeiden, daß die Bischöfe ihre Rechte auf Kosten des Hl. Stuhles zu erweitern suchen (23).

Auf Antrag der Kardinalskommission ließ der Papst am 12. 3. 1865 Bischöfe verschiedener Regionen – insgesamt 36 – befragen, welche Themen nach ihrer Meinung auf dem Konzil behandelt werden sollten. In den 32 in Rom eingegangenen Antwortschreiben der Bischöfe werden unter anderem folgende ekklesiologische Themen genannt: Das Verhältnis von Kirche und Staat, die weltliche Herrschaft des Papstes, die Rechte der Kirche, der Papst und die päpstliche Unfehlbarkeit, die Wiedervereinigung, die Heilsnotwendigkeit der Kirche und die Frage der Toleranz. Die Stellung der Bischöfe in der Kirche wird nur in 3 Gutachten als ein notwendiges Thema des Konzils genannt (34).

Das 2. Kapitel (44–64) handelt über die Geschichte des Konzilsschemas über die Kirche. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Auswahl der Konzilstheologen, die keineswegs einen Querschnitt aus dem damaligen theologischen Denken darstellten, sondern im wesentlichen einer von Rom begünstigten Schulrichtung angehörten. Die Bemühungen angesehener Bischöfe, auch Gelehrte anderer Schulen zu berufen, etwa die Tübinger Theologen Hefele und Kuhn und den Münchener Professor Döllinger, blieben ohne Erfolg. Unter den 24 Konsultoren der dogmatischen Kommission haben Schrader, Perrone und Franzelin für die Erarbeitung der ekklesiologischen Themen die größte Bedeutung (49). Das Schema über die Kirche ist im wesentlichen von der Ekklesiologie Schraders abhängig (61). Den Inhalt dieses Schemas unterzieht van der Horst in den folgenden Kapiteln einer eingehenden Untersuchung.

Das 3. Kapitel (65–114) befaßt sich mit dem Wesen der Kirche. Nach den Aussagen des Konzilsschemas wird die Kirche als mystischer Leib und als Gesellschaft dargestellt (75). Die Idee vom mystischen Leib spielt im Schema eine wichtige Rolle. Sie ist aber nicht der Hauptbegriff. Sie geht in der Hauptsache auf Schrader zurück, der aber wiederum von Möhler beeinflußt ist (86).

Eine noch größere Bedeutung hat die Vorstellung von der Kirche als einer Gesellschaft. In der Beantwortung der Frage, ob das Wort *corpus Christi mysticum* als befriedigende Umschreibung für die Kirche verwendet werden kann, lassen sich die Meinungen der Väter in drei Gruppen einteilen Die einen nehmen diese Lehre im wesentlichen an, andere lehnen sie ausdrücklich ab, wieder andere lehnen sie indirekt ab.

Das 4. Kapitel (115–166) interpretiert die Lehre des Schemas über die Kirche als vollkommene und übernatürliche Gesellschaft. Viele Väter sind mit der Wesensbestimmung der Kirche als einer wahren, vollkommenen, geistlichen und übernatürlichen Gesellschaft nicht zufrieden, wenn sie auch nicht in Frage stellen, daß die Kirche eine Gesellschaft genannt werden kann. Einerseits seien aber mit dieser Benennung die Qualitäten der Kirche nicht vollständig aufgezählt, andererseits fehlten Beweise, daß diese der Kirche tatsächlich zukommen (160).

Das 5. Kapitel (167–208) hat die Sichtbarkeit und die Einheit der Kirche zum Gegenstand. Die Sichtbarkeit der Kirche erscheint im Lehr-, Priester- und Hirtenamt und in der Sichtbarkeit der Glieder der Kirche. Inhaltlich wird die Sichtbarkeit der Kirche nicht nur als eine materielle, sondern als eine formelle verstanden, d. h. man kann die Kirche nicht nur als soziologisches Gebilde wahrnehmen, sondern als Kirche Christi von anderen religiösen Gemeinschaften unterscheiden (181). Die Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche fand kaum die Kritik der Väter.

Die Lehre von der Einheit und Einzigkeit der Kirche richtet sich gegen die Auffassung der Fundamentalisten (Ph. de Plessis Mornay, Arminius, Jurieu) und die sog. „Zweigtheorie" der anglikanischen Theologie. Nur wer alle Wahrheiten des Glaubens annimmt, gehört zur Kirche. Es genügt nicht, die Fundamentalwahrheiten zu bekennen. Die Kirche ist eine Kirche, sie besteht nicht aus drei Teilgemeinschaften (römisch-katholische Kirche, Ostkirche und anglikanische Kirche), die zusammen die eine Kirche bilden.

Das 6. Kapitel (209–256) handelt über die schwierige Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche. Für jene, welche die Kirche kennen, ist diese sowohl *necessitate medii* wie *necessitate praecepti* heilsnotwendig. Das bekannte Axiom „*extra ecclesiam nulla salus*" läßt aber auch für die Andersgläubigen grundsätzlich eine Heilsmöglichkeit offen (213–214). Jene, die in einer unüberwindlichen Unwissenheit um Christus und die Kirche leben, sind wegen dieser Unwissenheit noch nicht zu verdammen. Gott schenkt jedem, der sich nach Kräften bemüht,

seine Gnade, so daß er die Rechtfertigung und das ewige Leben erlangen kann (223–224).

In der Frage nach der Zugehörigkeit der Andersgläubigen zur Kirche vertritt das Schema die Auffassung, daß einer, der nicht zur sichtbaren äußeren Gemeinschaft der Kirche gehört und gerechtfertigt wird, der Kirche angehört; denn alle Gerechtfertigten gehören zur Kirche. Es gibt also einen Unterschied in der Zugehörigkeit zur Kirche, der von den Konzilstheologen mit den Formeln „zum Leib und zur Seele" und „in Wirklichkeit und dem Verlangen nach" zur Kirche gehören näher umschrieben wird (237).

Es ist verständlich, daß gerade die Lehre über die Heilsnotwendigkeit der Kirche die Konzilsväter sehr stark beschäftigt hat. Es wird vor allem der Satz beanstandet, daß die Kirche unbedingt im Sinne eines Mittels heilsnotwendig sei (242).

Das 7. Kapitel (257–290) handelt über die Indefektibilität und die Unfehlbarkeit der Kirche. Die Kirche ist ihrer sichtbaren Verfassung nach unvergänglich. Sie wird nicht durch eine neue und vollkommenere Heilsordnung abgelöst. Sie besteht bis zum Ende der Welt unveränderlich und unbewegt. Die Kritik der Väter weist vor allem darauf hin, daß die Kirche nur in ihren wesentlichen Eigenschaften unveränderlich ist, dagegen akzidentelle Änderungen nicht ausschließt.

Das Kapitel über die Unfehlbarkeit der Kirche berührt nirgends die Lehre über die Unfehlbarkeit des Papstes. Die theologische Kommission war 1868 der Meinung, daß es der vielen Kontroversen wegen nicht opportun sei, dieses Thema dem Konzil vorzulegen. Allerdings wurde von der theologischen Kommission zur Sicherheit ein eigenes Kapitel über dieses Thema ausgearbeitet. Die Unfehlbarkeit wird im Schema der ganzen Kirche zugeschrieben. Was das Subjekt der Unfehlbarkeit betrifft, so waren die meisten Väter der Meinung, daß die Gesamtheit der Bischöfe in Vereinigung mit dem Papste oder der Papst allein der eigentliche Träger der Unfehlbarkeit sei (286).

Das 8. Kapitel (291–318) behandelt noch die Kirchengewalt. Gegenüber aufgetauchten Irrtümern wird vor allem festgestellt, daß die Kirche nicht eine Gesellschaft von Gleichgestellten ist, als ob in ihr alle Gläubigen die gleiche Macht besäßen, sondern eine ungleiche Gesellschaft, in der nur ein Teil die Macht zum Heiligen, Lehren und Leiten hat. Gerade die Lehre von der Macht in der Kirche wird von sehr vielen Vätern kritisiert. Dabei betrifft ihre Kritik nicht die Lehre selbst, sondern die Darstellung dieser Lehre, die nicht maßvoll sei und leicht mißverstanden werden könne (313).

Der hier gebotene Überblick über eine viel eingehendere Darstellung bietet nur die wesentlichen Inhalte einer vorzüglichen Abhandlung über die Ekklesiologie. Lobend erwähnt seien vor allem die oft weit ausholenden historischen Überblicke, die den Weg zum Kirchenschema des I. Vatikanischen Konzils aufzeigen. Ebenso bedeutsam sind die gelegentlichen Hinweise auf die weitere Entwicklung der Kirchenlehre. Ein gutes Personen- und Sachregister erleichtern zudem die Benützung der Arbeit. Diese Untersuchung ist ein wesentlicher Beitrag zur Ekklesiologie der neueren Zeit. Aus ihr wird sichtbar, welche Wegstrecke bis zum II. Vatikanischen Konzil noch zu gehen war und was das II. Vatikanische Konzil geleistet hat. Der Vf. hat die historische und theologische Situation treffend gekennzeichnet, wenn er seine Untersuchung mit den Sätzen schließt: „Das Konzilsschema auf dem ersten Vatikanischen Konzil ist zweifelsohne ein wichtiges Dokument. Allerdings beweist gerade die moderne Ekklesiologie, daß es in vieler Hinsicht unvollkommen war. In diesem Sinne darf man wohl sagen, daß auf dem ersten Vatikanischen Konzil ‚die Zeit der Kirche' noch nicht gekommen war" (324).

Freising. Josef Finkenzeller.

Murad Kamil: Aspects de l'Église copte. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für griechisch-römische Altertumskunde. Berliner Byzantinistische Arbeiten, Bd 31) Berlin: Akademie-Verlag 1965. 48 S., 120 Abb.; DM 48,–.

Mit dem vorliegenden Buch wird zum ersten Mal die Geschichte, die Kunst und Literatur, das soziale und gesellschaftliche Leben der Kopten von einem Fachmann dargestellt, wodurch sich die Setzung spezifischer Schwerpunkte sowie Heranziehung und Auswertung der Quellen erklären.

So behandelt das Werk die wichtige Thematik des koptischen Christentums, das wesentliche Momente des Urchristentums bis in die Gegenwart lebendig bewahrt und in dem Jahrhundert der ökumenischen Bestrebungen über seinen eigenen Rahmen hinaus Gewicht erhalten hat.

Da die Arbeit keineswegs nur auf die Aufmerksamkeit der Fachspezialisten rechnen darf, sondern dazu beiträgt, die Vergangenheit des heutigen Ägyptens aufzuhellen und von daher viele seiner Gegenwartsprobleme verstehen zu lehren, ist bewußt eine allgemeinverständliche – aber vielleicht zu oberflächliche – Darstellungsform gewählt worden.

Straßburg. Jacques-E. Ménard.

Mariologie et Oecumenisme, III. (Recherches Catholiques Théologie et Pastorale. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales) Paris: P. Lethielleux 1965. 105 S.; br. FF 14,–.

Wir verdanken den französischen Mariologen wertvolle Beiträge zur theologischen Erkenntnis Marias, der Mutter des Herrn. Erst im letzten Jahr ist das Buch des Vizepräsidenten der französischen Mariologengemeinschaft R. Laurentin, eine Arbeit von erfrischend kritischer Weise, in deutscher Sprache erschienen. Laurentin, Konzilstheologe und Spezialist für marientheologische Methodik, hat mit einer unüberhörbaren Deutlichkeit ausgesprochen, daß die Mariologie primär ein innerkatholisches Problem sei und erst dann ökumenische Bedeutung habe. Das zu übersehen stelle schon eine „Verdunkelungsgefahr" dar.

Die Sozietät französischer Mariologen bringt nun den 3. Jahresband über das Thema „Mariologie und Ökumenismus" heraus. Die zwei ersten Bände handelten über Maria in der Orthodoxie und Maria im Protestantismus (1962 und 1963). Auf der Mariologentagung von Lyon (10.–12. Sept. 1964) hat man das Thema Mariologie und Ökumenismus als katholisches Problem behandelt.

Das erste Referat hielt der bekannte Dominikaner von Istina Le Guillou über Verbindendes und Trennendes. Um beim Schluß des Referates zu beginnen: Maria ist wieder Gegenstand der Forschung und des Dialogs geworden (15). Das darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in der Lehre über Maria die tiefsten Lehrunterschiede sammeln. „Petrus und Maria, diese beiden Namen konkretisieren die entscheidenden Punkte der Trennungen zwischen Katholiken und Protestanten, und es ist nicht ohne Bedeutung, daß das Petrusproblem mit dem Marienproblem verknüpft ist" (9). Eine besondere Schwierigkeit im zwischenkonfessionellen Dialog ist die Verschiedenheit der Begriffsverständnisse. Als Beispiel führt der Autor an das (inzwischen auch ins Deutsche übersetzte) Buch von Max Thurian, dem evangelischen Mönch der Brüder von Taizé. Er sagt, viele lesen das Buch wie ein katholisches Werk, „und doch scheint mir die Konzeption des Autors von der göttlichen Mutterschaft Mariens sehr weit entfernt zu sein von der katholischen Position" (13). Hier widersprechen wir Le Guillou. Thurian hat bewußt die zwei letzten katholischen Dogmen über Maria, das Immaculata-Dogma und das Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel, aus seiner Betrachtung ausgeklammert. Wir bedauern das. Er wollte ein heilsgeschichtlich-biblisches Marienbild bieten. Wir sehen nicht ein, daß er darin von der katholischen Auffassung so weit entfernt sein soll. Wir sind im Gegenteil der Meinung, daß hier eine echte Basis für ein Gespräch über Maria zwischen Katholiken und Protestanten gegeben ist.

Eine ungemein wertvolle Arbeit ist der nächste große Beitrag von Remy Lack über Mariologie und Christozentrismus. Er scheint uns deshalb so bedeutsam zu sein, weil das Konzil sich entschieden hat, die Mariologie in die Kirchenlehre einzufügen (was Kardinal Bea geradezu für providenziell hielt). Die Lehre von Maria ist von der Lehre über die Kirche nicht mehr zu trennen. Das darf uns den Blick nicht verstellen für die andere Tatsache, daß Marienlehre engstens mit der Christuslehre verknüpft ist. Hier ist von Lack mit einer bewundernswerten Präzision das Verhältnis von Christus und Maria dargelegt. Zwei kleine Anmerkungen mögen hier eingefügt werden. Der Verfasser zitiert bei der Erklärung des Begriffes Christozentrismus Karl Barth. Die Darlegung dieses Begriffs bei Karl Barth ist freilich viel diffiziler, als der mit der deutschen evangelischen Theologie – zumal der lutherischen – vielleicht nicht so Vertraute anzunehmen geneigt ist. Die Lutheraner sprechen bei Barth von einem Christomonismus, der gerade jede menschliche Mitwirkung und jeden menschlichen Anknüpfungspunkt ausschließt (vgl. E. Brunners Diskussion mit Karl Barth über den Anknüpfungspunkt). Eine zweite Anmerkung: Der Verfasser spricht davon (S. 45), daß das Prinzip der Analogie von Maria zu Christus „verdiente, sich länger damit zu beschäftigen". Das ist ja eines der entscheidenden Probleme der Mariologie, wie die gleichlautenden Würdetitel von Christus und Maria in ihrer Analogie zu deuten sind.

Seit uralten Zeiten sind diese Titel da, wir können sie nicht negieren. Es ist keineswegs nur eine äußerliche Wortgleichheit

ohne einen Sachzusammenhang. Es gibt eine echte biblische Analogie wie zur Verhältnisbezeichnung von Christus zum Christen, so auch besonders natürlich für die Beziehung von Christus und Maria. Die Kunst des Mariologen besteht darin, in der Verhältnisbeziehung zwischen Christus und Maria bei aller Betonung der Verbindung die je größere Distanz theologisch zu fixieren.

Die nächsten Beiträge, die wir nur andeutend nennen können, handeln über den heilsgeschichtlichen Zusammenhang biblischer Theologie vom Alten und Neuen Testament; über Maria und das Mysterium der Gnade; schließlich über pastoral-kritische Bemerkungen; über die Marienfrömmigkeit und die Erziehung zum Glauben. Es werden eindeutig gewisse Gefahren religiöser Verbildung und der vom Konzil abgewiesenen mariologischen Einseitigkeit signalisiert.

Das Heft ist theologisch wertvoll. Freilich bleiben Wünsche offen. Nur einige seien genannt (wir berücksichtigen hier auch die zwei anderen Bände, die wir gegenwärtig nicht zu besprechen haben): Wir vermissen eine Darstellung der Lehre vom Heiligen Geist und Maria. Diese Lücke füllt gegenwärtig Heribert Mühlen aus mit einem Aufsatz über „Neuorientierung und Krise der Mariologie in den Aussagen des Vaticanum II" in: Catholica 1 (1966).

Ein Register am Ende des 3. Bandes wäre sehr zweckdienlich gewesen.

Wir möchten mit Nachdruck der Bitte Ausdruck geben, daß im postkonziliaren Zeitalter ein viel engeres Zusammenarbeiten über Landes- und Sprachgrenzen hinweg geschähe und daß solche wertvollen Referate, wie sie hier zusammengefaßt sind, ins Deutsche übertragen werden. Das ist nicht freundliche Geste, es erweist sich als eine dringende Notwendigkeit.

Paderborn. Albert Brandenburg.

Gallus, Tibor: „Der Nachkomme der Frau" (Gen 3,15) in der Altlutheranischen Schriftauslegung. I. Band: „Der Nachkomme der Frau" in der Schriftauslegung von Luther, Zwingli und Calvin. Klagenfurt: Verlag Carinthia 1964. 172 S.; kart. DM 15,80.

Gen 3,15 gehört zu jenen Bibelstellen, die eine ausgedehnte Literatur hervorgerufen haben. Das hier angezeigte Werk ist die vierte geschichtliche Untersuchung, die der ungarische Jesuitenpater, gegenwärtig Theologieprofessor in Klagenfurt, diesem Schrifttext gewidmet hat. Die früheren Publikationen sind lateinisch abgefaßt: *Interpretatio mariologica Protoevangelii tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Rom 1949 (setzt die Dissertation des Rezensenten: Die Mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit, Breslau 1934, voraus und fort); *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis, Pars Prior*, Rom 1953; *Pars Posterior*, Rom 1954. Dagegen übergibt G. sein neuestes Buch der Öffentlichkeit in deutscher Sprache, offenbar, um es auch den Christen der Reformation leichter zugänglich zu machen. Hofft doch der Verfasser, daß „im Zeitpunkt der ökumenischen Bewegung dieses Werk nicht nur bei den Exegeten und Dogmatikern, sondern auch bei all denen, die sich um den Brückenbau zwischen den getrennten Christen ernstlich bemühen, Interesse finden" werde (7). So ist auch Professor Peter Meinhold (übrigens mehrmals von G. zitiert) der Bitte des Autors gern nachgekommen und hat ein Vorwort zu dem Buche geschrieben.

Das vorliegende Werk umfaßt zwei Teile. Der erste, bedeutend umfangreichere Teil (15–146) enthält in vier Abschnitten Luthers Auslegung des „Weibessamens". Der zweite Teil bringt die Deutung Zwinglis und Calvins von Gen 3,15 (141–168). Die Arbeit will hauptsächlich Materialdarbietung, Dokumentation sein. Die zahlreichen einschlägigen Texte werden sämtlich in Übersetzung oder Umschreibung mitgeteilt (was freilich ermüdende Wiederholungen zur Folge hat), außerdem in den mitunter zwei Drittel der Seite beanspruchenden Fußnoten noch im ursprünglichen Wortlaut: in Latein oder im Deutsch Luthers. Erst in einem zweiten Band soll die eigentlich exegetisch-theologische Beurteilung und Auswertung erfolgen.

Nach einleitenden Ausführungen über Luther als Exegeten im allgemeinen macht uns der Verfasser in zeitlicher Reihenfolge mit der zugestandenermaßen häufigen Behandlung und Verwertung von Gen 3,15 in Luthers Schriften bekannt. Zwei Auslegungsphasen sind grundsätzlich zu unterscheiden: die Zeit, da Luther nur die Vulgata-Fassung des Verses kannte, also: „ipsa conteret . . . et tu insidiaberis . . ." las; die zweite Phase, in der Luther den hebräischen Wortlaut der Stelle, die aus dem Hebräischen neu gewonnene Übersetzung, seiner Erklärung zugrunde legte.

Der Inhalt der Lutherischen Exegese vom „Weibessamen", worauf es bei der Erklärung des Urtextes von Gen 3,15 ja vor allem ankommt, ist in Kürze: Der „Weibessame", streng individuell zu verstehen, ist niemand anderer als der Sohn der Jungfrau, der gottmenschliche Erlöser; das „Weib" nicht Eva, sondern unmittelbar die Mutter des Schlangentreters: Maria. Mit großer Klarheit und Bestimmtheit — nicht bloß rein affirmativ, sondern auch negativ durch Zurückweisung der rein naturalistischen wie der allegorischen Deutung — vertritt Luther diese Auffassung, expliziert und paraphrasiert danach den Text. Er rühmt sich (gegenüber der durch die papistische Lesart „ipsa" gegebenen Verfälschung der Aussage, der Zuweisung der Teufelsbesiegung an Maria), den wahren Sinn der Stelle wiederentdeckt und ins volle Licht gestellt, ihre enorme Bedeutung erst richtig erkannt und unterstrichen zu haben. In der Tat ist es Luther, der dieses erste göttliche Verheißungs- und Trostwort als „erstes Evangelium" (45; 49 usw.), ja als kurze Zusammenfassung des ganzen Evangeliums (vgl. 59 A. 119) bezeichnet hat.

G. geizt nicht mit Komplimenten, mit Äußerungen der Anerkennung und Bewunderung für den Wittenberger Reformator. Er spricht von Luthers „einmaliger Größe mit außerordentlicher Begabung" (19), von seiner „Genialität" (49, 68), „seinem Geistesreichtum, seiner Originalität und Konstruktivität in der Schriftauslegung" (12); er nennt ihn „Origenes des 16. Jahrhunderts" (19), den „originellsten und konstruktivsten Ausleger der ersten frohen Botschaft" (12). Gerade die Originalität Luthers, auch bei seinen z. T. weitläufigen Ausführungen zu Gen 3,15, betont G. stark — nach Ansicht des Rezensenten etwas zu stark und zu weitgehend. Schon daß G. an einigen Stellen (vgl. 41 f.; 78; 123) eine Abhängigkeit Luthers von Früheren dahingestellt sein läßt, erscheint kaum verständlich, da eine Dependenz so gut wie sicher ist. An anderen Stellen aber (zu der folgenden Annahme nötigt jedenfalls die Darstellung von Gallus) erkennt der Autor bestimmte im Zusammenhang mit Luthers Gen 3,15-Erklärung vorgetragene Ideen diesem primär und originär zu. Sicher zu Unrecht.

So läßt G. die Erkenntnis der „heilsökonomischen Tragweite" von Gen 3,15 „Lutherischer Herkunft" (42) sein. Mit „heilsökonomischer Tragweite" des Verses bezeichnet G. die Überzeugung, die Stammeltern und alle Menschen bis Abraham konnten nur durch den Glauben an dieses verheißende Gotteswort oder an den kommenden „Weibessamen" gerechtfertigt werden, das Heil erlangen (siehe außer 42 noch: 50; 57 f.; 79; 103; 108 f.; 110). Soll diese theologische Erkenntnis und Aussage wirklich erst auf Luther zurückgehen? Bei der Auseinandersetzung mit dem alten Vorwurf, die Geburt des Herrn sei zu spät erfolgt, sagt Leo I. in seiner dritten Weihnachtspredigt: *„Non novo consilio Deus rebus nec sera miseratione consuluit; sed a constitutione mundi unam eandemque causam salutis instituit . . . ut non minus adepti sint qui illud credidere promissum, quam qui suscepere donatum"* **(PL 54, 202).** Dieser Text zusammen mit dem auch in der folgenden Predigt wiederkehrenden *„(promissum hoc) a constitutione mundi"* (ebd. 204) wird erst voll verständlich aus den Worten des Papstes im zweiten *Sermo de Nativitate Domini: „. . . praeparata renovandis mortalibus suae pietatis remedia inter ipsa mundi primordia praesignavit, denuntians serpenti futurum semen mulieris . . . Christum scilicet in carne venturum . . ."* (ebd. 194). Diese Überzeugung von der Notwendigkeit, aber auch Möglichkeit des Glaubens an den einmal kommenden Erlöser, auch schon vor Abraham, blieb unverlierbarer Bestandteil der Theologie. Obwohl selbst Gen 3,15 niemals in christologischem Sinne verwertend, lehrt Thomas doch grundsätzlich vom *„status humani generis post peccatum et ante Christum": „Iustificabantur homines per fidem futuri Christi adventus"* (S. Th. III 61, 3 ad 2).

Auch die Aussage Luthers: das Gen 3,15 noch unbestimmt gelassene, dann in Maria gekommene Weib sei deswegen vor der Verkündigung schon verlobt gewesen, damit der Teufel über die jungfräuliche Empfängnis in Unkenntnis bliebe, ja dadurch hintergangen würde, — dieser Gedanke ist doch nicht „neu", wie behauptet wird (78; vgl. 79; 102), nicht original-Lutherisch, sondern stammt aus der Väterzeit, wo er als Moment der bekannten Erlösungstheorie von der Überlistung des Teufels erscheint. Selbstverständlich kannte auch Luther den dem Brevierbeter an der Weihnachtsvigil und am Josephsfest des 19. März begegnenden Hieronymus-Text: *„. . . Martyr Ignatius quartam addidit causam, cur a desponsata conceptus sit: Ut partus, inquiens, eius celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum"*. Ähnlich Leo d. Gr. in seiner zweiten Weihnachtspredigt: „Da die Empfängnis durch den Heiligen Geist dem Teufel verborgen blieb, konnte er nicht wissen, daß dem Menschengeschlecht das Heil geboren wurde" (PL 54, 196).

Noch in einem dritten Falle müssen wir Luther die ihm vom Autor zugeschriebene Originalität absprechen, Luther vielmehr auch hier als im Strome der Überlieferung stehend aufzeigen. Nicht bloß die Täuschungsidee, die Vorstellung vom hintergangenen Satan gehört der theologischen Gedankenwelt der Pastritik an, sondern auch die Popularisierung dieses Gedankens: das auf die Überlistung des Teufels angewandte Exempel von der Angel und dem geköderten Fisch. Über Sinn und Herkunft dieses Bildes unterrichtet ausgezeichnet die Studie von J. Zellinger, Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsperg (Hist. Jahrb. 45, 1925, 161–177). Wie der Fisch nach dem Würmlein, dem Köder schnappt und durch den darin verborgenen, nicht sichtbaren Eisenhaken gefangen wird, so griff der Teufel

nach dem scheinbar bloßen Menschen Christus und erlitt durch die in Christus verborgene, äußerlich nicht wahrnehmbare Gottheit seine radikale Niederlage. Die göttliche Natur in Christus wird also in dem beim Angeln verdeckten Haken, die menschliche Natur in dem den Fisch resp. Satan anlockenden Köder symbolisiert gesehen. In der östlichen wie in der abendländischen Kirche, vom 4. Jahrhundert bis tief ins MA findet sich dieses Gleichnis, mannigfach modifiziert und erweitert, bei theologischen und sonstigen geistlichen Schriftstellern, besonders auch bei Predigern. Luther ist mithin Schuldner der Überlieferung, wenn er einmal im Anschluß an die ihm nachgerade geläufige christologische Deutung von Gen 3, 15 das Motiv vom überlisteten und geköderten Teufel in breiter Ausmalung darstellt (131 f.). Denn wer wollte – um nur einen Einzelzug herauszugreifen – ernstlich behaupten, die inhaltliche, z. T. verbale Ähnlichkeit der folgenden Texte sei rein zufällig und völlig unabhängig voneinander: Gregor d. Gr., *Moralia* l. 33 c. 9: *„Huius hami linea illa est per Evangelium antiquorum patrum propago memorata ...“* (PL 76, 682); Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae, De paschali die: „Huius hami linea est Christi genealogia ab evangelistis contexta ...“* (PL 172, 937); Luther: „... da nimpt er (Gott der vater) seinen eingeporenen geliepten Sohn, den hanget er an die linea oder schnur der Patriarchen und Propheten, mus Adams, Abrahams, Davids fleisch und bluth annehmen ...“ (131 A. 317). Unzutreffend ist demnach die Behauptung von Gallus: „Das Gleichnis vom Fischfang für die Auslegung des Gen 3, 15 c u. d (ist unübertrefflich und) verrät den Lutherischen Ursprung“ (132).

Während Zwingli Luthers individuell-christologisches Verständnis des „Weibessamens“ übernimmt, erkennt Calvin in „Samen“ einen Sammelbegriff und versteht infolgedessen auch den den Schlangenkopf zertretenden „Weibessamen“ kollektiv: das Menschengeschlecht, die ganze Kirche – allerdings unter, mit, in Christus, ihrem Haupte, – würde den Satan überwältigen. Unser Autor spricht daher vom „kollektiv-christologischen Sinn“ der Stelle bei Calvin (158). G., der nach Darstellung der Calvinschen Ansicht durchblicken läßt, daß er selbst ihr ablehnend gegenübersteht („Typisch juristische Denkart in der Exegese!“), kündigt die Widerlegung der Auffassung Calvins durch die Lutheranischen Exegeten und Theologen im zweiten Band an. Freilich sind solche Feststellungen hauptsächlich von historischem Interesse. Denn die heutigen Exegeten, und unter ihrem Einfluß auch die Mehrzahl der katholischen Dogmatiker, werden sich von jenen alten „Widerlegungen“ kaum mehr überzeugen lassen, kaum sich imstande fühlen, einen direkt, explizit, exklusiv messianischen Charakter der Stelle anzuerkennen (Vgl. H. Haag, Bibel-Lexikon, 1951, 1383 ff.). Tatsächlich besteht kein wesentlicher Unterschied zur Auffassung Calvins (und schon anderer vor ihm), wenn J. Michl sagt, in Gen 3,15 sei „indirekt und einschließlich Christus vorherverkündigt“ (LThK² 8, 833) oder K. Rahner dort „auch den Erlöser und seine Mutter vorhergesagt“ (ebd. 834) sieht.

Einige kleinere Hinweise. S. 6: Die hier und öfters gebrauchte Wortfügung: „Schriftauslegung von Gen 3, 15“ ist Pleonasmus. – S. 24: Nicht „päpstliche Schrift“, sondern „päpstliches Schreiben an die Universität Paris“. – Ebd.: Es muß wohl heißen: „hätten sie den Weg verfolgt, den er (Nikolaus v. L.) eingeschlagen“ statt „vorgeschlagen“. – S. 28: Der Text Leos I. *„Christum scilicet in carne venturum Deum hominemque significans qui ...“* ist wiedergegeben: „Er bezeichnete damit Christum, den Fleisch werdenden Gott und Menschen, der ...“. Nun läßt sich logisch und dogmatisch-korrekt wohl vom „Fleisch werdenden Logos“, aber nicht vom „Fleisch werdenden Gottmensch“ sprechen. Wenn man also Leo nicht einer ungeschickten Tautologie zeihen will, muß man m. E. *„in carne venturum“* zu Christus ziehen und dann etwa übersetzen: „Damit bezeichnete er den (einst) im Fleische kommenden Christus als Gott und Mensch (oder appositionell: ... Christus, den Gottmenschen), der ...“. – S. 34: „Mariä“ als Dativform ist im Deutschen ungebräuchlich geworden. – S. 41 A. 78: *„tu eum supplantabis“* ist richtiger zu übersetzen mit: „du wirst ihn zu Fall bringen“ als mit: „du wirst ihn herabwerfen“. – S. 43: „Zunächst übernahm er die Übersetzung des NT“? Doch wohl: „unternahm er“. – S. 132 Z. 4 von oben: Die Kommasetzung vor „Herz“ erweist sich nach Einsicht in den Lutherischen Originaltext (131 A. 317) als sinnverändernd.

Gern wartet man auf den bereits erwähnten zweiten Band dieser gründlichen Untersuchung, der wohl den Abschluß der dankenswerten Studien des Autors zur Geschichte der Exegese des berühmten Genesisverses bilden wird.

Wimpfen/Königstein. L. Drewniak OSB.

Bosc, J. - Guitton, J. - Daniélou, J.: Geeint durch das, was trennt. Ein katholisch-protestantisches Gespräch. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1963. 163 S.; DM 9,80.

Das aus dem Französischen übersetzte Buch enthält – neben einem Geleitwort zur deutschen Ausgabe von A. Brandenburg (11 ff) und einem Vorwort von J. Madaule (15–31) – fünf Beiträge zum katholisch-protestantischen Gespräch.

Zunächst legt der reformierte Theologe J. Bosc den protestantischen Standpunkt dar (33–48), begründet die Berechtigung des ökumenischen Dialogs einerseits gegenüber denen, die ob einer Bagatellisierung der Unterschiede die Einheit für schon bestehend und Gespräche deshalb nicht mehr für erforderlich halten, andererseits gegenüber jenen, die den Gegensatz übersteigern und daher Einigungsbemühungen für sinnlos erachten. Eine evangeliumsgemäße Interpretation des katholischen Dogmas eröffne noch manche Möglichkeiten einer Verständigung, vor allem stehe Gottes Heiliger Geist den trennenden Schranken nicht machtlos gegenüber. – So sehr Bosc zu dem Gesagten katholischerseits auf Zustimmung rechnen darf, so können wir doch folgende Ansicht nicht teilen: die Trennung sei darum geworden, weil ein Teil der Christenheit sich einer Reform verschlossen habe; es läßt sich nicht bestreiten, daß die Reformatoren – zwar keine neue Kirche wollten, aber – in wesentlichen Fragen nicht in Kontinuität zur Lehre der Kirche standen.

Drei Dialoge zwischen protestantischen und katholischen Partnern bilden sodann den Hauptinhalt des Buches: Eine Diskussion zwischen J. Guitton (Professor an der Sorbonne, Laienauditor des II. Vatikanischen Konzils) und J. Bosc geht über die Bedeutung der Kirche und die Inkarnation (49–78), eine weitere zwischen den gleichen Theologen über den Begriff der Autorität und der Bürgschaft (d. h. wer die rechte Auslegung des Offenbarungsinhalts verbürgt, 79–102); J. Daniélou und J. Bosc behandeln schließlich Fragen der biblischen Erneuerung, der Schriftauslegung und der Autorität der Kirche (103–140). Daß hier zentrale Kontroverspunkte angegangen werden, braucht nicht unterstrichen zu werden; dies geschieht in echten Gesprächen, in denen die Partner einander nichts ersparen, doch nie polemisch werden, bei deren Lektüre man lebhaft mitgeht. – Der französische Titel des Buches, „Le dialogue catholique-protestant“, gibt den Inhalt zutreffend wieder – besser als der für die Übersetzung gewählte Titel „Geeint durch das, was trennt“.

Der letzte Beitrag des Buches – J. Daniélou, Das Herz des Problems (141–163) – dürfte der wohl bedeutendste sein. Daniélou bringt kenntnisreich die Punkte zum Ausdruck, „in denen Katholiken und Protestanten sich begegnen und zwischen ihnen ein Austausch stattfindet“, sodann diejenigen, „in denen die Trennung fortbesteht“, bis hin zu dem grundlegenden Unterschied (154). Letzteren erblickt er in dem protestantischen Protest dagegen, „irgendetwas der alleinigen Autorität Christi in der Heilsordnung zu entziehen, um es auf ein Geschöpf zu übertragen“ (155): damit ist in der Tat ein Kernpunkt des Gegensatzes auch gemäß protestantischem Verständnis zutreffend ausgesagt, zumal wie Daniélou ihn hernach an Beispielen kurz verdeutlicht. Gerade eine interkonfessionelle Übereinstimmung über das Wesen des Gegensatzes aber bedeutet schon einen überaus wichtigen Fortschritt im ökumenischen Dialog (G. Ebeling).

Oedekoven. H. Schütte.

Mellor, Alec: Unsere getrennten Brüder. Die Freimaurer. Aus dem Französischen übers. von Gerolf Coudenhove. Graz-Wien-Köln: Verlag Styria 1964. 371 S.; Ln DM 22.–.

Das über die Freimaurerfrage publizierte Schrifttum ist so umfangreich, daß ein einzelner kaum noch die Vielzahl der Werke überblicken kann. Tonnen von Papier wurden in den letzten zwei Jahrhunderten z. T. mit Verleumdungen und irrigen Erklärungen bedruckt. Das Buch von A. Mellor hebt sich schon durch den Titel wohltuend von vielen anderen Werken über dieses Thema ab. Getragen von einer neuen ökumenischen Gesinnung bemüht sich der Vf. vor allem, „den Boden endgültig von Disteln und Dornen zu säubern“ und die Kernfrage zu erörtern, warum die Freimaurerei das erste Mal von der Kirche verurteilt wurde.

Das Hauptmotiv der Verurteilung ist in der Bulle *„In eminenti“*, die Clemens XII. am 4. Mai 1738 verkündete, ausdrücklich genannt: das Geheimnis und der Eid der Freimaurerei. Daß noch andere Gründe dazukamen, verät ein weiterer Satz: *„Aliisque de justis et rationabilibus causis Nobis notis“*.

Da bei diesem Thema die Geheimhaltung der Archive des Hl. Offiziums noch fortdauert, kann auch Mellor nur eine Hypothese aufstellen. Aus der richtigen Erkenntnis heraus, daß auf viele Fragen nur von der Geschichte her eine Antwort möglich ist, versucht er, seine Aufgabe historisch zu lösen.

Doch ist das Buch mehr als bloß eine allgemeine Geschichte der Freimaurerei. Der innere und äußere Werdegang dieser Bewegung kommen nur insoweit zur Sprache, als es zur Erklärung der ersten kirchlichen Verurteilung der Freimaurerei von 1738 notwendig ist. Dieser Aufgabe entsprechend gliedert sich das Buch in drei Teile. Der erste behandelt die Gründe der Verurteilung, der zweite die Verurteilung selbst und der dritte ihre Auswirkungen.

Das zentrale Thema aller drei Teile bildet das maurerische Geheimnis, das keineswegs zu allen Zeiten gleich war. Zweifellos besaßen die Ahnherren der späteren Freimaurer, die Mörtelmaurer in der zweiten Hälfte des Mittelalters ihre eigenen Handwerksgeheimnisse, die jedoch bei der Kirche keinerlei Besorgnis erweckten, sondern als legitim betrachtet wurden. Diese Tatsache wird heute allgemein anerkannt. Mellor bringt damit nichts Neues. Auf einen schwankenderen Boden begibt er sich, wenn er die Frage untersucht, ob die Werkmaurerei daneben nicht noch andere Geheimnisse esoterischer Art kannte. Die Hypothese vom antiklerikalen Bildner, die Alchimie, die Symbolik und Magie, der Templerorden, die mittelalterlichen Gesellenbünde, ja sogar die Dombauhütten mußten bei anderen Autoren als Beweisstücke dafür herhalten.

Der Zielsetzung seines Werkes entsprechend kann Mellor diesen Fragen nicht bis ins letzte nachgehen. Doch zeigt er in einem aus den Quellen geschöpften Überblick auf, daß sich im Mittelalter keine Belege für solche Vermutungen finden lassen. Bezeichnenderweise stehen solche Hypothesen erst im Schrifttum späterer Jahrhunderte, nachdem die Freimaurerei einen tiefen Wandel zum Spekulativen vollzogen und das ursprüngliche Geheimnis seinen eigentlichen Sinn verloren hatte.

Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts verfiel mit dem mittelalterlichen Kunstschaffen auch die Werkmaurerei. Ein Überleben gelang ihr in England, indem sie Ehrenmaurer aufnahm. Im Laufe einer Übergangszeit (16./17. Jh.) wurden die Werkleute ganz ausgeschaltet, während die „Assimilierten" immer zahlreicher wurden. In diesem Zeitraum von mehr als 200 Jahren wandelte sich auch das Geheimnis, wie der Verfasser glaubhaft macht. Für die berufstätigen *masons* bedeutete es eine gebieterische Notwendigkeit, war aber nur etwas Akzidentelles. Bei der neuen Freimaurerei, die 1717 (Gründung der Londoner Großloge) ins Leben trat, war der Begriff des Geheimnisses zum Wesensträger, zur Substanz geworden und verfälschte durch seine Esoterik den Charakter der neuen Gesellschaft von Anfang an. Um die humanitären Ziele zu verfolgen, hätte es keines Geheimnisses bedurft.

Diese letzten Bemerkungen scheint zunächst der freimaurerische Eid zu widerlegen, der allen Eidbrüchigen die grausamsten Strafen androhte. Wie der Vf. jedoch zeigt, sind solche Eidesformeln erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bekannt und stammen somit aus derselben Zeit, in der das Geheimnis seine spekulative Ausformung erhielt. Außerdem hätten im Mittelalter solche Strafen, wie sie in den Eidesformeln ausgesprochen wurden, nur durch die königliche oder grundherrliche Gewalt vollzogen werden können, niemals aber durch eine Institution.

Nachdem Mellor Wesen und Inhalt des Maurergeheimnisses festgestellt hat, glaubt er, den Hauptgrund der ersten Verurteilung durch die Kirche genügend geklärt zu haben, und begibt sich auf die Suche nach dem verborgenen Motiv. In diesem Kapitel, das seine ganz persönliche Leistung darstellt, scheiden für ihn moralische und religiöse Verurteilungsgründe nach kurzer Erklärung aus. Es bleibt also nur noch das politische Motiv übrig, das er in der Frage der Stuarts gegeben sieht, die „ebensosehr dynastisch wie religiös war". Dabei sieht – schematisch wiedergegeben – sein Gedankengang folgendermaßen aus: Die englische Freimaurerei war damals in zwei Richtungen gespalten, eine mit katholischer Mehrheit, die zu den Stuarts hielt, und eine gänzlich protestantische, die dem Haus Hannover anhing. Bei dem Zweikampf der Geheimdienste verstand es das hannoversche England, auch die Logen einzusetzen; dabei mußten die Stuartanhänger allmählich unterliegen, weil ihnen sowohl die Klugheit eines Chesterfield als auch das Geld eines Walpole fehlten. Sobald nun der stuartsche Prätendent Jakob III. erkannte, daß die maurerische Institution immer mehr zum äußersten Vorposten des antikatholischen Hauses Hannover wurde, gab er das dem Heiligen Stuhl zu verstehen. So kam es zur ersten kirchlichen Verurteilung der Freimaurerei. Den unmittelbaren Anlaß lieferten die florentinischen Skandale. Die Ziele der Stuarts und damit die Zukunft des Katholizismus in England wären jedoch gänzlich zerschlagen worden, wenn ein solches Motiv näher bezeichnet worden wäre.

Deutlicher formuliert sieht Mellors Hypothese so aus: das eigentliche Hauptmotiv war die Frage der Stuarts, während das Geheimnis und der Eid nur als scheinbares Hauptmotiv, das in Wirklichkeit aber nebensächlich war, zur Tarnung in den Vordergrund geschoben wurden. „Ohne ein verborgenes Motiv wäre die Verurteilung erstaunlich, ja widersinnig" (S. 82). Der Verfasser ist dabei nach Kräften bemüht, diese aus rein verstandesmäßigen Überlegungen geschöpfte Erkenntnis zu beweisen und mögliche Gegeneinwände zu widerlegen. Doch gelingt es ihm m. E. nur teilweise, diese Behauptungen vom flackernden Licht der Hypothese zu befreien. Wenn man nun tatsächlich – wie Mellor – das gute Informiertsein der Kirche voraussetzt, dann bilden das vom Verfasser geschilderte harmlose Geheimnis und der inhaltsleere Eid ein fast widersinniges Hauptmotiv der ersten Verurteilung. Wenn überdies dem politischen Motiv die Bedeutung zukam, die der aufmerksame Leser aus dem Buch (und teilweise zwischen den Zeilen) herausliest, dann ist damit zwar die erste Verurteilung genügend begründet, aber einige weitere Verurteilungen (z. B. die durch Benedikt XIV. vom Jahre 1751) wären bei der geschilderten Harmlosigkeit von Geheimnis und Eid nicht mehr ganz stichhaltig. Auch erwähnt der Vf. mit keinem Wort, welche Gründe dann die Päpste veranlaßt haben sollten, das verborgene Motiv bis heute geheim zu halten, wenn es tatsächlich nur eine inzwischen längst geschwundene politische Aktualität besessen haben soll.

So wirft diese Hypothese des Verfassers manche Probleme auf, die er nicht bemerkt und durchdacht hat. Doch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Frage der Stuarts bei der Verurteilung der Freimaurerei eine Rolle gespielt hat, wenn auch kaum eine so gewichtige, wie Mellor meint, während er m. E. die Bedeutung der florentinischen Skandale etwas unterbewertet. Eine endgültige Klärung dieser Fragen können nur die Archive des Heiligen Offiziums bringen.

Der zweite Teil des Buches behandelt die Verurteilung der Freimaurerei durch die Päpste Clemens XII. und Benedikt XIV. Nach einer Charakteristik Clemens' XII. folgt der lateinische und deutsche Text der Bulle „*In eminenti*" mit einem kurzen Kommentar. Die praktische Wirkung dieses Rundschreibens war gering.

Fast ebenso erging es der Bulle „*Providas Romanorum Pontificum*", die Benedikt XIV. 1751 herausgab, um die Verurteilung der Freimaurerei durch seinen Vorgänger zu bekräftigen. Als wesentliche Gründe werden auch hier das Geheimnis und der Eid angegeben, ein verborgenes Motiv wird nicht mehr genannt, nach Mellor deshalb, weil das Jakobitentum bei Cullmoden untergegangen war und damit eine weitere päpstliche Unterstützung sinnlos gewesen wäre. Abgesehen von Flugschriftenverfassern und Bänkelsängern reagierten die Freimaurer des 18. Jahrhunderts auf beide Bullen so gut wie gar nicht. Die meisten Staaten nahmen diese kirchlichen Verurteilungen juridisch überhaupt nicht zur Kenntnis.

Im dritten Teil wird erneut der so wesentliche Begriff des Geheimnisses untersucht, und zwar jetzt in seiner Ausformung nach den Verurteilungen von 1738 und 1751. Für England stellt Mellor fest: die maurerischen Geheimnisse sind die Wörter, Zeichen und Berührungen sowie die zeremoniellen Riten, wobei diese Dinge nur mehr theoretisch geheim waren. Bei den Logen auf dem Kontinent setzte sich mehr und mehr die Auffassung durch, das Geheimnis bestehe nicht im materiellen Aspekt, sondern im verborgenen Sinn der Riten. Die Vermutung des Autors, daß die Freimaurerei des 18. Jahrhunderts auch selber mit dem Geheimnis nichts Rechtes mehr anzufangen wußte, hat viel für sich. Die Einführung der Hochgrade und „profane" Erklärungen des Geheimnisses scheinen das zu bestätigen.

Ein Kapitel des Buches behandelt die Antifreimaurerei, die bis heute vorwiegend drei Themen für ihre Hetze ausbeutete: den Luziferismus, den Antisemitismus und die Anglophobie.

Zu einer Sonderentwicklung führte in Italien die Durchdringung der Logen durch die Carbonari. Der dabei entstehende Kampf gegen das Papsttum hatte 1884 das von Leo XIII. verfaßte Rundschreiben „*Humanum genus*" zur Folge, das den Höhepunkt des Konfliktes zwischen Kirche und Freimaurerei bildet.

Nach diesem weiten Weg durch die Vergangenheit wirft der Vf. noch einen Blick in die Zukunft. Einer Versöhnung zwischen Kirche und Freimaurerei steht er kritisch gegenüber. Er spricht jedoch die Hoffnung aus, daß es zumindest bei der geistigen Elite der Freimaurerei zu einer Annäherung an die Kirche kommen könnte. – Als Anhang folgt noch eine Übersicht über die deutsche Freimaurerei.

Selbst wenn der Vf. in diesem Buch einzelne Schlußfolgerungen nicht so stichhaltig bewiesen hat, wie er vielleicht selber meint, und wenn deshalb beim Leser noch einzelne Zweifel bleiben, so muß doch die saubere und gründliche historische Arbeitsmethode voll anerkannt und gewürdigt werden. Für weitere Untersuchungen zu diesem Thema bietet das Werk einen Markstein, der nicht übersehen werden darf. Besonders verdienstvoll ist es, daß der Autor mit vielen inhaltslosen Verdächtigungen aufgeräumt hat, die der Freimaurerei auch heute noch zur Last gelegt werden. Ein Literaturverzeichnis und ein Register hätten den Wert des Buches noch erheblich gesteigert.

Münster. H. Scherl.

Croce, Giovanna della, OCD: **Christus in der Mystik des Hl. Johannes vom Kreuz.** (Jahrbuch für mystische Theologie, Jg. 1964) Wien: Verlag Heiler 1964. 128 S.; DM 16,–.

Die vorliegende Studie ist eine sehr feinsinnige Analyse der Bedeutung des Gottmenschen Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz. Sie ist in vier Hauptteile gegliedert, die sich mit Christus im Leben und in der mystischen Erfahrung des Heiligen, dem Christusbild in seinen Schriften, der Bedeutung Christi in der sanjuanistischen Doktrin über das innere Leben und Christus in der Poesie des hl. Johannes befassen. Die Verfasserin hebt besonders die sanjuanistische Betonung der Schönheit Christi hervor und weist dabei auf den Einfluß des hl. Augustinus hin, der beispielsweise in den *Enarrationes in Psalmum* 44 geradezu ein Hoheslied der Schönheit Christi singt, ob als Kind in den Armen seiner Mutter, am Kreuz oder in der Glorie des Himmels. Die Verfasserin zeigt auf, daß es „die gleiche Ebene (ist), die zur Beschreibung des Bildes des menschgewordenen Gottes dient, wenn auch der sprachliche Ausdruck (bei Augustinus und Johannes vom Kreuz) verschieden ist".

Mit Recht sieht sie die Christozentrik des mystischen Doktors nicht nur im „Geistlichen Gesang", sondern auch in den Werken über die Nacht der Sinne und des Geistes. Denn auch in diesen peinvollen Stadien des mystischen Weges steht Christus im Mittelpunkt, allerdings „nicht um in Ihm einen Gegenstand des Entzückens zu finden, sondern um in ihm die Richtlinien ihres (der Seele) aszetischen Aufstiegs, ihres Entsagens und Sich-Selbstvernichtens zu erkennen, und um durch einen blinden Glauben an Ihn sich Ihm bedingungslos auszuliefern".

Erst wenn der Mensch den Gipfel der mystischen Vereinigung erreicht hat, darf er die Menschheit Jesu verlassen, um sich völlig in seine Gottheit zu versenken.

Im IV. Teil gibt Giovanna della Croce eine besonders schöne Analyse des Geistlichen Gesangs und stellt dabei fest, daß die zweite Fassung dieses Werkes nicht weniger inhaltstief ist als die erste, eine Ansicht, die zwar nicht von allen Interpreten des hl. Karmeliten geteilt wird, uns jedoch durchaus haltbar erscheint. Jedenfalls ist die vorliegende Studie nicht nur eine ausgezeichnete Einführung in das Werk des Johannes vom Kreuz, sondern auch eine Interpretation, die seinen Kennern manches geben kann.

Oxford. Hilda Graef.

Mosis, Rudolf: **Der Mensch und die Dinge nach Johannes vom Kreuz.** (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hrsg. von Friedrich Wulf SJ und Josef Sudbrack SJ, Bd 1) Würzburg: Echter Verlag 1964. 178 S.; DM 14,80.

In der Einleitung erklärt der Verfasser, an der Stellung des hl. Johannes vom Kreuz zeigen zu wollen, daß die Dinge von jeher eine Versuchung für den Menschen gewesen sind, sich von Gott abzuwenden. „Die technische Welt stellt nicht eine Art von Gefahr dar, die bislang in keiner Weise bestand, sondern allenfalls die Intensivierung einer Spannung, die schon immer den Glauben an den lebendigen Gott in der Welt gefährdete und auf die Probe stellte." Das ist gewiß richtig. Dennoch will es uns scheinen, als habe der Hauptteil des vorliegenden Werkes, das die Stellung des hl. Johannes vom Kreuz zu den Dingen und zum Menschen höchst lichtvoll darstellt, kaum eine Beziehung zur modernen Welt, wie sie nun einmal ist.

Denn zunächst sieht Johannes vom Kreuz die Welt der Dinge, seiner Zeit entsprechend, als die Welt einer Schöpfung, die sich gemäß dem Sechstagewerk der Genesis darstellt, d. h. die unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgegangen ist und darum in allem die Schönheit des Schöpfers – wenn auch in dunkler, irdischer Weise – widerspiegelt. Schon diese Auffassung der Schöpfung jedoch ist dem heutigen Menschen unmöglich, der in ihr zwar auch die Weisheit des Schöpfers, aber ebensosehr die Mißgriffe und Fehlentwicklungen der Evolution sehen wird. Hier ist Teilhard de Chardin dem heutigen Menschen sehr viel zugänglicher als Johannes vom Kreuz.

Weiterhin, und das ist für das vorliegende Thema äußerst wichtig, leben wir in unvergleichlich viel größerem Ausmaß als der Karmelitenheilige in einer vom Menschen geschaffenen Umwelt, die nicht von der Größe Gottes zu uns spricht, sondern vielmehr von der Erfinderkraft und dem Entdeckungsgeist des Menschen selbst.

Es ist gewiß richtig, wie der Verfasser in der Einleitung feststellt, daß alle Dinge, ob Natur- oder Kunstprodukte, „eine Versuchung" darstellen, „sich in ihnen einzurichten und sich durch die dem Menschen übergebene Welt selbst begründen und begnügen zu wollen". Aber kann man ihm wirklich zugeben, daß gerade Johannes vom Kreuz dem modernen Menschen zur richtigen Auffassung der Dinge verhelfen kann? Rudolf Mosis ist sich dieser Problematik wohl bewußt, meint aber, daß „die Gefahr, an vereinzelten Gesichtspunkten des Verhältnisses von Mensch und Welt hängen zu bleiben, bei Johannes vom Kreuz ausgeschlossen" ist. „Ihm geht es um die grundsätzliche, theologische Bestimmung des Menschen und seiner Aufgabe angesichts der Bedrängnis von seiten der Dinge . . . Man darf daher vom rechten Verständnis seiner Theologie auch für unsere Zeit mit ihren Problemen einiges Licht erwarten."

Nun läuft aber die ganze folgende Darstellung der diesbezüglichen Lehre des Heiligen darauf hinaus, daß der Mensch sich von den Dingen der Welt erst einmal völlig loslösen muß, um sie dann erst in der höchsten mystischen Vereinigung zugleich mit Gott und in Gott wiederzufinden. Ein solches Wiederfinden ist aber nur einer verschwindend geringen Anzahl begnadeter Mystiker möglich. Mehr noch, im Werk des Heiligen wie in dessen vorliegender Analyse werden die Dinge vor der mystischen Umwandlung des Menschen nur als das Begehren entzündend betrachtet, nie als Forschungsobjekte, wie sie das besonders in der modernen Welt großenteils sind. Eine durchgehende Abwendung von den Dingen, wie sie der Heilige für die volle Entfaltung des mystischen Lebens für notwendig hält, würde also zu einem völligen Zusammenbruch unserer Zivilisation führen.

Wir glauben daher, daß, so richtig die Forderungen des mystischen Kirchenlehrers für die Entwicklung des mystischen Lebens sind, sie nicht, oder jedenfalls nur in ungeheuer abgeschwächter Form, auf das normale Leben in unserer Zeit angewendet werden können. Denn Johannes vom Kreuz betrachtet die Dinge ausschließlich aus der Perspektive des Mystikers, für den sie so lange Hindernisse auf dem Weg zur mystischen Vereinigung sind, wie sie noch irgendeine Anziehungskraft auf das menschliche Begehren ausüben. Der Spruch der Genesis: „Erfüllt die Erde und macht sie euch untertan" ist seinem Geist fremd, ebenso wie die natürliche Weisheit, deren Preis die Bibel Salomon in den Mund legt: „Denn er hat mir untrügliche Kenntnis der Dinge verliehen, so daß ich verstehe den Bau der Welt . . ." (Weisheit 7,17).

Es scheint uns, daß die Bibel den Dingen dieser Welt sehr viel positiver gegenübersteht als der Karmelheilige, und daß sie aus diesem Grund ein besserer Führer zu ihrem richtigen Gebrauch in unserer Zeit ist als Johannes vom Kreuz, dessen Sicht ganz auf das eigentlich mystische Leben spezialisiert ist.

Diese Vorbehalte tun aber dem Wert der vorliegenden Studie für das Verständnis des Heiligen keinen Abbruch; sie bleibt eine gründliche und einleuchtende Darstellung der sanjuanistischen Auffassung der Stellung des Menschen zu den Dingen im Aufstieg zur mystischen Vereinigung.

Oxford. Hilda Graef.

Feifel, Erich: **Personale und kollektive Erziehung.** Katholisches Erziehungsverständnis in Begegnung und Auseinandersetzung mit der Sowjetpädagogik bei Anton Semjonowitsch Makarenko. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, hrsg. v. F. X. Arnold, Bd XX) Freiburg-Basel-Wien: Herder 1963. XII, 372 S.; DM 26,80.

Nastainczyk, Wolfgang: **Makarenkos Sowjetpädagogik.** Kritische Analyse seiner Kollektivation. (Vergleichende Erziehungswissenschaft und Pädagogik des Auslands, hrsg. v. L. Froese, G. Hausmann, H. Röhrs, W. Schultze, Bd IV) Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 313 S.; DM 35,—.

Die Literatur über Makarenko ist bereits kaum noch übersehbar. Die hier zu rezensierenden Werke stellen schon insofern ihre Berechtigung unter Beweis, als sie die Konzeption Makarenkos in ihren Prinzipien und allen ihren Anwendungen umfassend darstellen und aufgrund des Vergleichs mit einer christlichen Theorie der Erziehung beurteilen wollen. Bei beiden Werken handelt es sich um kath.-theologische Habilitationsschriften, die in Tübingen (Feifel) bzw. in Mainz vorgelegen haben. (Ob diese Gleichzeitigkeit zweckmäßig ist, steht hier nicht zur Debatte, zumal diese Frage die sachliche Leistung der beiden Autoren nicht betrifft.)

Bereits formal betrachtet weisen die Bände mancherlei Unterschiede auf: F. wählt ein weiter gefaßtes Thema als N.; dies erklärt nicht nur den größeren Umfang des Werkes von F., sondern auch seine einläßlichere Behandlung des „katholischen Erziehungsverständnisses". Mit diesem weiteren Ansatz vermehren sich freilich notgedrungen auch die Anlässe mangelnder Exaktheit, doch zeigt N.s Arbeit, daß eine straffere Fassung als solche keines-

wegs schon einen Gewinn an Präzision bedeutet. N. ist der russischen Sprache mächtig, F. begründet (S. 6f), warum auch die ostdeutsche Makarenko-Ausgabe herangezogen werden darf. L. Froese, Marburg, äußert in seinem Geleitwort zu N.s Buch Vorbehalte gegenüber dessen Methode: Bei dem katholischen Theologen liege eine „pränormierte wissenschaftliche Grundhaltung" (S. 7) vor, die sich Kritik gefallen lassen müsse. N. endet in der Tat mit der Aufstellung der „pädagogischen Verfehlungen und Wesensirrtümer der Kollektivation" (S. 247–267) und geht in seinem „philosophisch-theologischen Schlußwort" (S. 268–291) mit Makarenko hart ins Gericht. F. hingegen stellt die Problematik der Pädagogik Makarenkos allzu wortreich in die heutige Situation mit ihren dringlichen pädagogischen Aufgaben und untersucht dann sehr ausführlich, was von den katholischen Vorstellungen aus in „Begegnung und Auseinandersetzung" mit Makarenko positiv und negativ zu sagen ist (S. 187–348).

Der Rezensent, der zwei ihrer Intention nach so sehr gleichartige Werke beschreiben soll, wird nicht aus der Häufigkeit der freundlichen oder unfreundlichen Erwähnung seines kleinen Bändchens „Sowjethumanismus" ein Prinzip für die Beurteilung der vorliegenden Arbeiten gewinnen dürfen. Auch scheint es ziemlich fruchtlos zu sein, die Ausführungen über Person und Lebenswerk des russischen Pädagogen resp. die Behandlung einzelner Themen (das Kollektiv, Familienerziehung, das sowjetische Menschenbild, der zugehörige Erziehungs b e g r i f f u. a.) bei F. und N. zu vergleichen. Es gibt stets verschiedene Möglichkeiten, das gleiche Thema zu behandeln. Vielleicht darf man sagen, daß N. seine Frage nach der Kollektivation streng im Auge behält und auf diese Weise einen systematischeren Aufbau erreicht als F., der die gesamte Erziehungslehre Makarenkos ohne einen besonderen leitenden Gesichtspunkt entfaltet. Wenn auch bei N. die Hinweise auf die Vorläufer Makarenkos nicht fehlen (S. 210–222), so wird die geschichtliche Einordnung bei F. ausdrücklicher thematisiert (S. 40–70). Von solchen Nuancen abgesehen, scheint mir das Referat über Makarenko bei beiden Autoren im großen ganzen gleichwertig zu sein; N. freilich befaßt sich eingehender mit Makarenko, während F. etwa die Hälfte seines Buches der Diskussion widmet. (Inzwischen erschien ein weiteres Werk, das die Pädagogik Makarenkos nachzeichnet: I. Rüttenauer, A. S. Makarenko. Ein Erzieher und Schriftsteller in der Sowjetgesellschaft. Freiburg-Basel-Wien 1965.)

Weniger harmonisch wird der Eindruck, wenn man sich die Stellungnahmen von F. und N. zu Makarenkos Pädagogik und Anthropologie vor Augen führt. F. und N. sind von dem kommunistischen Charakter der Makarenkoschen Konzeption überzeugt. Dem wird man nicht widersprechen können, aber es wäre hilfreich, die innere Wandlungsfähigkeit auch der sowjethumanistischen Erziehungstheorie stärker zu betonen und aufzuzeigen, daß in jedem Kommunisten, und sei er so „entschieden und typisch" wie Makarenko, immer auch das Prä-Kommunistische, d. h. das Menschlich-Geschichtliche präsent ist und sich Geltung zu verschaffen sucht. Von hier aus würde man zu sorgfältigeren Differenzierungen kommen, was im ganzen F. mehr gelingt als N., der z. T. sein antikommunistisches Engagement zu wenig zurückhält.

Gleichermaßen schwierig wie delikat ist die Beurteilung der theologischen Kritik, die F. und N. gegenüber Makarenko und damit der Sowjetpädagogik überhaupt vorbringen. N. will von einer „philosophia perennis", der „Offenbarung" und der „katholischen Glaubenswissenschaft" (S. 9) ausgehen. Er bemängelt das Fehlen der „Übernatur", der „Werkoffenbarung" (278 f) bei Makarenko und beklagt – nicht minder unverständlich – dessen „Offenbarungsfremdheit" (S. 278–291). Eine solche antithetische Verfahrensweise läßt Unzufriedenheit zurück. Die Sicherheit, mit der N. von „christlicher Pädagogik" weiß und spricht, bleibt unausgewiesen. Theologische Probleme, Fragen, Unklarheiten, wie sie in den systematischen Fächern heute oft mit Freimut ausgetragen werden, scheinen nicht mehr zu gelten, wo N. an der Widerlegung Makarenkos interessiert ist. Klischeehafte Urteile, Selbstverständliches und scharf Beobachtetes gehen nahtlos ineinander über und erschweren ein gerechtes Urteil. Die unkritische Zitation unterschiedlich gewichtiger Autoren und Arbeiten ist geeignet, erst recht Mißtrauen gegen diesen (kürzeren, besser: allzu kurzen) Teil der Arbeit von N. zu wecken; auch schlägt die Quantität des Zitierten nicht in die Qualität des Beweises um. Es scheint mir insbesondere fraglich, ob man Makarenko einen „Mißbrauch" der Pädagogik vorwerfen kann (S. 247); wie geht der Begriff „Mißbrauch" mit der Feststellung überein, Makarenko handele „fraglos besten Glaubens" (S. 247)? Es könnte also höchstens ein „objektiver Mißbrauch" vorliegen. Wird bei dieser Betrachtung die Pädagogik etwa als ein fixes Instrumentarium oder Organon verstanden, das für beliebige Zwecke „gebraucht" und also auch mißbraucht werden kann? Wäre dies der Fall, so entstünde einerseits eine mechanizistisch aufgefaßte Pädagogik und andererseits würden alle kommunistischen Pädagogen *eo ipso* zu Schurken, die – freilich *bona fide* – gute Mittel für schlechte Zwecke verwenden. Das Problem besteht aber gerade darin, daß die Pädagogik nicht selbst bestimmt, was der Mensch sei, sondern sich dieses sagen lassen muß. Jedenfalls scheint mir das Wort vom „Mißbrauch der Pädagogik" sehr unscharf und irreführend zu sein.

Die Darstellung des kath. Erziehungsverständnisses durch F. geschieht in weitaus eindringenderer und theologisch fundierterer Weise. Allerdings setzt auch F. Klarheiten voraus, wo es sie in solcher Problemlosigkeit nicht (mehr) gibt. Was ist z. B. eine „Katholische Lebensordnung" (S. 191–216)?

F. nimmt zu viele Themen in Angriff: das Wesen der Erziehung, die Freiheit, die Autorität; Begegnung, Glaube, Geschichte und Heilsgeschehen, Weltoffenheit, Welt und Glaube, Macht, Arbeit usw. Wenn man sich vergegenwärtigt, zu was allem der Mensch erzogen werden soll, so muß man sich fragen, ob man mit pädagogischen Überforderungen nicht das Gegenteil erreicht, ob wir uns vielleicht Illusionen hinsichtlich der christlichen Erziehungsarbeit hingeben, die den kommunistischen Erwartungen an Selbsttäuschung kaum nachstehen. Die Erarbeitung e i n e s zentralen pädagogischen Prinzips und eines diesem gemäßen Imperativs wäre überzeugender als die Aneinanderreihung alles dessen, was zu geschehen habe; damit soll freilich nicht bestritten werden, daß sich das eine Prinzip in sehr verschiedenen Weisen konkretisieren wird – eine altbekannte Wahrheit.

Es sei noch ein Beispiel für die allzu selbstsicheren Vereinfachungen angeführt, die F. vornimmt: „Da ausschließlich in der Offenbarung das Überzeitliche sich in letztgültiger Weise in das Zeitliche hineinbegibt, bleibt sie immer der eigentliche Maßstab katholischer Erziehung" (S. 352). Abgesehen davon, daß das real Mögliche mit einer idealen katholischen Erziehung verwechselt oder aber jenes durch diese glorifiziert wird, geschieht hier eine Weise der sprachlich-pädagogischen „Traduktion", die immer neue Mißverständnisse erzeugt, weil ihr Unklarheiten zugrundeliegen. „Die Offenbarung", „das Überzeitliche", „das Zeitliche", die „letzte Tiefe personalen Seins" usw. — solche Spielmarken können Wahres anzeigen wollen, aber mehr noch verdunkeln sie als wenig reflektierte Etiketten die Erkenntnis. Freilich wird man gern zugeben, daß nicht jeder neueste theologische Gedanke sogleich in christliche Pädagogik umgesetzt werden kann, aber es scheint in dieser Hinsicht doch eine intensivere Beziehung denkbar.

Zugunsten F.s ist festzuhalten, daß er den Mut hat, sich von Makarenko Fragen stellen zu lassen, daß er sich die Auseinandersetzung keineswegs leicht machen will. Mit den angedeuteten Vereinfachungen steht F. sich selbst leider oft im Wege. Kann man im Ernst von einer „paedagogia perennis" (S. 193) sprechen? Was bedeutet die so glatte Formulierung: „Die Offenbarung sagt . . ." (S. 203)? Warum wird zwischen allgemeinreligiöser und christlicher Erziehung nicht unterschieden?

So gäbe es zu beiden Büchern noch manches zu fragen. Das Verdienst dieser Arbeiten liegt zweifellos in der gediegenen Information über Makarenko und in der ausgiebigen Erörterung der Literatur. Wenn die theologischen Darlegungen nicht unkritisiert bleiben konnten, so hat dies seine Gründe weniger in der Leistung der Autoren als vielmehr in der fundamentalen philosophischen und theologischen Problematik des Glaubens selbst, insbesondere seiner Möglichkeit und Mitteilbarkeit. Die Vereinfachung, zu der sich die Pädagogen mit gewissem Recht legitimiert fühlen, wird gegenüber der thematischen Reflexion stets Schwächen und Lücken aufweisen; umso wichtiger ist deshalb das Klima der Vermittlung: Ist es das des selbstsicheren Glaubensbesitzes oder das des glaubwürdigen Zeugnisses? – Es wäre zu begrüßen, wenn weitere Einzelstudien über Lunatscharskij, N. Krupskaja, Kalinin u. a. unsere Kenntnis der Sowjetpädagogik vervollständigen und vertiefen würden. Endlich bleibt auch noch das Desiderat, die Verwiesenheit der christlichen Erziehung an die Theologie und alle hiermit verbundenen Probleme, namentlich die Theologie der Sprache, möchten detaillierter erforscht werden.

Bonn. H. R. Schlette.

Schuepp, Guido: **Das Paradox des Glaubens.** K i e r k e g a a r d s Anstöße für die christliche Verkündigung. München: Kösel Verlag 1964. 293 S.; DM 28,50.

Eine Arbeit, die Kierkegaard in seiner Bedeutung für die christliche Predigt darstellen will.

Der erste Teil (21–130) über die „kerygmatischen Grundanliegen Kierkegaards in materieller Hinsicht" (16) stellt dar, wie es Kierkegaard darum geht, den Menschen von einer „ästhetischen" oder „unmittelbaren" zu einer „ethischen" oder „religiösen" Lebensauffassung zu führen, in der der Mensch seine Existenz als persönliche Aufgabe übernimmt und so zum Einzelnen vor Gott wird (24–29). Die berühmte „Einübung im Christentum", die Verwirklichung des absoluten Verhältnisses, bedeutet nach der Interpretation des Verfassers vor allem „Entsagung von den relativen Zielen" und darum Leiden (66 f). Was dem Leiden seine unendliche Bedeutung verleiht, ist die Schuld (84). Nur der kann leidend um Rettung bangen, der sich schuldig weiß. Leiden und Schuld sind darum inhaltliche Grundelemente der Verkündigung (89); der Glaube an die Vergebung der Schuld aber ist das zentrale Thema des Christentums und seiner Predigt (106).

Der zweite, formale Teil (133–218) geht davon aus, daß die Reden und das Gesamtwerk Kierkegaards uns weniger eine Vorlage bieten, wie gepredigt werden kann, als vielmehr eine Besinnung auf das Wesen der Predigt (135). In formaler Hinsicht verdienen nach der Auffassung des Verfassers zwei Gesichtspunkte eine besondere Hervorhebung:

1. Der personale Rufcharakter der Predigt. In sokratischer Einstellung geht Kierkegaard davon aus, daß die Leute sehr viel wissen, auch in den christlichen Wahrheiten. Aber all das viele Wissen ist ein Wissen in Unverbindlichkeit. Der Predigt aber muß es daran gelegen sein, nicht eine allgemeine Lehre vorzutragen, sondern den Einzelnen anzurufen, damit er seine Existenz als Aufgabe übernimmt. Der Verfasser schildert die verschiedenen Wege, auf denen Kierkegaard diesem Anliegen gerecht zu werden sucht (143—154).

2. Die Selbstverleugnung des Predigers. Direktes Mitteilen ist nur Mitteilen einer Lehre. Indirektes Mitteilen spricht nicht über eine Wahrheit, sondern will im Vorgang des Redens und Hörens dem Hörer zur Verwirklichung seiner Existenz helfen. Alles wahre Helfen aber beginnt damit, daß der Helfende sich demütigt unter den, dem er helfen will. Darum muß der Zuhörer dort aufgesucht werden, wo er wirklich ist: in seinen Interessen, Freuden und Sorgen. Nur innerhalb dieses „Ästhetischen" kann das religiöse Verhältnis eingeübt werden. Allerdings geht es dann auch wesentlich darum, die Begrenzung auf das Ästhetische zu durchbrechen im Hinblick auf die religiöse Entscheidung.

Im dritten, kritischen Teil (221–284) bemüht sich der Verfasser zunächst um eine positive Wertung der Bestrebungen Kierkegaards in dem Sinne, daß er Kierkegaard darstellt als wichtiges Korrektiv gegenüber jener Veräußerlichung, die das Christentum durch das Überwuchern der philosophischen wissenschaftlichen Spekulation erlitten habe. Dann aber weist er auf einige negative Aspekte im Werk Kierkegaards hin: Auf Grund seiner religiösen Grundintention habe er die Rolle sowohl des Leidens als auch des Ärgernisses zu sehr betont (239–243). Sch. vermißt bei Kierkegaard die Dimension der Heilsgeschichte (243–247) und stellt eine verkürzte und falsche Auffassung von der Kirche fest (248–250). Der einzige Sinn der Predigt sei nach Kierkegaard, die Menschen vor die Entscheidung zu stellen, nicht aber, die christliche Botschaft zu verkünden (284). Auch gegenüber der Grundkategorie Kierkegaards in der Deutung der menschlichen Existenz, gegenüber der Kategorie des „Einzelnen vor Gott" meldet Sch. Kritik an: Für diesen Einzelnen gibt es weder ein echtes „Du" zu Gott noch ein echtes „Du" zum Menschen. Das Gottesverhältnis dieses Einzelnen ist nicht eigentlich geprägt vom liebenden Glauben, sondern von der Verzweiflung (263). Das konkrete mitmenschliche Du und die mitmenschliche Gemeinschaft, ohne die es doch eigentlich keine wahre Verwirklichung der menschlichen Existenz gebe, seien für Kierkegaard nie zu existentiellen Wirklichkeiten geworden (265). Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, Kierkegaard sei in seinem Bemühen, das „Bestehende", d. h. die Überwucherung des Christlichen durch die systematisierende Philosophie, zu korrigieren, zum Opfer des „Bestehenden" geworden (250–267): An die Stelle des spekulativen Systems setze Kierkegaard das Ärgernis, das Paradox des Christentums und den Sprung des Glaubens. Aber „im Grunde ist bereits Kierkegaards Idee der an den Einzelnen gerichteten absoluten Forderung ein Postulat der Vernunft, ein verzweifelter, wenn auch genialer und zugleich religiös gemeinter Versuch, das unerklärbare Paradox der menschlichen Existenz zu klären" (257). Diesem durchaus negativen Abschlußurteil fügt der Verfasser versöhnend hinzu: „Und doch gibt es in seinem Denken etwas, das absolute Gültigkeit beanspruchen kann, nämlich seine Aufrichtigkeit" (266).

Mit einem klar abwägenden Urteilsvermögen hat der Verfasser in der vorliegenden Arbeit das Positive wie das Negative in Kierkegaards „Anstößen" (im doppelten Sinne) ins Licht gehoben. Über kleine handwerkliche Einzelheiten der Arbeit kann man verschiedener Meinung sein: Im Unterschied zu den meisten Überschriften sind zwei des ersten Teils als vollständige Sätze formuliert; das S. 17 angemeldete Vorhaben, sich in den ersten beiden Teilen einer ausdrücklichen Stellungnahme zu enthalten, wird (glücklicherweise) nicht ganz durchgehalten (vgl. z. B. S. 160 f). Das sind aber tatsächlich Kleinigkeiten gegenüber den dargestellten Vorzügen der Arbeit.

Freiburg i. Br. Adolf Exeler.

Berger, Rupert: **Die Wendung „offerre pro" in der römischen Liturgie.** (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Heft 41) Münster: Verlag Aschendorff 1965. XVI, 280 S.; DM 39,50.

Der Verfasser sammelte für seine Untersuchung mit großem Fleiß ein sehr weites Feld von Belegstellen.

Allerdings enthält nur ein Bruchteil davon die Wendung *offerre pro*. Eine Stichprobe ergab für 222 Stellen des Leonianum, die zitiert werden, etwa 20 *offerre pro*, je 2 *offerre in* und *ad*, 19 *offerre* ohne Präposition oder in partizipialen Verbindungen; 10 *deferre pro*, 3 *deferre in*, 10 *deferre* ohne Präposition; je 2 *celebrare pro* und *immolare pro;* je 1 *cumulare, devovere, dicare, exhibere, proponere* jeweils mit *pro*. Für die Orationen des Römischen Missale ergibt sich bei 149 Belegstellen etwa 9 *offerre pro*, 3 *offerre ad*, 11 *offerre in*, 1 *offerre per*, 8 *offerre* ohne Präposition oder in partizipialen Verbindungen; 8 *deferre pro*, 5 *deferre in;* je 1 *immolare in* und *pro, dicare, gerere* und *exhibere* jeweils mit *pro*. *offerre* spielt ohne Zweifel eine bedeutende Rolle, *pro* ebenfalls. Vielleicht hätte die Arbeit aber doch besser den Titel getragen *„offerre pro* und ähnliche Wendungen in der römischen Liturgie". — Rund zwei Drittel aller weiteren Belege dienen der näheren und weiteren Illustration besonders des *pro*, während für das *offerre* — nach Ausweis des Wortregisters bei Bruylants — die Belege nicht annähernd so stark herangezogen wurden.

Dieses Feld der Belege wird gegliedert in ein „Vorfeld" und ein „Hauptfeld", letzteres wieder in zwei Kapitel, von welchen das letzte die eigentliche Untersuchung enthält in einem ersten, zweiten und dritten Motivkreis, in einer Behandlung des „übergreifenden Motivs" und der Nebenmotive. Das Gliederungsprinzip des Mittelpunktes der Arbeit, nämlich der drei Motivkreise, ist die im Vorfeld ermittelte dreifache Bedeutung von *pro*: kausal (= Anlaß), final (= Zweck) und Stellvertretung beim *offerre*.

Die Gliederung ist nicht selten verwickelt. So vermißt man bei der Besprechung der Ursprünge des Sprachgebrauches im Vorfeld den klassischen Sprachgebrauch von *offerre*, findet ihn aber dann im Hauptfeld (§ 5). — Die Überschriften sind zum Teil ungenau. So ist das Vorfeld mit *„oblatus pro multis"* kaum seinem eigentlichen Inhalt nach treffend bezeichnet. — Die Hauptüberschriften, die wir nur im zweiten und dritten Motivkreis und nicht im ersten finden, verwirren zudem durch die Druckanordnung im Inhaltsverzeichnis; die des dritten Motivkreises kompliziert zudem durch vorzeitige Deutung (Beten!) das Verständnis.

Trotz des bisher Gesagten verdient die Untersuchung, in den Hauptergebnissen kurz wiedergegeben zu werden.

Im Vorfeld *(Oblatus pro multis)* zeigt der Verfasser nach der ausführlichen Untersuchung des *pro* im Sprachgebrauch der Schrift, daß die Heilsbedeutung (das *pro nobis*) des Kreuzes- und Meßopfers in der römischen Liturgie zwar stark ausgesprochen wird, aber erst seit der Scholastik durch *offerre pro;* das *oremus pro* im Hochgebet ist früher. Schon im außerchristlichen Gebrauch ist *offerre* nicht eigentlicher Opferterminus. So meint *offerre pro* auch im ursprünglichen, christlichen Sinn nur das Herbeibringen der Opfergaben bei der Eucharistie: so zuerst bei Tertullian (wohl in Abhängigkeit von LXX προσφέρω) und Cyprian. Doch schon Cyprian beschränkt das absolute *offerre* fast ganz auf den Dienst der Priester, denn bei ihm verbindet sich der Terminus intensiv mit der Vorstellung des Opferns.

Im ersten Motivkreis (S. 81–135) wird *offerre* mit der kausalen Bedeutung von *pro* untersucht. *pro* gibt hier den Anlaß für die Oblation an, nämlich die Feier eines Heilsereignisses, den Todestag eines Heiligen, einen Geburtstag, die Jungfrauenweihe oder Kirchweihe und schließlich auch subjektive Motive *(pro devotione, votis, desideriis, reverentia)*. Der Anlaß wird genannt, weil er Gott bewegen soll, die Opferfeier der Kirche leichter aufzunehmen. Die „namentliche" Formulierung in ihrer tieferen Bedeutung wird später im „übergreifenden Motiv" noch untersucht. — In Einzelfällen kann bei der kausalen Bedeutung von *pro* noch eine finale mitschwingen (so bei *pro gloria, honore, veneratione*).

Der zweite Motivkreis (S. 136–200) umfaßt den größten Teil der Belege mit der finalen Bedeutung von *pro*, nämlich mit der Bezeichnung des Oblationsnutznießers oder des Oblationszweckes. Hier zeigt sich, daß die Eucharistie nicht nur freudiges

Gedächtnis, sondern auch bittendes Flehen ist, dem sich die Oblation (S. 138 f), und zwar besonders durch *Hanc igitur* und Sekret einordnet. Dabei zeigt sich, daß *offerimus pro* eine Verkürzung von *deprecantes offerimus* ist.

Der Verfasser stellt fest, daß die Bitte stärker als die Erwähnung des Anlasses in einer nicht-gemeindlichen, mehr privaten Atmosphäre verankert ist (S. 137 f). Mit Berufung auf J. Pascher unterscheidet er dann aber ziemlich unglücklich zwischen Meßopferfrüchten im weiteren Sinn (Lob, Anbetung, Ehrung Christi und der Heiligen) und im engeren Sinn (den eigentlichen (!) einzelnen Gnadenfolgen, nämlich Nachlassung der Sünden, übernatürlichen Gnaden, zeitlichen Hilfen) und sagt dann, daß erstere sich „aus der Feier von selber" (!) ergeben, anders aber letztere: „um diese Wirkungen auf uns Menschen muß (?!) Gott eigens (?!) gebeten werden". „... So steckt wirklich immer echtes Beten dahinter, wenn die Präzisierung (!) der Meßgnade durch die Wendung *offerre pro* erfolgt." — In § 17 erfolgt ein dankenswerter ausführlicher Exkurs über die Bedeutung des Opferganges.

Im dritten Motivkreis (S. 201–227) des *offerre pro* wird durch das *pro* die Stellvertretung bei der Gabendarbringung ausgedrückt. Das Motiv der Zuwendung der Opferfrucht führt nämlich gelegentlich zur Vorstellung, man vollziehe gleich den Opfergang für den, dem die Heilsfrucht dieser Messe zukommen soll. Eine solche Stellvertretung ist für die römische Messe eindeutig bezeugt nur in Verbindung mit dem Taufritus und der kirchlichen Trauung. Bezüglich der Stellvertretung für die Verstorbenen kommt der Verfasser nach einer ausführlichen Untersuchung der patristischen Zeugen zu folgendem Ergebnis: es empfiehlt sich nicht, das *offerimus pro defunctis* allgemein als ein stellvertretendes Darbringen zu verstehen, wenn dies nicht durch weitere Hinweise positiv gestützt werden kann.

Der Abschnitt „Das übergreifende Motiv: Gegenwart durch Namensnennung" (S. 228–240) will den tieferen Grund angeben, weshalb das Aussprechen des Oblationsanlasses (siehe erster Motivkreis) und des Empfängers (zweiter bzw. dritter Motivkreis) so wichtig ist. (Die Nennung des Anliegens bliebe aber besser hier außerhalb der Betrachtung; es wird ja logischerweise auch tatsächlich nicht weiter vom Verfasser verfolgt.) Weil die Anamnese der Wesensstruktur der Eucharistie entspricht, mußte sie auch alle anderen Anamnese-Elemente geradezu an sich reißen. Und weil es keine wirkliche Frucht im Meßopfer geben kann ohne Mitopfern, darum müssen alle, die vom Opfer Frucht empfangen sollen, gegenwärtig gesetzt werden wenigstens durch Nennung des Namens.

S. 232 f macht der Verfasser dann folgende Bemerkung: „Um allenfalsigen Mißverständnissen vorzubeugen, darf dazu auf den Charakter der vorliegenden Überlegungen hingewiesen werden: es soll eine Kategorie der liturgischen Sprach- und Gestaltungskunst dargelegt werden; es gibt selbstverständlich keinen Glaubenssatz, daß Gedächtnis Gegenwart schaffe, es gibt aber ein entsprechendes Motiv, mit dem die Liturgie immer wieder spielt und gestaltet." Sollte der Theologe aber nicht eigentlich weiter nach dem Wirklichkeitsgehalt eines solchen Motivs fragen, nachdem der Philologe das Motiv aufgespürt hat?

Der Schlußabschnitt behandelt den Kreis der Nebenmotive (S. 240–264), nämlich zunächst die Einengung der Offerenten (nicht mehr das Volk, sondern der Priester) und des Feierkreises; dann *offerre pro* mit der Bedeutung, daß an die Stelle der alttestamentlichen Opfer im Neuen Bund andere Kultformen getreten sind.

Ein sinnstörender Fehler wurde S. 134 Anm. 692 entdeckt, wo es statt Br 1232 heißen muß Br 1132. Im Register findet sich der gleiche Fehler.

Es ist zu hoffen, daß der Verfasser gerade den Übersetzern liturgischer Gebete einen Dienst erwiesen hat.

Gerleve. Anselm Roth OSB.

Maier, Jean-Louis: **Le baptistère de Naples et ses mosaïques.** Étude historique et iconographique (Paradosis, Études de littérature et de théologie ancienne, XIX) Éditions universitaires Fribourg/Suisse, 1964. 175 S., 12 Tafeln; Sfr/DM 24,–.

Diese erste archäologische Arbeit in der sonst vorwiegend der Patristik und der Theologiegeschichte der Frühzeit gewidmeten Reihe „Paradosis" ist außerordentlich verdienstlich und kenntnisreich. Die noch vorhandenen Mosaiken dieses vermutlich ältesten Baptisteriums des Okzidents in Neapel sind in bezug auf Beschaffenheit und Erhaltungszustand mit großer Zuverlässigkeit beschrieben und gedeutet, so daß man in Zukunft, etwa bei der Benutzung des Wilpertschen Corpuswerks, sich nicht wird davon dispensieren können, für dieses Monument die Arbeit Maiers zu vergleichen. Rühmenswert ist, daß der Verf. sich nicht bloß auf die bisherigen Abbildungen verließ oder sie bloß bei einem relativ eiligen Besuch schnell verifizierte, sondern die Szenen offenbar sehr lange Zeit bis ins kleinste Detail studierte. Auch die Bibliographie ist nicht lediglich eine mechanische Aufzählung der bisherigen Studien; sie ist historisch geordnet und nach Zuverlässigkeit kritisch gewertet; Übernahmen und tradierte Unrichtigkeiten oder Fehlinterpretationen sind als solche genannt. Der mögliche Nachteil einer historischen Anlage des Literaturverzeichnisses, die etwaige schwierigere Auffindbarkeit eines Werkes, ist ausgeglichen durch das zuverlässige Personenregister. Die Aufzählung dürfte auch nahezu lückenlos sein, mindestens vermisse ich keine bedeutendere Arbeit gegenüber meiner eigenen vor Jahren aufgestellten Bibliogr. zu diesem Monument, und ich muß sogar gestehen, daß ich einige mir s. Z. entgangene Arbeiten finde. Monographien dieser Art, die die verläßliche Summa der bisherigen Forschung aufarbeiten und ausbreiten, sind außerordentlich verdienstlich, wenn sie auf den ersten Blick auch gar nicht den Eindruck des Genialischen erwecken. Die Mühe und Selbstlosigkeit, die eine solche Katalogarbeit abverlangt, trägt ihre Früchte vielleicht erst sehr viel später in der Sicherheit und Begründetheit der Aussagen anderer. So wird niemand dem Verfasser seinen Dank für eine solche Arbeit versagen können.

Die Studie bietet in vielem mehr als der Titel verspricht, so schon im 1. Kapitel über die Baugeschichte, die allerdings vor einer gründlichen Untersuchung des Mauerwerks mit mindestens einigen Stichgrabungen in der Umgebung (Vorhalle?, Annexbauten?, Consignatorium oder Katechoumeneion etc) kaum ganz abzuklären ist. Sicher scheint aber nunmehr zu sein, daß der ursprüngliche Eingang des heute völlig umbauten Taufhauses — wie eigentlich nach den allgemeinen Orientierungsgesetzen zu vermuten — im Westen lag, nicht wie heute im Norden. Dadurch ergibt sich vermutlich der Schlüssel für die Reihenfolge der Kuppelmosaikkompartimente, da das dem Eingang gegenüberliegende natürlicherweise das erste ist, worauf auch die Stellung des Chrismons in der Kuppelkalotte deutet. Daß die runde Taufpiscina von 2 m Durchmesser nur 75 cm tief war, bestätigt einmal mehr, daß bei der altchristlichen Taufspendung eine Vollimmersion nicht anzunehmen ist.

Nach der präzisen Beschreibung der noch vorhandenen Mosaiken im 2. Kapitel wendet sich Maier dann vor allem und *in extenso* der ikonographischen Deutung zu. Durch die Beiziehung aller literarischen und monumentalen Parallelen wird das Werk geradezu zu einem Handbuch der Ikonographie der malerischen und musivischen Taufhausausstattung. Maier nimmt – mit meist überzeugenden Gründen – an, das Programm von Neapel sei die mysterientheologische Interpretation des Taufgeschehens, das sich in der himmlischen Liturgie vollende. Freilich fehlt ein erheblicher Teil, fast die Hälfte der Deckenmosaiken, die man hypothetisch ergänzen muß, so daß eine solche unbekannte Größe einer Gesamtdeutung stets etwas von der letzten Überzeugungskraft nimmt. Die Auseinandersetzung über die Interpretation einzelner Szenen (etwa mit Schumacher über die *traditio legis*) überzeugt nicht immer ganz, bes. wenn man bedenkt, daß viele Szenen der Taufikonographie ebenso gut in der Funerar- wie Apsismalerei vorkommen, also auswechselbar sind.

Die Gefahr einer Überinterpretation von einer erst nachher gleichsam übergestülpten Systematik her muß daher immer gesehen werden. Maier zieht die Väterstellen gleicherweise aus Ost und West zu den einzelnen Szenen als Deutung und Illustration heran und stellt auch alle Fakten einer Taufhausausstattung nebeneinander. So entsteht gelegentlich zu Unrecht das Bild einer völlig monolithen Tauftheologie und Taufhaussymbolik. Das kann man aber nicht mehr mit gutem Gewissen tun; unterdessen sind notwendige Differenzierungen für Tauftheologie wie -symbolik offenbar geworden. W. M. Bedard hat schon 1951 (Early Christian Thought about Baptism, Diss. bei Quasten in Washington) gezeigt, daß vor allem die beiden Hauptströme innerhalb der Deutung der Taufe als Sündenabwaschung und als mystisches Mitsterben mit Christus (Röm 6) unterschiedliche Präponderanz haben; R. Krauthaeimer, F. J. Dölger und der Verf. dieser Rezension haben — entsprechend — die notwendige Ableitung zahlreicher Taufhäuser nicht von der Thermenarchitektur, sondern von Grabbauten wie den Füllnischenoktogonen (von Mailand ausgehend) und den Grabcubicula mit Ostarkosol (so bes. in der *Dioecesis Oriens* im Hinterland von Antiocheia) nachgewiesen. Auch etwa zu einer recht vordergründigen Vergleichbarkeit der Themen in Dura-Europos und Neapel (so etwa in der Tabelle S. 79) müßte mehr gesagt werden als die Übereinstimmung; denn eine direkte Beeinflussung ist absolut ausgeschlossen: als man die napolitanischen Fresken schuf, waren die Fresken in dem kleinen Kapellchen von Dura am fernen Eufrat schon 150 Jahre unter dem Erdboden verschwunden, dabei immer noch vorausgesetzt, daß es sich dort um eine Taufstelle und nicht um eine Märtyrermemoria handelte.

Solcher Einwände ließen sich noch einige andere nennen oder mindestens der Erwägung vorstellen, am Grundurteil über die große Verdienstlichkeit dieser Arbeit könnten und sollen sie aber nicht rütteln.

Mülheim/Ruhr. Joh. H. Emminghaus.

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

ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl **Barth** zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966. — Zü: EVZ-Verl. (1966). XII, 723 S.; DM 52,—; S. 709—723: Bibliographie. Zusammengestellt von Eberhard Busch.

Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangeboden aan G. C. **Berkouwer**. Ter gelegenheid van zijn vijfentwintigjarig ambtsjubileum als hoogleraar in de faculteit der godgeleerdheid van de vrije universiteit te Amsterdam. — Kampen: Kok 1965. 342 p.; hfl 27,50; p. 327—332: Arntzen, M. J.: Bibliografie.

Schurhammer, Georg, SJ: Gesammelte Studien. Hrsg. zum 80. Geburtstag des Verfassers. IV: Varia. Hrsg. unter Mitwirkung v. László Szilas, SJ. 1: Anhänge. 2: Besprechungen und Index. — Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos 1965. XXIII, 780 S., 78 Taf.; S. 781—1055 = Bibliotheca Instituti Historici SJ XXIII; lire 14.500.

Paul **Tillich** in catholic thought. Thomas A. O'Meara, OP - Celestin D. Weisser, OP editors. Foreword by J. Heywood Thomas with an afterword by Paul Tillich. — (Lo:) Darton, Longman & Todd (1965). XXIII, 323 p.

Was ist **Wahrheit?** Ringvorlesung der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg. Unter Mitarb. von Helmut Thielicke [u. a.] hrsg. v. Hans-Rudolf Müller-Schwefe. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1965). 197 S.; DM 12,80.

Dizionario dei **Concili**. Diritto da Pietro Palazzini. II: ⟨D—L⟩. III: ⟨M—P⟩. — CdV: Istituto Giovanni XXIII nella Pont. Univ. Lateranense (1965—1966). XXIII, 370 p.; XXIII, 460 p.; lire 10 000.

Melzer, Friso: Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch. — Tü: Mohr 1965. XVI, 372 S.; DM 28,—.

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

Kraft, Heinrich: Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa. — Bremen: Schünemann Verl. (1965). XV, 471 S. = Sammlung Dietrich CCCXII.

Paschke, Franz: Die beiden griechischen **Klementinen-Epitomen** und ihre Anhänge. Überlieferungsgeschichtl. Vorarb. zu einer Neuausg. der Texte. — B: Akademie-Verl. 1966. XXIX, 321 S. = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur XC; DM-Ost 66,—.

Mainka, Rudolf M., CMF: **Meliton** von **Sardes**. (Eine bibliographische Übersicht.) — Claretianum V, 1965, 225—255.

Pizzolato, Luigi Franco: La „Explanatio Psalmorum XII". Studio litterario sulla esegesi di Sant' **Ambrogio**. — Mil: (Archivio Ambrosiano) 1965. 119 p. = Archivio Ambrosiano XVII.

Itineraria (Hierosolymitana, Romana) et alia Geographica. (I. II:) Indices (Index locorum s. Scripturae. Index scriptorum. Indices nominum et rerum verborumque notabilium et locutionum.) — Turnh: Brepols 1965. XIII, 495 p.; p. 496—863. = Corpus christianorum. Ser. lat. CLXXV—CLXXVI; bfr 1450.

(Niceta de **Remesiana**:) Weitere Sermones ad Competentes (Instructio ad Competentes, Teils.) (Hrsg. v.) Klaus Gamber. Teil I—II. — Rgb: Pustet (1965—1966). 136 S.; 120 S. = Textus patristici et liturgici II; V.

(Romanos Melodos) Romanos le Mélode: Hymnes (Hymni, griech., franz.) Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons. T. II: Nouveau Testament ⟨IX—XX⟩. T. III: Nouveau Testament ⟨XXI—XXXI⟩. — P: Ed. du Cerf 1965. 379 p.; 365 p. = Sources chrétiennes CX; CXIV.

Leclercq, Jean, OSB: Nouveaux aspects littéraires de l'oeuvre de saint **Bernard**. — Cahiers de Civilisation médiévale VIII, 1965, 299—326.

Rochais, H.-M., OSB & Irène Binont, OSB: La collection de textes divers du manuscrit Lincoln 201 et saint Bernard. — SacrEr XV, 1964, Brug (1965), 15—219.

Häring, Nikolaus M., SAC: Life and works of **Clarembald** of **Arras**: A twelfth century master of the School of Chartres. — To: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1965. XIII, 276 p. = Studies and texts X; $ 7,—.

Tshibangu, Tharcisse: Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionelle et nouvelle problématique. — Louv: Publ. Univ. de Louvain; P: Béatrice-Nauwelaerts 1965. XXXIX, 405 p. = Publications de l'Univ. Lovanium de Léopoldville XIV = Universitas Catholica Lovaniensis. Diss. III, 10; bfr 390.

Hufnagel, Alfons: Zur Echtheitsfrage der Summa theologiae **Alberts** d. **Großen**. — ThQ CXLVI, 1966, 8—39.

Stegmüller, Friedrich: „Oportet haereses esse". 1 Cor. 11, 19 in der Auslegung der Reformationszeit. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, I = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 1, Mstr (1965), 320—364.

Molina, Luis, SJ: De caritate. Comentario a la 2—2, qq. 23—25. Introducción y edición de Eduardo Moore, SJ. — ArchTeolGran XXVIII, 1965, 199—290.

Goyet, Thérèse: L'humanisme de **Bossuet**. I: Le goût de Bossuet. II: L'humanisme philosophique. — P: Klincksieck (1965). XVI, 747 p.

Geiselmann, Josef Rupert: Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam **Möhlers** in der katholischen **Tübinger** Schule. 2. Aufl. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1966. 603 S. = Die Überlieferung in der neueren Theologie I—II.

Braun, Dietrich: Der Ort der Theologie. Entwurf für einen Zugang zum Verständnis des Briefwechsels zwischen Adolf von **Harnack** und Karl **Barth** aus dem Jahre 1923. — ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 11—49.

Dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung 1933—1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen. Hrsg. v. Walther Fürst. — Mchn: Kaiser Verl. 1966. 302 S. = Theologische Bücherei XXXIV; DM 16,—.

Bolgiani, Franco: Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica. Il pensiero e l'opera di Erik **Peterson**. — Rivista di storia e letteratura religiosa I, 1965, 1—58.

Weigel, Gustave, SJ: The theological significance of Paul **Tillich**. — Paul Tillich in catholic thought, Lo (1965), 3—24; ib. p. 25—41: O'Connor, Edward D.: Paul Tillich: An impression; p. 42—84: McLean, George F., OMI: Paul Tillich's existential philosophy of protestantism; p. 85—96: Tavard, George: The protestant principle and the theological system of Paul Tillich; p. 97—105: Foster, Kenelm, OP: Paul Tillich and St. Thomas.

Nörenberg, Klaus-Dieter: Analogia imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs. — (Gü:) Gütersloher Verl. Haus G. Mohn (1966). 232 S.; DM 19,80.

Hübner, Eberhard: Evangelische Theologie in unserer Zeit. Ein Leitfaden. — Bremen: Schünemann Verl. (1966). 470 S.; DM 19,80.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

International bibliography of the history of religions. For the year 1956 compiled by Henriette Boas. — Leid: Brill 1965. XXI, p. 174—339.

Vollmar, E. R.: Writings on the history of religion in the United States, 1963 and 1964. — Manuscripta VIII, 1964, 83—92; IX, 1965, 78—88.

Fugier, Huguette: Quarante ans de recherches sur l'idéologie indo-européenne: la méthode de M. Georges **Dumézil**. — RevHistPhilRel XLV, 1965, 358—374.

Neill, Stephen Charles: Die Wahrheit in den Religionen. — Was ist Wahrheit? Ringvorlesung der Evang.-theol. Fakultät der Universität Hamburg, Gö (1965), 137—161.

Weidkuhn, Peter: Aggressivität, Ritus, Säkularisierung. Biologische Grundformen religiöser Prozesse. — Bas: Pharos-Verl. 1965. 143 S. = Basler Beiträge zur Geographie u. Ethnologie. Ethnologische Reihe III.

Brelich, A.: Initiation et histoire. — Initiation ... = Studies in the history of religions X, Leiden 1965, 222—231; ib. p. 214—221: Mendelson, E. M.: Initiation and the paradox of power. A sociological approach.

Fischer, Herbert: The use of **gesture** in preparing medicaments and in healing. — History of religions V, 1965, 18—53; 18 fig.

Otten, H. und M. Mayrhofer: Der Gott Akni in den hethitischen Texten und seine indoarische Herkunft. — Orientalische Literaturzeitung LX, 1965, Sp. 545—552.

Goitein, S. D.: Studies in **Islamic** history and institutions. — Leid: Brill 1966. XI, 390 p.; hfl 64,—.

Laoust, H.: Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane. — P: Payot 1965. 468 p. = Bibliothèque historique; F 35,—.

Gnolti, Gherardo: L'Iran e l'ideologia tripartita. — StMStRel XXXVI, 1965, 193—210.

Cammann, Klaus: Das System des **Advaita** nach der Lehre Prakāśātmans. — Wiesb: Harrassowitz 1965. XVI, 179 S. 4^0 = Münchener indologische Studien IV; DM 30,—.

Norman Brown, W. C.: Theories of creation in the **Rig Veda**. — Journal of the American Oriental Society LXXXV, 1965, 23—34.

Verdú, Alfonso: Abstraktion und Intuition als Wege zur Wahrheit in Yoga und Zen. Ein Beitrag zur Phänomenologie u. Metaphysik der nicht-christlichen Mystik. — Mchn: Pustet (1965). 309 S. = Epimeleia I.

Hoens, D. J.: Initiation in later Hinduism according to Tantric texts. — Initiation ... = Studies in the history of religions X, Leiden 1965, 71—80; ib. p. 81—86: Basu, A.: Dīksā.

Bisi, Anna Maria: La religione **punica** nelle rappresentazioni figurate delle stele votive. — StMStRel XXXVI, 1965, 99—157, 8 p. fig.

Mouravieff, Boris: **Gnôsis**. Études et commentaires sur la tradition ésotérique de l'orthodoxie orientale. Tome III: ⟨Cycle ésotérique⟩. Schémas exécutés par Michel Droin. — P: La Colombe (1965). 294 p.

Le Roux, Françoise: **Keltische** Religion und Religionswissenschaft. — Kairos VII, 1965, 267—280.

Baumann, H.: Die Wiedergeburtsideen in Afrika und ihre kulturhistorische Wertung. — Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire. Colloque de Strasbourg ⟨16—18 mai 1963⟩, P 1965, 31—49.

Ricketts, Mac Linscott: The North American Indian Trickster. — History of religions V, 2, 1966, 327—350.

Mooney, James: The Ghost-Dance religion and the **Sioux** outbreak of 1890. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1965. XXI, 359 p.; $ 6,95.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Missionnaires pour demain. Actes de la 18e session consacrée à la mission. Avec la participation de Y. M. J. Congar, OP [e. a.]. — P: Le Centurion 1966. 208 p. = Pour les appels de notre temps VI; F 12,—.

Die missionarische Tätigkeit der Kirche. — HK XIX, 1965, 232—236. 723—729.

Glazik, Josef, MSC: Die Mission im II. Vatikanischen Konzil. — ZMR L, 1966, 3—10; ~ ebd. S. 11—26: Interventionen der dritten Session; ~ ebd. S. 66—71: Das Konzilsdekret Ad gentes. Bericht.

Henry, A.-M.: Bilan missionnaire du Concile. — Parole et Mission n° XXXII, 1966, 5—58.

Amstutz, Josef, SMD: Überlegungen zur Theologie der Mission auf Grund der dogmatischen Konstitution „Über die Kirche". — NZM XXI, 1965, 161—171.

Neuner, Josef, SJ: Mission, Dialog und Zeugnis. Zum Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils. — GL XXXVIII, 1965, 429—443.
Mulders, Alphons: Het missie-decreet van het tweede Vaticaans Concilie. — MissWerk XLV, 1966, 37—62.
Paventi, Saverio: Prospettive missionarie. — R: Unio Cleri pro Missionibus 1964. 212 p.
Elders, Leo, SVD: Die Taufe der Weltreligionen. Bemerkungen zu einer Theorie Karl Rahners. — ThGl LV, 1965, 124—131.
Bühlmann, Walbert, OFMCap: Pionier der Einheit: Bischof Anastasius **Hartmann**. — Zü: Thomas Verl.; Mchn, Pad, Wien: Schöningh (1966). 248 S. = Franziskanische Lebensbilder VII; DM 12,80.
Felder, Hilarin: Un grand capucin: Père Bernard d'Andermatt ⟨1837—1909⟩, général de l'Ordre. Traduit par Paul Marie d'Albeuve. — St-Maurice: Impr. Saint-Augustin 1965. 271 p.; sfr 6,50.
Fuchs, Stephen: Messianic movements in Primitive India. — Asian Folklore Studies XXIV, 1965, 11—62.
Die Märtyrer von Uganda. — HK XIX, 1965, 59—62.
Roeykens, A.: La politique religieuse de l'état indépendant du Congo. Documents. I: Léopold II, le Saint-Siège et les missions catholiques dans l'Afrique Equatoriale ⟨1876—1885⟩. — Brux: Académie Royale des sciences d'Outremer 1965; bfr 810,—.
Teixeira, Manuel, SJ: The fourth centenary of the Jesuits at Macao ⟨1564—1964⟩. — Macao: Salesian School 1964. 60 p.
Teixeira, Manuel, SJ: Misionários Jesuitas no Vietnão. — Macao: Centro de Informacão e Turismo 1964. 94 p.
Ybot León, Antonio: La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias. T. II: La obra y sus artífices. — Barc: Ed. Salvat 1963. XVI, 1144 p., 430 fig. et 122 pl. = Historia de América y de los pueblos americanos XVII.
African Culture and the native clergy. — Herder Correspondence II, 1965, 277—282.
Mullin, Joseph: The Catholic church in modern Africa: A pastoral theology. — Lo, Dubl: Chapman 1965. XII, 256 p.; sh 30,—.
Greenleaf, Richard E.: The Inquisition and the Indians of New Spain: A study in iurisdictional confusion. — The Americas XXII, 1965, 138—166.
Panafrikanische katechetische Studienwoche. — HK XIX, 1964/65, 62—64.
Parel, A., SJ: Etat actuel de l'Eglise aux Indes. — Justice dans le monde VI, 1964/65, 441—461.
Tchao, Joseph: Le christianisme devant la Chine de demain. — EglViv XVII, 1965, 356—372.
Baumann, Julius: Mission und Ökumene in Südwestafrika, dargestellt am Lebenswerk von Hermann Heinrich **Vetter**. — Leid: Brill 1965. 168 S.
Gensichen, Hans-Werner: Theologische Ausbildung in den jungen Kirchen. — Lutherische Monatshefte IV, 1965, 54—59.
Hillis, W.: The Scriptural basis of world evangelization. — GrR, Mich.: Baker Book House 1965. 59 p.; $ 1,—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

McKenzie, John L., SJ: Dictionary of the Bible. — Milw: Bruce 1965. XVIII, 954 p.; $ 17,95.
Scharbert, Josef: Das Sachbuch zur Bibel. — (Aschffbg): Pattloch (1965). 284 S.; DM 19,80.
Baly, Denis: Geographisches Handbuch zur Bibel (Geographical companion to the Bible, dt.) — Neuk: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (1966). 232 S.; Ln DM 23,—.
Dulles, Avery, SJ: Symbol, myth, and the biblical revelation. — ThStudies XXVII, 1966, 1—26.
Hyatt, J. Philip (ed.): The Bible in modern scholarship. — NY, Nashv: Abingdon Press 1965. 400 p.; $ 7,50.
González Núñez, Angel: El rito de la Alianza. — EstBib XXIV, 1965, 217—238.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Bibel und zeitgemäßer Glaube. Bd I: Altes Testament. Hrsg. v. Kurt Schubert. — (Klosterneuburg:) Klosterneuburger Buch- u. Kunstverl. (1965). 310 S.; DM 28,20; [enth.:] S. 11—41: Hamp, Vinzenz: Das Werden der pentateuchischen Überlieferung; S. 43—66: Bauer, Johannes B.: Biblische Urgeschichte; S. 67—132: Schubert, Kurt: Die Vorgeschichte Israels. Geschichte u. Tradition; S. 133—158: Maier, Johann: Die Gottesvorstellung Altisraels und die kanaanäische Religion; S. 159—169: Hirsch, Hans: Prophetismus im Alten Orient; S. 171—189: Kornfeld, Walter: Der Prophetismus im Alten Testament; S. 191—237: Scharbert, Josef: Das Entstehen der prophetischen Bücher; S. 239—261: Groß, Heinrich: Der Messias im Alten Testament; S. 263—285: Schubert, Kurt: Das Zeitalter der Apokalyptik; S. 287—310: Haag, Herbert: Das Problem einer biblischen Theologie heute.
Werner, Herbert: **Abraham**, der Erstling und Repräsentant Israels. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1965). 246 S. = Exempla biblica I.
Raeder, Siegfried: Die **Josephsgeschichte** im Koran und im Alten Testament. — EvTh XXVI, 1966, 169—190.
Pfeiffer, C. F.: Egypt and the **Exodus**. — Glasgow: Pickering & Inglis 1965. 96 p. = Old Testament series; sh 10/6.
Schmid, Herbert: Der Stand der **Mose**forschung. — Jud XXI, 1965, 194—221.
Nielsen, Eduard: Die **Zehn Gebote**. Eine traditionsgeschichtliche Skizze (De ti bud. En traditionshistorisk skitse, dt.) — Kbhvn: Munksgaard 1965. 125 S. = Acta theologica Danica VIII; dcr 40,—.
Schreiner, Josef: Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung. — Mchn: Kösel (1966). 122 S. = Biblische Handbibliothek III; DM 15,80.
Vriezen, Theodor C.: Bubers Auslegung des Liebesgebots, **Lev. 19, 18 b**. — ThZBas XXII, 1966, 1—11.
Cody, Aalred, OSB: Le titre égyptien et le nom propre du scribe de David. — RBibl LXXII, 1965, 381—393.
Plein, Ina: Erwägungen zur Überlieferung von **I Reg 11, 26—14, 20**. — ZAW LXXVIII, 1966, 8—24.
Myers, Jacob M.: **Ezra. Nehemiah**. Translated with introduction and notes. — Garden City (NY): Doubleday 1965. LXXXIII, 268 p. = The Anchor bible XIV; $ 6,—.
Herrmann, Siegfried: Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel. — Stu: Kohlhammer (1965). VIII, 325 S. = BeitrWissANT LXXXV; DM 36,—.
Young, Edward J.: The Book of **Isaiah**. Vol. I, ch. I—XVIII. English text with introduction, exposition and notes. — GrR: Eerdmans 1965. XII, 534 p. = The New International Commentary on the Old Testament; $ 7,95.
Knight, George A. F.: **Deutero-Isaiah**. A theological commentary on Isaiah 40—55. — NY, Nashv: Abingdon Press (1965). 283 p.; $ 5,50.
Gelston, A.: The missionary message of Second Isaiah. — ScJTheol XVIII, 1965, 308—318.
Porteous, Norman W.: **Daniel**. A commentary. — Phil: Westminster 1965. 173 p.; $ 4,—.
Notes on some problems in the Book of Daniel. J. Wiseman [e. a.]. — Lo: Tyndale Pr. (1965). 79 p.; sh 8/6; [cont.:] p. 9—18: Wiseman, D. J.: Some historical problems in the Book of Daniel; p. 19—27: Mitchell, T. C. and R. Joyce: The musical instruments in Nebuchadrezzar's orchestra; p. 28—30: Martin, W. J.: The Hebrew of Daniel; p. 31—79: Kitchen, K. A.: The Aramaic of Daniel.
Commentaire de l'Ancien Testament XIa: **Osée**. [Par] Edmond Jacob. — **Joël, Abdias, Jonas**. [Par] Carl-A(lbert) Keller. — **Amos**. [Par] Samuel Amsler. — Neuch: Delachaux & Niestlé (1965). 296 p.; sfr 38,—.
Kapelrud, Arvid S.: Die skandinavische Einleitungswissenschaft zu den **Psalmen**. — VerkForsch XI, 1966, 62—93.
Loretz, Oswald: Die theologische Bedeutung des **Hohenliedes**. — BiblZ N. F. X, 1966, 29—43.
Bright, John: Geschichte Israels (A history of Israel, dt.) Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. — Düs: Patmos (1966). XXVIII, 556 S., 16 Karten; Ln DM 46,—.
Pritchard, James B.: Arkeologiens plats i studiet av Gamla Testamentet. — SvExÅrsb XXX, 1965, (Lund 1966), 5—20.
Galling, K[urt]: Kritische Bemerkungen zur Ausgrabung von eg-gib. — BiblOr XXII, 1965, 242—245.
Haag, Herbert: Die Handschriftenfunde in der Wüste **Juda**. — Stu: Kath. Bibelwerk (1965). 74 S., 8 Abb. = Stuttgarter Bibelstudien VI; DM 5,80.
Trever, J. C.: Completion of the publication of some fragments from **Qumran** Cave I. — RQ V, 1965, 323—344.
Pryke, John: „Spirit" and „Flesh" in the Qumran documents and some New Testament texts. — RQ V, 1965, 345—360.
Lifshitz, Baruch: L'hellénisation des Juifs de Palestine. A propos des inscriptions de Besara ⟨Beth Shearim⟩. — RBibl LXXII, 1965, 520—538.
Hruby, Kurt: Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition. — Jud XXI, 1965, 230—256.
Burchard, Christoph: Untersuchungen zu **Joseph** und **Aseneth**. Überlieferung und Ortsbestimmung. — Tü: Mohr 1965. VIII, 180 S. = Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament VIII; DM 48,50.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Brown, Raymond E.: New Testament essays. — Milw: Bruce (1965). XVI, 280 p. = Impact books; $ 5,—.
Jeremias, Joachim: **Abba**. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte. Mit 4 Bildtafeln. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1966). 371 S.; DM 34,—.
Benoit, P. & M. - E. Boismard: Synopse des quatre Évangiles en français avec parallèles des Apocryphes et des Pères. Tome I: Textes. — P: Éd. du Cerf 1965. XV, 374 p. 4°; F 42,—.
Fitzmyer, Josef A., SJ: Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica evangeliorum veritate" der Päpstl. Bibelkomm. vom 21. April 1964. Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie. — Stu: Kath. Bibelwerk (1965). 56 S. = Stuttgarter Bibelstudien I; DM 3,80.
Barr, Allan: Recurrent questions in the historical study of the gospels. — Historicity and chronology in the New Testament = Theological collections VI, Lo 1965, 19—27.
Breukelman, Frans H.: Eine Erklärung des Gleichnisses vom Schalksknecht ⟨Matth. 18, 23—35⟩. — ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Karl Barth zum 80. Geburtstag am 10. Mai 1966, Zü (1966), 261—287.
Bieder, Werner: Gottes Sendung und der missionarische Auftrag der Kirche nach Matthäus, Lukas, Paulus und Johannes. — Zü: EVZ-Verlag [1965]. 52 S. = Theologische Studien LXXXII; sfr 6,40.
Grob, Rudolf: Einführung in das **Markus**-Evangelium. — Zü, Stu: Zwingli-Verlag (1965). 357 S.; sfr 24,80.
Haenchen, Ernst: Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen. — B: Töpelmann 1966. XV, 594 S. = Sammlung Töpelmann II, 6; DM 32,—.
Willemse, J(an), OP: Het **vierde evangelie**. Een onderzoek naar zijn structuur. — Hilv, Antw: Brand 1965. 334 blz. = Paul Brand paperbacks XXI; hfl 14,90.
Crehan, Joseph, SJ: The theology of St. John. Lectures on the Johannine writings given to the Newman Association. — Lo: Darton, Longman & Todd (1965). 160 p.
Hofbeck, Sebald: Semeion. Der Begriff des Zeichens im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte. — Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1966. XX, 219 S. = Münsterschwarzacher Studien III; DM 21,—.
Pesch, Rudolf: Die Vision des Stephanus. **Apg 7, 55—56** im Rahmen der Apostelgeschichte. — Stu: Kath. Bibelwerk (1966). 74 S. = Stuttgarter Bibelstudien XII; DM 4,80.

Riedl, Johann: Das Heil der Heiden. Nach **R 2, 14—16. 26. 27.** — Mödling bei Wien: St. Gabriel-Verl. 1965. XXXI, 236 S. = Gabrieler Studien XX; ÖS 246.

Maly, Karl, CSSR: **1 Kor 12, 1—3**, eine Regel zur Unterscheidung der Geister? — BiblZ N. F. X, 1966, 82—95.

Berghe, P. van de: De opstanding van de doden. Een lezing van 1 Kor 15. — CollBrugGand X, 1965, 173—218.

Feuillet, André, PSS: L'hymne christologique de l'Épître aux **Philippiens** ⟨**II, 6—11**⟩. — RBibl LXXII, 1965, 352—380. 481—507.

Sanders, Ed. Parish: Literary dependance in **Colossians**. — JBiblLit LXXXV, 1966, 28—45.

Nepper-Cristensen, Poul: Das verborgene Herrnwort. Eine Untersuchung über 1. **Thess.** 4, 13—18. — StudTheol XIX, 1965, 136—154.

Salguero, José, OP: Epístolas católicas. **Apocalipsis**. Indices generales de los 7 volúmenes por Maximiliano García Cordero, OP. — Madr: Bibl. de Autores Cristianos 1965. XI, 625 p. = Biblia comentada VII = Biblioteca de Autores cristianos CCXLIX; pes 120.

Kümmel, Werner Georg: Jesusforschung seit 1950. — ThRu N. F. XXXI, 1, 1965/66, 15—46.

Lührmann, Dieter: Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden. — Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1965. 183 S. = WissMonANT XVI.

Galley, Klaus: Altes und neues Heilsgeschehen bei **Paulus**. — Stu: Calwer Verl. (1965). 68 S. = Arbeiten zur Theologie I, 22; DM 7,80.

Cullmann, Oscar: Die **Schöpfung** im Neuen Testament. — Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangebonden aan G. C. Berkouwer, Kampen 1965, 56—72.

Niederwimmer, Kurt: Der Begriff der **Freiheit** im Neuen Testament. — B: Töpelmann 1966. 240 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XI.

Moule, C. F. D.: Punishment and retribution. An attempt to delimit their scopes in New Testament thought. — Svensk exegetisk årsbok XXX, 1965, (Lund 1966), 21—36.

Meyer, Rudolf: Tradition im antiken Judentum. Dargestellt an der Geschichte des **Pharisäismus**. Mit e. Beitr. von Hans-Friedrich Weiß: Der Pharisäismus im Lichte d. Überlieferung des Neuen Testaments. — B: Akademie-Verl. 1965. 132 S. = Sitzungsber. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, philolog.-histor. Klasse CX, 2; kart. DM-Ost 8,30.

Joest, Wilfried: Erwägungen zur kanonischen Bedeutung des Neuen Testaments. — KerDogm XII, 1966, 27—47.

Kilpatrick, G. D.: The Greek New Testament text of today and the textus receptus. — The New Testament in historical and contemporary perspective. Essays in memory of G. H. C. Macgregor, Oxf 1965, 189—208.

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Wittram, Reinhard: Möglichkeiten und Grenzen der Geschichtswissenschaft in der Gegenwart. — ZThK LXII, 4, 1966, 430—457.

Krämer, Edgar: Der Mensch und die Geschichte. — Flensburg: Karfeld 1966. 473 S.; DM 16,80.

Loen, Arnold E(wout): **Säkularisation**. Von der wahren Voraussetzung u. angebl. Gottlosigkeit der Wissenschaft. Mit e. Geleitw. von K. H. Miskotte. — Mchn: Kaiser 1965. 228 S.; DM 19,80.

Engelberg, Ernst: Evolution und Revolution in der Weltgeschichte. — Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XIII, 1965, 9—18.

Perlitt, Lothar: **Vatke** und **Wellhausen**. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen. — B: Töpelmann 1965. X, 249 S. = ZAW, Beiheft XCIV.

Lessing, Eckhard: Die Geschichtsphilosophie Ernst **Troeltschs**. — Hbg-Bergstedt: Reich 1965. 175 S. = Theologische Forschung XXXIX.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Arató, Paulus, SJ: Bibliographia historiae pontificiae. — Archivum historiae Pontificiae III, 1965, 385—628.

Aubin, Hermann: Grundlagen und Perspektiven geschichtlicher Kulturraumforschung und Kulturmorphologie [Teilsamml.] Aufsätze zur vergleichenden Landes- u. Volksgeschichte aus viereinhalb Jahrzehnten. Anläßl. d. Vollendung d. 80. Lebensjahres d. Verf. in Verb. mit Ludwig Petry hrsg. von Franz Petri. — Bonn: Röhrscheid 1965. 820 S. mit Abb. u. Ktn., 1 Titelbild = Veröffentlichung des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn; DM 60,—.

Haidacher, Anton: Geschichte der **Päpste** in Bildern. Eine Dokumentation zur Papstgeschichte von Ludwig Frhr. von Pastor. Mit einem geschichtl. Überblick von Josef Wodka. — Hdlb: Kerle (1965). 780 S., 4⁰; DM 95,—.

Das Christentum und die **Juden**. Mit Beitr. von Otto Dudzus [u. a.]. — Köln: Verl. Der Löwe 1966. 208 S. = Arbeiten der Melanchthon-Akademie, Köln I; DM 12,—.

Matl, J.: Europa und die Slaven. — Wiesb: Harrassowitz 1964. XVI, 357 S.; DM 36,—.

Hansen, Haye W[alter]: **Island** von der Wikingerzeit bis zur Gegenwart. (Strichzeichn. im Textteil u. Fotos: Haye W. Hansen.) — Ffm: Cate 1965. 244 S., 10 Bl. Abb.; DM 10,80.

Heyden, Hellmuth: Neue Aufsätze zur Kirchengeschichte Pommerns. — Köln, Graz: Böhlau 1965. 239 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Pommern V, 12; DM 24,—.

Niederrheinische Kirchengeschichte. In Zusammenarbeit mit ... hrsg. von Gregor Hövelmann. — Kev: Butzon u. Bercker (1965). 180 S. mit 16 Taf.; DM 12,80.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Altheim, Franz, u. Ruth Stiehl: Die Araber in der alten Welt. Bd III: Anfänge der Dichtung. Der Sonnengott. Buchreligionen. Mit Beitr. von Héctor Herrera Cajas [u. a.]. — B: de Gruyter 1966. VIII, 536 S., S. 487—510 Abb., 2 Titelbilder; DM 150,—.

Robertson, Archibald: Die Ursprünge des Christentums (The origins of christianity, dt.) Die Messiashoffnung im revolutionären Umbruch der Antike. Eine historische u. stilkritische Studie. (Aus d. Engl. übertr. von Eva Rapsilber.) — Stu: Günther (1965). 252 S.; DM 19,80.

Peterson, Erik: Giudaismo e cristianismo: Culto giudaico e culto cristiano. — Rivista di storia e letteratura religiosa I, 1965, 367—391.

Loi, Vincenzo: Il termine **„mysterium"** nella letteratura latina Cristiana prenicena. — VigChr XIX, 1965, 210—232; XX, 1966, 25—44.

Coppo, Angelo: Il problema delle reliquie di San **Pietro**. — Rivista di storia e letteratura religiosa I, 1965. 424—432.

Gerkan, Armin von: Weitere Überlegungen zum Petrusgrab. Zu den neuen Veröffentlichungen von A. Prandi und M. Guarducci. — JbAntChr VII, 1964, (Mstr 1966), 58—66.

Kirschbaum, Engelbert: Zu den neuesten Entdeckungen unter der Peterskirche in Rom. — Archivum Historiae Pontificiae III, 1965, 309—316.

Ruysschaert, José: Nouvelles recherches concernant la tombe de Pierre au Vatican ⟨1957—1965⟩. — RHistEccl LX, 1965, 822—832.

Smothers, Edgar R., SJ: The bones of St. Peter. — ThStudies XXVII, 1966, 79—88.

Salvatore, Antonio: Note sul testo di **Commodiano**. — Oikumene. Studi paleocristiani pubbl. in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 103—119.

Hammond, C. P.: Notes on the manuscripts and editions of **Origin's** commentary on the Epistle to the Romans in the latin translation by Rufinus. — JThSt N. S. XVI, 1965, 338—357.

Fredouille, Jean-Claude: **Valentiniana**. Quelques améliorations au texte de l' «Adversus Valentinianos». — VigChr XX, 1966, 45—79.

Colpe, Carsten: Die **Thomas**psalmen als chronologischer Fixpunkt in der Geschichte der orientalischen Gnosis. — JbAntChr VII, 1964, (Mstr 1966), 77—93.

Malingrey, A.-M.: Étude sur les manuscrits des lettres de **Jean Chrysostome** à Olympias. — Trad XXI, 1965, 425—444.

Loewenich, Walther von: **Augustin**. Leben und Werk. — Mchn, Hbg: Siebenstern Taschenbuchverl. (1965). 189 S. = Siebenstern-Taschenbuch LVI; DM 3,—.

Pfligersdorffer, Georg: Bemerkungen zu den Proömien Augustins „Contra Academicos I" und „De beata vita". — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb, Mchn (1965), 18—33.

Roncaglia, Martiniano: Der Ursprung der **koptischen** Kirche. — Kyrios VI, 1966, 1—12.

Munier, Charles: Un canon inedit du XX^e concile de Carthage: «Ut nullus ad Romanam ecclesiam audeat appellare». — RScRel XL, 1966, 113—126.

Haendler, Gert: Altkirchliche Konfessionskämpfe und Germanenmission. — EMZ XXIII, 1966, 15—24.

Malley, William F.: Four unedited fragments of the «De universo» of the **Pseudo-Josephus** found in the «Chronicon» of George Hamartolus. — JThSt N. S. XVI, 1965, 13—25.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schaeder, Hildegard: Anathema **1054—1965**. — OekRu XV, 1966, 176—189.

Dressler, F.: Schrifttum zur Geschichte des Bistums und Hochstifts **Bamberg** sowie der Randgebiete. ⟨1962—1964⟩. Mit Nachträgen aus früheren Jahren. — Bericht des Historischen Vereins Bamberg CI, 1965, 565—607.

Benz, Ernst: Der Montserrat in der europäischen Geistesgeschichte. — ZRGG XVIII, 1966, 15—32.

Rupp, Ansgara: Beiträge zur Geschichte des Klosters **Marienberg, Boppard**. Mit bes. Berücks. d. Confluvium historicum. — Boppard a. Rh.: Keil (1965). VI, 66 S. mit Abb. = Bopparder Beiträge zur Heimatkunde IV; DM 3,20.

Dirks, Maria: Das Landrecht des Kurfürstentums **Trier**. Seine Geschichte u. seine Stellung in d. Rechtsgeschichte. — Köln, B, Bo, Mchn: Heymann 1965. 118 S. = Schriftenreihe Annales Universitatis Saraviensis XVIII; DM 12,50.

Pölnitz, Götz Frhr. von: Burgen, Schlösser und Residenzen als sozialgeschichtliche Denkmale des fränkischen Raumes. Rektoratsrede am 4. Nov. 1963. — Erl: Universitätsbund e. V.; Palm u. Enke [in Komm.] 1965. 42 S. = Erlanger Universitätsreden N. F. X; DM 4,—.

Klocke, Friedrich von: Das Patriziatsproblem und die **Werler** Erbsälzer. Mit 1 Taf., 1 Plan u. 56 Abb. — Mstr: Aschendorff 1965. X, 487 S., S. 451—487 Abb., 1 Kt. = Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung VII = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII; DM 60,— [Habil.-Schrift, Mstr. Überarb. — Habil. Schrift u. d. T.: Patriziat u. Honoratiorentum in Westf.].

Schulze, Hans K[urt]: Das Stift **Gernrode**. Unter Verwendung e. Ms. von Reinhold Specht. Mit e. kunstgeschichtl. Beitrag über die Stiftskirche von Günter W[ilhelm] Vorbrodt. — Köln, Graz: Böhlau 1965. 222 S., XVI S. Abb. = Mitteldeutsche Forschungen XXXVIII; DM 28,—.

5. Mittelalter

Guerout, J.: Le testament de Ste. **Fore**. Matériaux pour l'étude et l'édition critique de ce document. — RHistEccl LX, 1965, 761—821.

Coppo, Angelo: Il culto a S. **Evasio** di **Casale** vescovo e martire nelle testimonianze più antiche. — RStCIt XIX, 1965, 301—377.

Vidier, Alexandre: L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les **miracles de Saint Benoît**. Ouvrage posthume revu et annoté par les soins des moines de l'abbaye de Saint-Benoît de Fleury. — P: Picard 1965. 314 p., 2 pl.; F 58,—.

Laurissa iubilans. Blätter zur 1200-Jahrfeier der Stadt **Lorsch**. Beilage zum Lorscher Anzeiger. 1963—1964. Schriftl.: Paul Schnitzer. — Lorsch: Heimat- u. Verkehrsverein e. V. 1964. 54 S. mit Abb. u. Ktn. 4⁰.

Schipperges, Heinrich: Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalters. — Lpz: St. Benno-Verl. [1965]. 61 S. mit Abb. = Erfurter theologische Schriften VII; DM-Ost 5,—.

Boehm, Laetitia: Der wissenschaftliche Ort der historia im frühen Mittelalter. Die Geschichte auf dem Wege zur „Geschichtswissenschaft". — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb/B, Mchn (1965), 663—693.

Urkundenbuch des Klosters **Möllenbeck** bei Rinteln. Bearb. von Franz Engel u. Heinrich Lathwesen. T. I: Das Kopiar von **896—1470**. — Rinteln: Bösendahl 1965. X, 291 S. = Lippische Geschichtsquellen. Sonderbd I = Schaumburger Studien X; DM 21,—.

Barth, Médard: «Das Setzen auf den Altar» als Inthronisation weltlicher und kirchlicher Würdenträger, mit besonderer Berücksichtigung des rheinischen Raumes. — ArchÉAls XXX, 1964, 53—64.

Kloczowski, Jerzy: L'érémitisme dans les territoires slaves occidentaux. — L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII ..., Mil (1965), 330—354.

Capitani, Ovidio: Esiste un «**Età gregoriana**»? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica. — Rivista di storia e letteratura religiosa I, 1965, 453—481.

Liebschütz, H.: Relations between Jews and Christians in the Middle Ages. — Journal of Jewish Studies XVI, 1965, 35—46.

Dasberg, Lea: Untersuchungen über die Entwertung des Judenstatus im **11.** Jahrhundert. — P, La Haye [Den Haag]: Mouton 1965. 220 S. = Etudes juives XI; DM 18,—.

Pásztor, Edith: Le origini dell' **ordine Cisterciense** e la riforma monastica. — AnalSOCist XXI, 1965, 112—127.

Benninghoven, Friedrich: Der Orden der **Schwertbrüder**. Fratres milicie Christi de Livonia. — Köln, Graz: Böhlau 1965. XVI, 525 S. mit 65 Abb. u. Ktn, 16 Ktn = Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart IX; DM 65,—.

Farmer, Hugh, OSB: St. Hugh of Lincoln and his biographers. — AmBenRev XVI, 1965, 396—412.

Tierney, Brian: The continuity of papal political theory in the **thirteenth** century. — MedStud XXVII, 1965, 227—245.

Dubled, Henri: L'arouerie des monastères en Alsace au moyen âge ⟨**XIII^e—XV^e s.**⟩. — ArchÉAls XXX, 1964, 65—141.

Levy, Brooks Emmons: The oldest inventary of St. **Nicholas** of **Bari**. — Trad XXI, 1965, 363—381.

Baudry, Léon: L'ordre franciscain au temps de Guillaume d'Occam. — MedStud XXVII, 1965, 184—211.

Strnad, Alfred A.: Kaiser Karl IV. und das Erzstift Salzburg. Zur Besetzung des erzbischöflichen Stuhles im Jahre 1365. — RömQu LX, 1965, 208—244.

Passmann, Antonin, OFM: Die Kartause zu Straßburg. V: Kunst und Wissenschaft in der Kartause. — ArchÉAls XXX, 1964, 143—160.

Die Berichte der Generalprokuratoren des **Deutschen Ordens** an der Kurie. Bd III: Johann Tiergart ⟨**1419—1428**⟩. Halbbd I: ⟨1419—1423.⟩ Bearb. von Hans Koeppen. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht 1966. 363 S. = Veröffentlichungen der Niedersächsischen Archivverwaltung XXI; DM 40,—.

Bäumer, Remigius: **Eugen IV.** und der Plan eines „dritten Konzils" zur Beilegung des Basler Schismas. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum **17.** Juni 1965, I = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 1, Mstr (1965), 87—128.

Kay, Richard: The conciliar «Ordo» of **Eugenius** IV. — OrChrPer XXXI, 1965, 277—304.

Cegna, Romolo: I **Valdesi** di Moravia nell' ultimo Medio Evo. — Rivista di storia e letteratura religiosa I, 1965, 392—423.

Moeller, Bernd: **Spätmittelalter**. — Gö: Vandenhoeck u. Ruprecht (1966). 44 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte II, H. 1; DM 6,80.

Töpfer, Bernhard: Die Reichsreformvorschläge des Nikolaus von Kues. — Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft XIII, 1965, 617—637.

Angermeier, Heinz: Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter. — Mchn: Beck 1966. XVI, 592 S.; DM 63,—.

Droz, E.: La première réforme scolaire à Münster en Westphalie ⟨**1485**⟩. — Ideen und Formen. Festschrift für Hugo Friedrich, Frkf/M 1965, 61—78.

6. Gesamte Neuzeit

Repgen, Konrad: Die römische **Kurie** und der Westfälische Friede. Idee u. Wirklichkeit des **Papst**tums im **16.** u. **17.** Jahrhundert. Bd I: Papst, Kaiser und Reich 1521—1644. Bd II: Analekten und Register. — Tü: Niemeyer 1965. XXVI, 379 S. = Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom XXV; DM 51,—.

Simon, Matthias: Nürnbergisches Pfarrerbuch. Die evangelisch-lutherische Geistlichkeit der Reichsstadt **Nürnberg** u. ihres Gebietes **1524—1806**. — Nbg: Verein f. Bayer. Kirchengeschichte 1965. XXII, 359 S. = Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns XLI; DM 26,40.

Lacombe, Robert: Problème et mystère des **Jésuites** du **Paraguay**. — ScEccl XVII, 1965, 89—109. 283—295.

Repertorien des Staatsarchivs **Marburg**. Begr. von Joh. Papritz. Hrsg. von K[urt] Dülfer. Bestand 4: Politische Akten nach Philipp d. Gr. **1567—1821**. Abt. f: Staatenabteilung. Bd XIII: Gruppen: Münster, Stift bis Neuwied. Bearb. von Dülfer. — Marb: Staatsarchiv 1965. V, 671 S. einseitig bedr.; DM 19,—.

Scherer, Émil Clemens: Die „Visitatio liminum" der Basler Fürstbischöfe ⟨**1585—1799**⟩. Streiflichter auf Bildung und Erziehung des Klerus im alten Bistum Basel. — ArchÉAls XXX, 1964, 183—204.

Mětšk, Frido: Der kurmärkisch-wendische Distrikt. Ein Beitrag z. Geschichte d. Territorien Bärwalde, Beeskow, Storkow, Teupitz u. Zossen unter bes. Berücks. d. **16.—18.** Jahrhunderts. — Bautzen: Domowina-Verl. VEB 1965. 263 S., 44 S. Abb. u. Faks. mit Text, 7 Bl Ktn = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriftenreihe des Instituts für Sorbische Volksforschung in Bautzen XXIV; DM-Ost 31,50.

Die schwedischen Korrespondenzen. Bd I: **1643—1645**. Bearb. von Ernst Manfred Wermter. — Mstr: Aschendorff 1965. XXXII, 960 S. = Acta pacis Westphalicae. Serie 2, Abt. C; DM 153,—.

Schilfert, Gerhard: Die englischen Independenten und die deutschen Sekten in der 2. Hälfte des XVII. Jhts. — Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft XIII, 1965, 84—95.

Prange, Wolfgang: Christoph **Rantzau** auf Schmoel und die Schmoeler Leibeigenschaftsprozesse. — Neumünster: Wachholtz 1965. 168 S. mit 7 Abb. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins XLIX; DM 21,—.

Le Guin, Charles A.: An anti-clerical bureaucrat in eighteenth-century France: Jean-Marie **Roland**. — CathHistR LI, 4, 1966, 487—502.

Olbrich, Meinhard: Die Politik des Kurfürsten **Karl Theodor** von der **Pfalz** zwischen den Kriegen ⟨**1748—1756**⟩. — Bo: Röhrscheid 1966. 292 S. = Bonner historische Forschungen XXVII; DM 38,—.

Julku, Kyösti: Die revolutionäre Bewegung im **Rheinland** am Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Bd I: Die Anfänge der revolutionären Bewegung von etwa **1770** bis zum Beginn der Revolutionskriege. — Hels: (Suomalainen Tiedeakatemia) 1965. 326 S. = Suomalaisen tiedeakatemian toimituksia B, CXXXVI; FmK 17,80.

Krause, Reinhard: Die **Predigt** der späten deutschen Aufklärung ⟨**1770—1805**⟩. — Stu: Calwer Verl. 1965. 154 S. = Arbeiten zur Theologie II, 5; DM 18,— [Diss., Hdlb. Überarbeitung].

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Iserloh, Erwin: **Luther** in katholischer Sicht. — Concilium II, 1966, 231—235.

Müller, Gerhard: Die Einheit der Theologie des jungen Luther. — Reformatio und confessio. Festschrift für Wilhelm Maurer zum 65. Geburtstag ..., B, Hbg 1965, 37—51.

Vasella, Oskar: Der **Ittinger** Sturm im Lichte österreichischer Berichte ⟨**1524**⟩. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, I = RefGStT, Suppl. Bd I, T. I, Mstr (1965), 365—392.

Steinmetz, Max: Reformation und **Bauernkrieg** in Deutschland als frühbürgerliche Revolution. — Zeitschrift für Geschichtswissenschaft XIII, 1965, 35—50.

Schäufele, Wolfgang: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer. Dargestellt nach oberdeutschen Quellen. — (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. 1966. 355 S. = Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche XXI; DM 34,— [Diss., Hdlb].

Sawada, Paul Akio: Das Imperium **Heinrichs VIII.** und die erste Phase seiner Konzilspolitik. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, I = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 1, Mstr (1965), 476—507.

Ludolphy, Ingetraud: Die Voraussetzungen der Religionspolitik **Karls V.** ⟨Vortrag⟩. — Stu: Calwer Verl. (1965). 31 S. = Arbeiten zur Theologie I, 24; DM 4,80.

Winkler, Eberhard: **Melanchthons** lateinische Leichenrede auf Kurfürst Friedrich den Weisen. — ZRGG XVIII, 1966, 33—42.

Scheible, Heinz: Berichtigungen zu jüngst edierten Melanchthon-Briefen. — ArchRefG LVI, 1965, 65—78.

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Nebst ergänzenden Aktenstücken. Hrsg. durch d. Dt. Histor. Institut in Rom. Abt. I: **1533—1559**. Bd XVI: Nuntiatur des Girolamo Martinengo. ⟨1550—1554.⟩ Im Auftr. d. Dt. Histor. Instituts in Rom bearb. von Helmut Goetz. — Tü: Niemeyer 1965. XXVIII, 378 S. mit 1 Faks.; DM 72,—.

Strand, Kenneth A.: Arnoldi von **Usingen**'s «Sermo de matrimonio sacerdotum et monachorum»: The text of a rare edition. — ArchRefG LVI, 1965, 145—155.

Hoar, George A.: Early evidences of Catholic reform in the thought and actions of Bartholomeus Arnoldi von Usingen. — ArchRefG LVI, 1965, 155—165.

Beyreuther, Erich: Die lutherische Kirche des 16. Jahrhunderts im Spiegelbild der Predigten von Johannes **Mathesius** ⟨**1504—1515**⟩. — Reformatio und confessio. Festschrift f. Wilhelm Maurer, B u. Hbg 1965, 130—140.

Rupel, Mirko: Primus **Truber** (Primoz Truber, dt.). Leben und Werk des slowenischen Reformators. (Übers. aus dem Slowenischen und bearb. von B. Soria.) — Mchn: Südosteuropa-Verl. 1965. VII, 311 S., XV S. Abb. = Südosteuropa-Schriften V; DM 52,—.

Meyer, Helmut: Die deutschen Protestanten an der zweiten Tagungsperiode des Konzils von **Trient** ⟨**1551/52**⟩. — ArchRefG LVI, 1965, 166—208.

Gutiérrez, D., OSA: **Seripando**, teólogo y legado en el concilio de Trento. Respuesta a dos nuevos críticos. — Ciudad de Dios CLXXVIII, 1965, 62—104; ∼ ib. p. 234—266: Españoles del siglo XVI en el epistolario de Seripando.

Beumer, Johannes, SJ: Die **Titularbischöfe** im Urteil der Konzilsverhandlungen zu **Trient** ⟨XXIII. Sitzung⟩. — Greg XLVI, 1965, 320—342.

Molitor, Hansgeorg: Studien zur katholischen Reform in Deutschland. Ein kritischer Bericht. — RömQu LX, 1965, 269—279.

Richardson, Cyril C.: **Cranmer** and the analysis of eucharistic doctrine. — JThSt N. S. XVI, 1965, 421—437.

Schramm, Gottfried: Der **polnische Adel** und die Reformation **1548—1607**. — Wiesb: Steiner 1965. X, 380 S. = VeröffJEGMainz XXXVI.

8. Neuere Zeit

Philipp, Wolfgang: Der Protestantismus im **19.** und **20.** Jahrhundert. — Bremen: Schünemann (1965). CXXXV, 479 S. = Sammlung Dieterich CCLXXIII = Klassiker des Protestantismus VIII; DM 19,80.

De Wolf, H. C.: Josephus Augustinus **Brentano**, mecenas en filantroop te Amsterdam ⟨**1774—1821**⟩. — ArchGKKNederl VIII, 1966, 111—120.

Ribberink, A. E. M.: Crisis in **1817**. — ArchGKKNederl VIII, 1966, 93—110.

Witetschek, Helmut: Studien zur kirchlichen Erneuerung im Bistum **Augsburg** in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. — Augsb: Seitz in Komm. (1965). VII, 420 S. = Schwäbische Geschichtsquellen und Forschungen VII; DM 18,— [Diss., Mchn].

Frank, Josef: Vinzenz **Palotti**. Gründer d. Werkes vom Kathol. Apostolat. Namenverzeichnis, Sachverzeichnis und Zeittafel zu Band 1 und 2. — Friedberg b. Augsb: Palotti-Verl. 1965. 64 S.; DM 2,50.

Stein, Elisabeth: Der Freimüthige [Freimütige] an der Haar als Organ des politischen Katholizismus **1849—50**. — (Dortm: Ruhfus 1965.) 105 S. = Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung IX; DM 13,—.

Mohr, Hubert: Katholische Orden und deutscher Imperialismus. Mit e. Vorw. von M. M. Šejnman. — B: Akademie-Verl. 1965. 359 S. mit Ktn = Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens V; DM-Ost 41,—.

Im Anfang der zionistischen Bewegung. Eine Dokumentation auf d. Grundlage d. Briefwechsels zwischen Theodor Herzl u. Max Bodenheimer von **1896** bis **1905**. Bearb. von Henriette Hannah Bodenheimer. — Ffm: Europäische Verlagsanstalt 1966. 474 S., S. 437—468 Abb.; DM 28,—.

Braubach, Max: Aloys **Schulte** in Rom ⟨**1901—1902**⟩. Ein Beitrag zur deutschen Wissenschaftsgeschichte. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, II = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 2, Mstr (1965), 509—557.

9. Neueste Zeit

Dahm, Karl-Wilhelm: Pfarrer und Politik. Soziale Position u. polit. Mentalität d. dt. **evang. Pfarrer**standes zwischen **1918** u. **1933**. — Köln u. Opladen: Westdeutscher Verl. 1965. 225 S. = Dortmunder Schriften zur Sozialforschung XXIX; DM 31,50 [Diss., Mstr].

Stachnik, Richard: **Danziger** Priesterbuch. 1920—1945; 1945—1965. Die Kathol. Geistlichen d. Bistums Danzig von 1920 bis 1945. Mit e. Zusammenstellung d. aus Danzig stammenden von 1945 bis 1965 geweihten Weltpriester u. d. Ordenspriester, die im Bistum Danzig vor 1945 tätig waren oder aus ihm hervorgegangen sind. — Hild: Bernward-Verl. 1965. 254 S.; DM 14,80.

Fonzi, Fausto: Documenti per la storia dei Patti Lateranensi. Due relazioni di Domenico **Barone** del **1928**. — RStChIt XIX, 1965, 403—412.

Klügel, Eberhard: Die lutherische Landeskirche **Hannovers** und ihr Bischof **1933—1945**. — B u. Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1965. 248 S. = Dokumente; DM 24,—.

Horrigan, William M.: **Pius XI.** and Nazi Germany, 1937—1939. — CathHistR LI, 4, 1966, 457—486.

Actes et documents du **Saint Siège** relatifs à la **Seconde Guerre Mondiale**. Éd. par Pierre Blet, Angelo Martini, Burkhart Schneider. I: Le Saint Siège et la Guerre en Europe mars 1939 — août 1940. II: Lettres de Pie XII. aux évêques Allemands 1939—1944. — (CdV:) Libr. Ed. Vaticana 1965—1966. XXVII, 552 p.; XXIV, 452 p. =Secrétairerie d'État de Sa Sainteté; lire 5000; 4500.

Closset, René: Er ging durch die Hölle, Franz **Stock** (L'aumônier de l'enfer, dt). (Aus d. Franz. Dt. von Heinrich Diebecker u. Anton Schwingenheuer.) — Pad: Verl. Bonifacius-Druckerei 1965. 291 S.; DM 12,50.

Wodka, Josef: Der kirchengeschichtliche Standort des **Vatikanum II.** — Dienst an der Lehre ... (Franz Kardinal König zum 60. Geburtstag) = Wiener Beiträge zur Theologie X, Wien (1965), 337—369.

Hales, E. E. Y.: Pope **John** and his revolution: Pope John's aggiornamento in the church and in the modern world. — Garden City, NY: Doubleday 1965. XV, 222 p.; $ 4,95.

Moorman, John: „His name was John": Some reflections on the journal of a soul. — The Heythrop Journal VI, 1965, 399—411.

Bruls, Jean: Vatican II, quatrième session. — EglViv XVIII, 1966, 5—20.

VI. Christliche Philosophie

Maertens, G.: **Augustinus** over de mens. Een visie op de menselijke innerlijkheid tussen hellenisme en christendom. — Bruss: Palais des Academiën 1965. XIX, 238 blz. = Verhandelingen van de koninkl. Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Kl. der Letteren-Jg XXVII, 1965—nr LIV; bfr 370.

Holl, Adolf: Signum und Chiffer. Eine religionsphilosophische Konfrontation Augustins mit Karl Jaspers. — RevÉtAug XII, 1966, 157—182.

Le Liber de **causis**. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes par Adriaan Pattin. — TijdFilos XXVIII, 1966, 90—203.

Beierwaltes, Werner: Das Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Johannes **Scotus Eriugena**. ⟨Divina ignorantia summa ac vera est sapientia⟩. — PhJ LXXIII, 2, 1966, 264—284.

Sirovic, Franz: Der Begriff „Affectus" und die Willenslehre beim hl. **Bonaventura**. Eine analyt.-synth. Untersuchung. — (Mödling b. Wien: St. Gabriel) 1965. 120 S.; ös 90.

Moretti-Costanzi, Teodorico: Attualità di san Bonaventura. — Sophia XXXIII, 1965, 314—340.

Kremer, Klaus: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf **Thomas** von Aquin. — Leid: Brill 1966. XXVIII, 508 S. = Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie I.

Deninger, Johannes G.: Platonische Elemente in Thomas von Aquins' Opusculum De ente et essentia. — Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, Ffm 1965, 377—391.

Laporta, Jorge: La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin. — P: Vrin 1965. 166 p. = Études de philosophie médiévale LV; F 22,50.

Gevaert, J.: Contingent en noodzakelijk bestaan volgens Thomas van Aquino. — Brussel: Palais des Academiën 1965. 186 blz. = Verhandelingen van de koninkl. Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Kl. der Letteren-Jg XXVII, 1965—nr LVIII.

Jossua, Jean Pierre: L'axiome „bonum diffusivum sui" chez s. Thomas d'Aquin. — RScRel XL, 1966, 127—153.

Roensch, Frederick J.: Early thomistic school. — Dubuque, Iowa: The Priory Pr. 1964. XXII, 351 p.

Scheltens, Gonsalvus, OFM: Die thomistische Analogielehre und die Univozitätslehre des J. **Duns Scotus**. — FranzStud XLVII, 1965, 315—338.

Gonzáles Haba, Ma. J.: Valoración del tiempo y lo temporal en el Maestro **Eckhart**. — Ciudad de Dios CLXXVIII, 1965, 33—61.

Cronin, Timothy J., SJ: Objective being in Descartes and in **Suarez**. — R: Gregorian Univ. Pr. 1966. VII, 276 p. = AnalGreg CLIV = Ser. fac. phil.: sectio A, n. X; lire 3600.

Feiereis, Konrad: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. — Lpz: St. Benno-Verl. 1965. XIX, 253 S. = Erfurter theologische Studien XVIII; DM-Ost 18,—.

Bausola, Adriano: Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di **Schelling**. — (Mil:) Vita e Pensiero (1965). 225 p.; lire 2500.

Leeuwen, Hans van, SJ: De grond van ons bestaan. De goddelijke werkelijkheid volgens **Robinson** en **Tillich**. — Bijdr XXVI, 1965, 258—279; p. 279—280: Summary: The ground of our being.

Seiler, Julius: Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der **Gottesbeweise**. — Luz, Stu: Räber Verl. (1965). 328 S.

Guérard des Lauriers, Michel, OP: La preuve de Dieu et les cinq voies. — Div X, 1966, 3—229.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Stöhr, Johannes: Modellvorstellungen im Verständnis der **Dogmenentwicklung**. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, II = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 2, Mstr (1965), 595—630.

Rahner, Karl: Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik. — CathMstr XX, 1966, 1—18.

Bourassa, François, SJ: Sur le traité de la **Trinité**. — Greg XLVII, 1966, 254—285.

Schoonenberg, P. J. A. M., SJ: Gesprek over de **erfzonde**. — Ex auditu verbi. Theologische opstellen aangeboden aan G. C. Berkouwer, Kampen 1965, 258—271.

Guerra y Gómez, Manuel: Averiguaciones en torno a la naturaleza y transmisión del pecado original. — Burgense VI, 1965, 9—71.

Marieb, R. E.: The impeccability of the **angels** regarding their natural end. — The Thomist XXVIII, 1964, 409—474.

Federico Ruiz de s. Juan de la Cruz, OCD: El principio de conveniencia en cristologia. — EphCarm XVI, 1965, 41—70.

Philippe de la Trinité, OCD: Réflexions de théologie dogmatique. III: Filiation adoptive. — EphCarm XVI, 1965, 71—117.

Gutwenger, E(ngelbert), SJ: Das **Wissen** Christi. — Concilium II, 1966, 45—52.

Riedlinger, Helmut: Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Jesu Christi. — ThQu CXLVI, 1966, 40—61.

De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. G. Baraúna OFM. Dt. Ausg. besorgt von O. Semmelroth, SJ, J. G. Gerhartz, SJ u. H. Vorgrimler. Bd I. — Frb/B, Bas, Wien: Herder; Ffm: Knecht (1966). 629 S.; DM 49; [enth.:] S. 25—44: Rousseau, Olivier, OSB: Die Konstitution im Rahmen der Erneuerungsbewegungen in Theologie u. Seelsorge während der letzten Jahrzehnte; S. 45—70: Betti, Umberto, OFM: Die Entstehungsgeschichte der Konstitution; S. 71—105: Moeller, Charles: Die Entstehung der Konstitution, ideengeschichtlich betrachtet; S. 106—139: Kloppenburg, Boaventura, OFM: Abstimmungen u. letzte Änderungen der Konstitution; S. 140—154: Grillmeier, Alois: Geist, Grundeinstellung u. Eigenart der Konstitution „Licht der Völker"; S. 155—185: González Hernández, Olegario: Das neue Selbstverständnis der Kirche u. seine geschichtl. u. theol. Voraussetzungen; S. 186—194: Betti, Umberto, OFM: Der theol. Verbindlichkeitsgrad der Konstitution; S. 199—219: Rigaux, Béda, OFM: Das Mysterium der Kirche im Lichte der Schrift; S. 220—235: Cerfaux, Lucien: Die Bilder für die Kirche im Neuen Testament; S. 236—251: Strotmann, Théodore, OSB: Die Kirche als Mysterium; S. 252—275: Philipon, Michel, OP: Die Heiligste Dreifaltigkeit u. die Kirche; S. 276—288: Journet, Charles: Der gottmenschliche Charakter der Kirche, Quelle dauernder Spannung; S. 289—312: Smulders, Piet, SJ: Die Kirche als Sakrament des Heils; S. 313—345: Dupont, Jacques, OSB: Die Kirche u. die Armut; S. 346—362: Rahner, Karl, SJ: Die Sünde in der Kirche; S. 365—379: Semmelroth, Otto, SJ: Die Kirche, das neue Gottesvolk; S. 380—392: Smedt, Emile Joseph de: Das Priestertum der Gläubigen; S. 393—419: Leeuwen, Bertulf van, OFM: Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi; S. 420—452: Witte, Jan L., SJ: Die Kirche, „Sacramentum unitatis" für die ganze Welt; S. 453—473: Zoghby, Elias: Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche; S. 474—493: Martelet, Gustave, SJ: Die Kirche u. das Zeitliche. Auf dem Wege zu einer neuen Auffassung; S. 494—519: Schürmann, Heinz: Die geistlichen Gnadengaben; S. 520—546: Karrer, Otto: Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche; S. 547—573: Neunheuser, Burkhard, OSB: Gesamtkirche u. Einzelkirche; S. 574—584: Baum, Gregory, OSA: Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Israel u. der Kirche; S. 585—601: Butler, Basil Christopher, OSB: Nichtkatholische Christen u. ihr Verhältnis zur Kirche; S. 602—612: Thils, Gustave: „Die das Evangelium nicht empfangen haben"; S. 613—629: Le Guillou, Marie-Joseph, OP: Die missionarische Berufung der Kirche.

Congar, Y. M. J., OP: L'Église est sainte. Consideration de la sainteté dans l'Ecriture et dans l'histoire. — Ang XLII, 1965, 273—298.

Nicolau, Miguel, SJ: El episcopado en la constitución „Lumen gentium". — Salm XII, 1965, 451—507.

Saraiva Martins, Josephus, CMF: De dogmatico collegialitatis episcoporum fundamento secundum Constitutionem „Lumen Gentium". — Claretianum V, 1965, 5—70.

Semmelroth, Otto, SJ: Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche „unter Berücksichtigung der angeführten Erklärungen". — Scholast XL, 1965, 161—179.

Dejaifve, G.: Peut-on concilier le collège épiscopale et la primauté? — La collégialité épiscopale ... = Unam Sanctam LII, P 1965, 289—303; ib. p. 305—329: Dockx, S., OP: Essai sur l'exercise collégial du pouvoir par les membres du corps épiscopal.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Marrou, Henri Irénée en collaboration avec Anne Marie La Bonnardière: Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint **Augustin**. — RevEtAug XII, 1966, 111—136.

Wickert, Ulrich: Glaube und Denken bei **Tertullian** und **Origines**. — ZThK LXII, 1965, 153—177.

Chênevert, Jacques, SJ: L'Église et les parfaits chez **Origène**. — ScEccl XVIII, 1966, 253—282.

Simonetti, Manlio: Studi sull'**Arianesimo**. — R: Ed. Studium (1965). 200 p. = Verba seniorum N. S. V; lire 3500.

Peinador, Máximo, CMF: El designio divino en la historia de la salvación según **Ruperto** de **Deutz** a la luz de Gen. 3, 15 y Apoc. 12. — Claretianum V, 1965, 141—172.

Gross, Julius: Die Ur- und Erbsündenlehre der Schule von **Laon**. — ZKG LXXVI = F. 4, Bd XIV, 1965, 12—40.

Foreville, Raymonde: **Latran** I, II, III et Latran IV. — P: Ed. de l'Orante (1965). 445 p. = Histoire des conciles oecuméniques VI.

Heynck, Valens, OFM: Der richterliche Charakter des Bußsakramentes nach Johannes **Duns Scotus**. — FranzStud XLVII, 1965, 339—414.

Horst, Ulrich, OP: Papst, Bischöfe und Konzil nach **Antonin** von **Florenz**. — RechThAncMéd XXXII, 1965, 76—116.

Manns, Peter: Fides absoluta — Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre **Luthers** im großen Galater-Kommentar. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, I = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 1, Mstr (1965), 265—312.

Oberman, Heiko A.: „Iustitia Christi" and „Iustitia dei": Luther and the scholastic doctrine of justification. — HarvThR LIX, 1966, 1—26.

Mohr, Erich: Der Opfercharakter der Messe in der „Apologia" und im „Hyperaspismus" des **Ambrosius Pelargus** OP. — Speyer: Jaeger 1965. 100 S. = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte IX; DM 12,—.

Mooi, R. J.: Het kerk-en dogmahistorisch element in de werken van Johannes **Calvijn**. The church- and dogmahistorical aspect of the works of John Calvin. ⟨With summary in English⟩. — Wegeningen: Veenman & Zonen 1965. 406 blz.; hfl 19,50.

La Brosse, Olivier de: Le pape et le concile. La comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la réforme. — P: Ed. du Cerf 1965. 350 p. = Unam Sanctam LVIII; F 26,10.

Rode, François: Le miracle dans la controverse **moderniste**. — P: Beauchesne (1965). 287 p. = Théologie historique III; F 27,—.

Gerber, Uwe: Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart. — (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1966). 334 S.

3. Konfessionskunde und oekumenische Bewegung

Vries, Wilhelm de: **Orthodoxie** und **Katholizismus**. Gegensatz oder Ergänzung? — (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1965). 142 S. = Herder-Bücherei CCXXXII.

M[a]cAdoo, H. R.: The spirit of **Anglicanism**. A survey of Anglican theological method in the 17th century. — Lo: Black (1965). VII, 422 p. = Hale lectures.

Golterman, W. F.: Het eenheidsstreven der Anglicanen. — NedThT XX, 2, 1965, 110—128.

Streiker, Lowell: The modern **Jewish-Christian** dialogue. — Journal of ecumenical studies II, 1965, 179—188.

Judentum und christlicher Glaube. Zum Dialog zwischen Christen und Juden. Hrsg. v. Clemens Thoma. — (Wien, Klosterneuburg, Mchn:) Klosterneuburger Buch- u. Kunstverl. (1965). 230 S.; DM 12,80.

Bosc, J(ean): Was hat **Calvin** den Katholiken von heute zu sagen? — Concilium II, 1966, 241—244; ebd. S. 245—248: Ganoczy, A(lexandre): Calvin im Urteil der Katholiken von heute.

Appel, Nikolaus: Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem. — Pad: Bonifacius-Dr. (1965). 415 S. = Konfessionskundl. u. kontroverstheol. Studien IX.

Ruler, Arnold A. van: Reformatorische opmerkingen in de ontmoeting met Rome. — Hilv, Antw: Brand 1965. 239 blz. = Brand paperbacks XI.

Conzemius, Victor: Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog unter Katholiken. Gemeinsames Erbe, gemeinsame Aufgaben. — IntKirchlZ LV, 1965, 254—271.

Spanneut, Michel: Quelques aspects du thème de l'**unité** dans la pensée chrétienne autour du IIe siècle. — Oikumene. Studi paleocristiani pubbl. in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 193—221.

Lemerle, P.: L'orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiévale: Les origines du schisme des Églises. — Bulletin de l'Association Guillaume Budé ser. IV, 1965, 228—246.

Buttler, Paul-Gerhardt: Erwägungen zu einer ökumenischen Theologie nach **Neu-Delhi**. — EvTh XXVI, 1966, 190—212.

Dumont, C(hristophore)-J(ean), OP: La genèse du décret sur l'oecuménisme. — Istina X, 1964, 443—466.

Villain, M(aurice): Rund um das Dekret über den Ökumenismus. — Concilium II, 1966, 287—297.

Gossman, F. Joseph: Implementation of the Conciliar Decree on Ecumenism. — The Iurist XXVI, 1966, 41—68.

Horst, Ulrich, OP: Konzil und Ökumenismus. — NOrdn XX, 1966, 1—15.

Ziegler, Matthäus: Das römische Verständnis des Ökumenismus zwischen der Ankündigung und dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils. — KerDogm XI, 1965, 195—207.

Grant, Frederick C(lifton): Rome and reunion. — NY, Lo: Oxford Univ. Pr. 1965. IX, 196 p.; $ 5,—.

Beinert, Wolfgang: Katholizität als Grundlage ökumenischer Haltung. — UnSa XXI, 1966, 16—29.

Scripture and ecumenism. Protestant, catholic, orthodox and Jewish. Edited and introduction by Leonard J. Swidler. — Pittsb: Duquesne Univ.; Louv: Nauwelaerts 1965. VII, 197 p. = Duquesne studies. Theol. ser. III; $ 4,95.

VIII. Moraltheologie

Noonan, John T.: Authority on usury and on contraception. — Tijdschrift voor theologie VI, 1966, 26—50; p. 50: Samenvatting: De gezagsuitspreken over renteheffing en over contraceptie.

Noonan, John T.: Contraception. A history of its treatment by the catholic theologians and canonists. — Cambr, Mass: Harvard Univ. Pr. 1965. X, 561 p.; $ 7,95.

Cavanagh, John R.: The Popes, the pill, and the people. A documentary study. — Milw: Bruce (1965). VIII, 128 p.; $ 3,75.

Häring, Bernhard: Moralverkündigung nach dem Konzil. — Bergen-Enkheim, Ffm: Kaffke 1966. 131 S. = Theologische Brennpunkte III/IV.

Ringeling, Hermann: Ethik des Leibes. Auf dem Weg zu neuen Formen. — (Hbg:) Furche-Verl. (1965). 102 S. = Stundenbücher LIV.

Egenter, Richard: Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitätsprinzips. — MüThZ XVI, 1965, 167—178.

Tettamanzi, Dionigi: Matrimonio e virtù teologali. — Mil: Áncora (1965). 252 p. = Matrimonio e famiglia.

Leclercq, Jacques: Mariage naturel et mariage chrétien. — (Tourn:) Casterman 1965. 190 p.

Pas, P.: De zin van het huwelijk. Benadering van het huwelijk als natuurinstelling. — CollMechl L, 1965, 443—462; p. 462—466: Résumé: Le sens du mariage.

Häring, B(ernhard): Ehe und Familie in der Welt von heute. — Theologie der Gegenwart IX, 1966, 1—13.

Kraus, Johannes: Inkonsequenz der seitherigen kirchlichen Ehemoral? Kritischer Beitrag zur Diskussion um „Ehelige Hingabe und Zeugung". — FrbZPhTh XII, 1965, 96—119.

Scherer, Georg: Ehe im Horizont des Seins. Zu einem neuen Verständnis der Sexualität. — Ess: Driewer (1965). 242 S.; DM 10,80.

Doms, Herbert: Gatteneinheit und Nachkommenschaft. — Mz: Grünewald-Verl. (1965). IX, 145 S. = Walberberger Studien. Theol. Reihe II.

Peinador, Antonio, CMF: El problema sexual del matrimonio y otros problemas afines. — Madr: Coculsa 1965. XV, 205 p. = Sacerdocio y medicina IV; pes 100.

Wojtyła, Karol: Amour et responsabilité (Miłość i odpowiedzialność, franz.) Étude de morale sexuelle. Traduit de polonais par Térèse Sas, revu par Marie-Andrée Bouchaud-Kalinowska. Préface de Henri de Lubac. — P: Soc. d'Éd. Intern. 1965. 285 p.; F 18,—.

Chauchard, Paul: Amour et contraception pour une sexualité responsable. — (Tourn:) Mame (1965). 293 p.; F 10,70.

Marshall, John: Catholics, marriage and contraception. — Baltimore, Dublin: Helicon (1965). XV, 212 p.; $ 4,50.

IX. Christliche Sozialwissenschaften

Decretum de instrumentis communicationis socialis die 4 decembris 1963 promulgatum. — PerMorCanLit LIV, 1965, 141—148; ib. p. 149—166: Zalba, Marcellinus, SJ: Commentarium.

Jarlot, Georges, SJ: L'encyclique **„Pacem in terris"** et ses commentaires récents. — Greg XLVI, 1965, 840—852.

Lindner, Reinhold: Über die Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie. Eine Auseinandersetzung mit Helmut **Schelsky**. — ZevEth X, 1965, 65—80.

Bauer, Clemens: Gesammelte Aufsätze zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Dem Verfasser zum 65. Geburtstag am 16. Dezember 1964 von Freunden, Kollegen u. Schülern als Festgabe dargebracht. — Frb/B, Bas, Wien: Herder 1965. X, 527 S.; DM 65,—; S. 516—518: Veröffentlichungen von Clemens Bauer.

Knoll, August M.: Katholische Gesellschaftslehre zwischen Glaube und Wissenschaft. — Wien, Ffm, Zü: Europa Verl. (1966). 135 S. = Europäische Perspektiven; DM 10,50.

Walgrave, John H., OP: Person and society: A christian view. — Pittsb: Duquesne Univ. Pr. 1965. 182 p. = Duquesne studies. Theol. series; $ 4,25.

Wendland, Heinz-Dietrich: Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. — Köln: Bachem (1965). 219 S.; DM 16,80.

Dionne, Gilbert, SJ: La société dans le dynamisme humain. — ScEccl XVII, 1965, 429—450.

Mehl, Roger: Traité de sociologie du **protestantisme**. — Neuch: Delachaux et Niestlé (1965). 287 p. = Bibliothèque théologique; sfr 24,—.

O'Riordan, Sean, CSSR: Social psychology, authority and obedience. — Studia moralia III, 1965, 206—225.

Moderne deutsche Sozialgeschichte. Hrsg. von Hans-Ulrich Wehler. — Köln, B: Kiepenheuer und Witsch (1966). 585 S. = Neue wissenschaftliche Bibliothek X; brosch. DM 19,80.

Hamel, Édouard, SJ: Assecuratio socialis contra cessationem a labore. — PerMorCanLit LIV, 1965, 3—21.

Der Mensch als soziales und personales Wesen. Bd II: **Schule** und **Beruf** als Sozialisationsfaktoren. Hrsg. v. Theodor Scharmann in Gemeinschaft mit ... — Stu: Enke 1966. XI, 266 S.; DM 39,—.

Rückriem, Georg M.: Die Situation der **Volksschule** auf dem Lande. Soziologische Studien und pädagogische Überlegungen. — Mchn: Kösel-Verl. (1965). 350 S. = Schriften des deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik; DM 14,50.

Was ist **Sozialismus** heute? Mit Beiträgen von Jean-Yves Calvez [u. a.]. — Köln: Bachem (1966). 135 S.; DM 8,80; [enth.:] S. 11—37: Calvez, Jean-Yves: Was ist heute Sozialismus? S. 38—56: Gundlach, Gustav: Katholizismus u. Sozialismus; S. 57—89: Klüber, Franz: Das Godesberger Programm und die katholische Gesellschaftslehre; S. 90—99: Nell-Breuning, Oswald von: Der Katholik und die SPD; S. 100—114: Reding, Marcel: Vorfragen einer Betrachtung des Verhältnisses von Sozialismus und katholischer Kirche; S. 115—134: Sorge, Bartolomeo: Die Enzyklika Mater et Magistra und der Sozialismus der Gegenwart.

Becker, Walter: Die Frage nach den sittlichen Normen in der **Jugendhilfe**. — ZevEth X, 1966, 22—33.

Hirschbrich, Ernst: Eigentumsbildung und Eigentumsstreuung. — Dienst an der Lehre... (Franz Kardinal König zum 60. Geburtstag) = Wiener Beiträge zur Theologie X, Wien (1965), 391—405.

Nell-Breuning, Oswald von: Worum geht es bei der **Mitbestimmung?** — StdZ, Bd CLXXVII = Jg XCI, 1966, 266—275.

Wulf, Hans, SJ: Der **Staat** und die öffentliche Ordnung. — StdZ, Bd CLXXVII = Jg XCI, 1966, 92—103.

X. Kirchenrecht

(einschl. kirchl. Verwaltung u. Statistik)

Fabbrini, Fabrizio: La manumissio in ecclesia. — Mil: Giuffré 1965. XI, 264 p. = Università di Roma. Pubbl. dell' Istituto di diritto Romano e dei diritti dell' Oriente mediterraneo; lire 2200.

Gaudemet, Jean: Le droit romain dans la pratique et chez les docteurs aux **XI**e et **XII**e siècles. — Cahiers de Civilisation médiévale VIII, 1965, 367—380.

Constable, Giles: The treatise **„Hortatur nos"** and accompanying canonical texts on the performance of pastoral works by monks. — Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung, Frb/B, Mchn (1965), 567—577.

Neumeyer, K.: Das kanonische Recht und die Lehren der Kanonisten in ihrem Einfluß auf die Entwicklung des internationalen Privatrechts, 1250—1357. — Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis XXXIII, 1965, 177—197.

Hoberg, Hermann: Die ältesten Informativprozesse über die Qualifikation neuernannter **Rotarichter** ⟨**1492—1547**⟩. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, I = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 1, Mstr (1965), 129—141.

Hurstfield, Joel: Church and state, 1558—1612: The task of the Cecils. — Studies in church history II, (Lo 1965), 119—140.

Lefebvre, Ch.: Chronique des Actes du Saint-Siège 1961—1962. — Année canonique IX, 1965, 215—276.

Bertrams, Wilhelmus, SJ: De gradibus „Communionis" in doctrina Concilii Vaticani II. — Greg XLVII, 1966, 286—305.

Ranaudo, Arcangelo: Posizione giuridica degli enti ecclesiastici nel Diritto concordatario. Rapporti fra le norme canoniche e le norme concordatarie che li reguardano. — MonEccl XC, 1965, 41—120.

Schilling, Werner: **Gotteslästerung** strafbar? Religionswissenschaftliche, theologische u. juristische Studie zum Begriff der Gotteslästerung und zur Würdigung von Religionsschutznormen im Strafgesetz. — Mchn: Claudius Verl. (1966). 181 S.; DM 19,80.

Mörsdorf, Klaus: Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbes. der **Episkopat.** — AkKR CXXXIV, 1965, 88—97.

Onclin, W(illy): Die Kollegialität der Bischöfe und ihre Struktur. — Concilium I, 1965, 664—669.

Epagneul, Michel-Dominique: Réflexions d'un jeune institut religieux devant le droit canonique. — Année canonique IX, 1965, 141—160.

Boni, Andreas, OFM: De religiosorum conditione iuridica in Constitutione dogmatica „De Ecclesia" Concilii Oecumenici Vaticani II. — Anton XL, 1965, 244—258.

Carlantonio da Martellago, OFMCap: La posizione del Terz'Ordine secolare francescano nel diritto della chiesa. — CollFranc XXXV, 1965, 337—382.

Tobin, William J., JCD: The **Bonum fidei** in recent rotal jurisprudence. — The Jurist XXV, 1965, 407—428.

Mahfoud, P.: Les **mariages mixtes**. Étude historico-canonique. — Apollinaris XXXVIII, 1965, 84—95.

Nitzschke, K.: „Matrimonii sacramentum". Die neue Mischehenbestimmung der römischen Kirche. — MatDKfInst XVII, 1966, 26—31; ebd. S. 31—39: Bibliographie zur Mischehenfrage (zus.gestellt von Michael Schulze).

May, Georg: Katholische Kindererziehung in der Mischehe. Ein kirchenrechtliches Kompendium für die seelsorgliche Praxis. — Tr: Paulinus-Verl. 1965. X, 156 S.; DM 17,80.

Zürcher, Wolfgang: Die Teilnahme von Katholiken an akatholischen christlichen Kulthandlungen. — Basel: Helbig u. Lichtenhahn 1965. XIV, 105 S. = Basler Studien zur Rechtswissenschaft LXXIII; DM 18,—.

XI. Pastoraltheologie u. Katechetik

Les prêtres dans la pensée de **Vatican II.** Textes conciliaires, introductions, commentaires. (Commission épiscopale du clergé et des séminaires.) — Vocation n⁰ CCXXXIII, 1966, 10—256.

Wulf, Friedrich, SJ: Stellung und Aufgabe des Priesters in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. — GL XXXIX, 1966, 45—61.

Delabroye, M. u. R. Izard: Grundzüge einer Theologie des Priesterberufes. — OrhPBl LXVII, 1966, 97—104. 129—140.

Valentini, Eugenio, SDB: Il sacerdote di domani. — Seminarium, A. XVIII = N. S. VI, 1966, 140—164.

Mietto, Paolo, CSJ: La castità negli alunni dei seminari minori e delle scuole apostoliche. — Studia moralia III, 1965, 397—437.

Müller, Alois: Pfarrer, Laie, Gemeinde. — Diakonia I, 1966, 12—28.

Klostermann, Ferdinand: Prinzip **Gemeinde**. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens. — Wien: Herder (1965). 122 S. = Wiener Beiträge zur Theologie XI; DM 11,—.

Dillenschneider, Clément, CSSR: La paroisse et son curé dans le mystère de l'Église. Essai de synthèse théologique. — P: Ed. Alsatia (1965). 197 p.; F 12,—.

Ghyselen, J.: Pastoraaltheologie van de parochie. — CollBrugGand XI, 1965, 145—172. 289—339.

Massaut, J.: La paroisse. Réflexions et expériences d'un curé. — (Brug:) Biblica 1965. 244 p. = Paroisse et liturgie LXVII; bfr 150.

Popot, Jean — Denise Aimé-Azam: La paroisse. Dieu à tissé la toile. Préface de Jean Michel. — P: Perrin (1965). 395 p.

Blieweis, Theodor: Der **Hausbesuch** des Priesters. Notwendigkeit, Formen und Praxis. — Wien, Frb/B, Bas: Herder (1965). 149 S.; DM 9,80.

Mann, Josef: John Henry **Newman** als Kerygmatiker. Der Beitrag seiner anglikanischen Zeit zur Glaubensverkündigung und Unterweisung. — Lpz: St. Benno-Verl. 1965. XVI, 200 S. = Erfurter theologische Studien XIX; DM-Ost 13,—.

Caster, Marcel van, SJ: La catéchèse selon l'esprit de Vatican II. — LumVit XXI, 1966, 11—28.

Exeler, Adolf: Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung. — Frb/B, Bas, Wien: Herder (1966). VIII, 297 S. = Untersuchungen zur Theologie und Seelsorge XXI; DM 34,—.

Köhler, Hans: Theologie der Erziehung. — Mchn, Sa: Pustet (1965). 246 S.; DM 19,80.

Dreher, Bruno: Induktive Katechese. — KatBl XCI, 1966, 241—253.

Germain, Elisabeth, PAC: La catéchèse catholique devant le pluralisme religieux. — Cat VI, 1966, 61—87.

Katechetische Pastoral (Directoire de pastorale catéchétique à l'usage des diocèses de France, dt.) (Übers. u. bearb. v. August Berz.) — Wü: Echter-Verl. (1965). 106 S. = Klärung und Wegweisung V; DM 6,80.

Hoefer, Albert: Biblische Katechese. Modell einer Neuordnung des Religionsunterrichtes bei Zehn- bis Vierzehnjährigen. — Sa: Müller (1966). 269 S.; DM 17,50.

Bissonnier, Henri: Die katechetische Unterweisung zurückgebliebener Kinder (Pédagogie catéchétique des enfants-arriérés, dt.) — Mchn: Kösel-Verl. (1966). 190 S.; DM 14,50.

Katechese und Liturgie. — Graz, Wien, Köln: Styria (1965). 112 S. = Botschaft und Lehre; [enth.:] S. 13—47: Elchinger, Léon Arthur: Die Liturgie als Vollendung der Katechese; S. 49—80: Harnoncourt, Philipp: Der Verkündigungscharakter der Liturgie unter bes. Berücks. der katechetischen Funktion des Kirchenjahres und der Sakramente; S. 81—112: Schreibmayr, Franz: Die Hinführung der Kinder zur Feier der Eucharistie.

XII. Liturgik

Clerici, Luigi: Einsammlung der Zerstreuten. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zur Vor- und Nachgeschichte der Fürbitte für die Kirche in **Didache** 9, 4 und 10, 5. — Mstr: Aschendorff 1966. VIII, 152 S. = Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen XLIV; DM 25,—.

Alberich, Emilio: El misterio salvífico de la encarnación en el primer formulario navideño del sacramentario **leoniano**. — RevEspTeol XXV, 1965, 277—317.

Frank, Hieronymus, OSB: Die Paschavigil als Ende der Quadragesima und ihr Festinhalt bei **Augustinus**. — ALW IX, 1, 1965, 1—27.

Nußbaum, Otto: Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische u. liturgiegeschichtl. Untersuchung. Teil I: Text. Teil II: Abhandlungen u. Tafeln. — Bonn: Hanstein 1965. 478 S., 218 S. u. 38 Taf. = Theophaneia XVIII 1/2; DM 114,—.

Gamber, Klaus: Sacramentarium Gregorianum I. Das Stationsmeßbuch des Papstes **Gregor**. Versuch einer Rekonstruktion nach hauptsächl. bayer. Handschriften. — Rgb: Pustet (1966). 160 S. = Textus partistici et liturgici IV.

Vogel, Cyrille: La réforme liturgique sous **Charlemagne**. — Karl der Große. Bd II: Das geistige Leben, Düs 1965, 217—232.

Lemarié, Joseph: Le bréviaire de **Ripoll** Paris, B. N. lat. 742. Étude sur sa composition et ses textes inédits. — (Montserrat:) Abadia de Montserrat 1965. XIII, 232 p., 10 pl. = Scripta et documenta XIV.

Lowe, E. A.: Two other unkown latin liturgical fragments on Mount **Sinai**. — Scriptorium XIX, 1965, 3—29.

Roy, Bruno: Les sources de l'office de saint **Vincent Ferrier**. — ScEccl XVIII, 1966, 283—304.

Reifenberg, Hermann: Die deutsche „Vermahnung" beim Bußsakrament in den Alt-**Mainzer** Ritualien. — TrThZ LXXIII, 1964, 363—372; ~ Der Werdegang der volkssprachlichen Eucharistie-„Vermahnung" in der Mainzer Diözesanliturgie. — ALW IX, 1, 1965, 86—101.

Bergsma, Johannes H.: Die Reform der Meßliturgie durch Johannes **Bugenhagen** ⟨1485—1558⟩. — Kev: Butzon & Bercker; Hild: Bernward Verl. (1966). XXVI, 235 S.; DM 28,—.

Dykmans, Marc, SJ: **Mabillon** et les interpolations de son Ordo Romanus XIV. — Greg XLVII, 1966, 316—342.

Über die Liturgie. Eingeleitet von Hermann Volk. Konstitution, Motu proprio, Instructio — Beschlüsse, Erklärungen und Richtlinien der deutschen Bischöfe. — Tr: Paulinus-Verl. 1965. 276 S. = Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils III; DM 13,80.

Tschudy, Raimund: Geist der Liturgiereform. — An XX, 1965, 296—301; ebd. S. 302—308: Severus, Emmanuel von: Die Liturgie als Quelle u. Mitte des geistlichen Lebens; S. 308—314: Mayer, Joseph Ernst: Meßfeier und Seelsorge; S. 315—326: Reinle, Hermann: Pfarrgottesdienst, Gruppengottesdienst, Kindergottesdienst; S. 327—332: Fischer, Balthasar: Das Wort Gottes in der Liturgie. Was man tun u. was man nicht tun soll; S. 333—338: Senger, Basilius: Das Fürbittengebet im liturgischen Gottesdienst; S. 339—358: Amon, Karl: Der eucharistische Kelch für alle; S. 359—367: Willam, Franz-Michel: Volkssprachliches zur Liturgiekonstitution; S. 368—375: Hucke, Helmut: Erneuerte Liturgie und Kirchenmusik; S. 375—382: Bogler, Theodor: Liturgie u. Kirchenbau. Gedanken zu einer Reform der Kirchweihriten; ebd. S. 382—387: Flüeler, Augustina: Das liturgische Gewand.

D'Haese, P., OP: Christus' handelen en menselijke expressie in de liturgie. — Tijdschrift voor theologie V, 1965, 393—410; p. 410: Summary: Christ's action and human expression in the liturgy.

Jankaushas, John J.: Our tongues were loosed. Parish experiences in the liturgical renewal. — Westm, Mar.: Newman Pr. 1965. XVII, 144 p.

Emminghaus, Johannes H.: Grundgestalt und Strukturen der Messe: Überlegungen anläßlich der Liturgiereform. — ThpQ CXIV, 1966, 14—26.

Célébrations et activités paroissiales d'initiation des enfants à la messe par l'équipe de la Roseraie. — ParLit XLVIII, 1966, 170—196.

Perikopenordnung für die Meßfeier an Wochentagen. Im Auftrag der deutschen u. schweizerischen Bischöfe hrsg. v. d. Liturgischen Instituten in Trier u. Freiburg/Schweiz. — Trier: Paulinus-Verl. 1966. 72 S.; DM 3,60.

Bastiaensen, Anton, CM: Interprétation de quelques oraisons du Missel romain. — EphLit LXXIX, 1965, 169—181; LXXX, 1966, 5—20.

XIII. Religiöses Leben und Brauchtum

Heitz, Jean-Jacques: Une question ouverte: la mystique de saint **Augustin**. — RevHistPhilRel XLV, 1965, 315—334.

Devos, Paul: **Abgar**, hagiographe perse méconnu ⟨début du Ve siècle⟩. — AnalBoll LXXXIII, 1965, 303—328.

Stracke, A., SJ: Over de antiquissima vita **Trudonis**. — OGE XXXIX, 1965, 272—298.

Fort i Cogul, Eufemià: L'eremitisme a la **Catalunya** nova. — Stud-Monast VII, 1965, 63—126.

Dauphin, Hubert: L'érémitisme en **Angleterre** aux XIe et XIIe siècles. — L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII . . ., Mil (1965), 271—303.

(Seuse, Heinrich): Das Leben des seligen Heinrich **Suso**. (Das buch, das do der Seusse heisset, neuhochdt.) Übers. v. Georg Hofmann u. eingel. v. Walter Nigg. — Düs: Patmos-Verl. (1966). 232 S. = Heilige der ungeteilten Christenheit; DM 14,80.

Filthaut, Ephrem, OP: Zur Biographie des Dominikaners Heinrich Seuse. — OrhPBl LXVII, 1965, 11—19; ebd. S. 19—30: Pleuser, Christine: Seuses Vita — Weg seiner Seele zu Gott.

Castillo, José M., SJ: La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco **Suárez**. — ArchTeolGran XXVIII, 1965, 69—178.

Gottschalk, Joseph: St. **Hedwig** im Martyrologium ⟨1584⟩ und Breviarium ⟨1680⟩. Ein Beitrag zur Hagiographie des 16. u. 17. Jahrhunderts. — Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965, II = RefGStT, Suppl. Bd I, T. 2, Mstr (1965), 177—208.

Herbipolen. Beatificationis seu declarationis martyrii servi dei Liborii **Wagner**, sacerdotis et parochii de Altenmünster in odium fidei, uti fertur, die 9. decembris 1631 interempti positio super introductionem causae et super martyrio ex officio concinnata. — (CdV:) Typ. Polygl. Vat. 1965. XLI, 210 p., 12 tav. 4° = Sacra rituum congregatio, sectio historica CXXXII.

García Llamera, F.: Introducción doctrinal a San **Juan** de la **Cruz**. — TeolEsp IX, 1965, 53—96.

Serouet, Pierre: Lettres spirituelles de **Madeleine** de **Saint-Joseph**. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1965). 435 p. = Présence du Carmel. Textes et documents; F 32,10.

Certeau, Michel de, SJ: Henri **Bremond** et la „Métaphysique des Saints". Une interprétation de l'expérience religieuse moderne. — RechScRel LIV, 1966, 23—60.

Sudbrack, Josef, SJ: Vom Geheimnis christlicher Spiritualität. — GL XXXIX, 1966, 24—44.

Bernard, Charles-André, SJ: La conscience spirituelle. — RAscMyst XLI, 1965, 441—466.

La mystique et les mystiques par A. Ravier, SJ [e. a.]. Sous la direction de A. Ravier, SJ. Préface de Henri de Lubac, SJ. — (Brug:) Desclée [&] de Brouwer (1965). 1122 p.; bfr 500,—; [cont.:] p. 41—156: Ravier, A., SJ: Vie humaine et vie divine dans la mystique chrétienne; p. 157—256: Hruby, K.: Éléments de spiritualité juive; p. 257—407: Jaeger, Hasso: La mystique protestante et anglicane; p. 409—461: Hausherr, Irénée, SJ: La spiritualité des premières générations chrétiennes; p. 463—517: Tyszkiewicz, S., SJ: La spiritualité orthodoxe russe; p. 519—569: Goetz, Jos., SJ: Spiritualité chez les primitifs; p. 571—648: Arnaldez, Roger: La mystique musulmane; p. 649—667: Kaltenmark, Max: La mystique Taoïste; p. 669—729: Bareau, A.: La mystique bouddhiste; p. 731—824: Lacombe, Olivier: La Brahmanisme; p. 825—1020: Cuttat, Jacques-Albert: Expérience chrétienne est-elle capable d'assumer la spiritualité orientale; p. 1021—1095: Tableau synoptique.

Rahner, Karl, SJ: Über die Einheit von Nächstenliebe und Gottesliebe. — GL XXXVIII, 1965, 168—185.

Speyr, Adrienne von: **Gebets**erfahrung. — Eins: Johannes-Verl. (1965). 107 S.; DM 6,50.

Bourgin, Claude, OP: Les chemins de la prière. — LumVie, T. XIV—N° LXXV, 1965, 3—38; p. 39—84: Tillard, J. M. R., OP: La prière des chrétiens; p. 85—112: Leloir, Louis, OSB: Liturgie et prière personnelle; p. 113—122: Leloir, Louis, OSB: Orientations nouvelles de la prière chorale; p. 123—138: Jolif, Jean-Yves, OP: La prière aujourd'hui; p. 139—144: Gerest, Régis-Claude, OP: Livres récents sur la prière; p. 145—148: Laxague, Henri et François Sanson: Prières.

XIV. Christliche Archäologie und Kunst

Bartoli, Luciano: Manuale di arte sacra. — (To:) Marietti (1965). 618 p., 35 tav.; lire 3000.

Goetz, Oswald: Der **Feigenbaum** in der religiösen Kunst des Abendlandes. — B: Mann 1965. 186 S., 30 Bl. Abb. 4°; DM 40,—.

Nye, Thelma M.: An introduction to **Parish** church architectures a. d. **600—1965**. — (Lo:) Batsford (1965). 112 p.; sh 12/6d.

Huber, Paul: **Athos**. Wundertätige Ikonen. Einf.: Peter Sutermeister. — Bern u. Stu: Hallwag 1966. 24 Bl. Abb mit Text = Orbis pictus XLV.

Steenbock, Frauke: Der Kirchliche Prachteinband im frühen Mittelalter. Von d. Anfängen bis zum Beginn d. Gotik. — (B:) Deutscher Verl. f. Kunstwissenschaft (1965). 237 S., 88 Bl. mit 176 Abb. 4°; DM 98,—.

Irische **Buchmalerei** im frühen Mittelalter. Einf. Text von James Johnson Sweeney. (Aus d. Engl. von Adalbert Schug.) — Mchn: Piper 1965. 24 S., 28 Bl. Abb. = Unesco-Taschenbücher der Kunst XIII; DM 3,60.

Rau, Heino: Mittelalterliche **Toskana**. [Mit 48 Bildtaf.] — Stu: Günther 1965. 15 S. mit 1 Kt., 48 S. Abb. 4° = Die Sammlung Parthenon; DM 14,80.

Steinen, Wolfram von den: Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter. I: Textband. II: Bildband. — Bern u. Mchn: Francke 1965. 339 S.; 407 Abb. auf 298 Taf., 3 Falttaf., 8 Farbtaf., 4°; zus. DM 120,—.

Hülsmann, Paul: Die Kapelle in **Drüggelte**. Beitrag zum Versuch einer Deutung. — WestfZ CXV, 1965, 395—421; 12 Taf.

Ostarhild, F.: St. **Nikolai** zu **Leipzig**. Geschichte des Gotteshauses und der Gemeinde 1160—1960. — B: Ev. Verlagsanstalt 1964. 116 S.

Taylor, H. M. - Joan Taylor: Anglo-Saxon architecture. Vol. I—II. — Lo, Cambr: Univ. Pr. 1965. XXVIII, 734 p., 362 ill., 280 photogr. 4°.

Haaby, Charles: Die romanische Vorhalle der Kirche von **Lautenbach**. — ArchÉAls XXX, 1964, 1—52.

Sommer, Johannes: Das Deckenbild der Michaeliskirche in **Hildesheim**. — Hild: Gerstenberg 1966. 195 S. mit 219 Abb., 87 S. Abb., 1 Beil. 4°.

Fiedler, Hans: Der Meister im **Bamberger** Dom. Magister de vivis lapidibus. Urgestalt dt. Bildhauertums. — Kempten i. Allg.: Pröpster 1965. 359 S., 56 S. Abb. mit Text 4°; DM 29,50.

Mittelalterliche Malereien in **norwegischen** Stabkirchen. Einf. Text von Martin Blindheim. (Aus d. Norweg. von Hans Th. Asbeck.) — Mchn: Piper (1965). 24 S., 28 Bl. Abb. = UNESCO-Taschenbücher der Kunst XV; DM 3,60.

Witzleben, Elisabeth von: Farbwunder deutscher Glasmalerei aus dem Mittelalter. — Augsb: Verl. multidruck 1965. 263 S. mit Abb., S. 102—263 Abb., 2 Titelbilder 4°; DM 98,—.

Hohl, Reinhold [D.]: Die **Sixtina**. Fresken der Sixtinischen Kapelle in Rom. — Bern u. Stu: Hallwag (1965). 16 S., 33 Bl. Abb. mit Text = Orbis pictus XLIII/XLIV; DM 8,80.

Das Hausbuch der Mendelschen Zwölfbrüderstiftung zu Nürnberg. Deutsche Handwerkerbilder d. 15. u. 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Wilhelm Treue, Karlheinz Goldmann [u. a.]. Textbd (Mit 45 Abb., davon 2 in Farben u. 28 faks. Seiten aus d. Hausordnung d. Stiftung, sowie e. Stammbaum.) Bildbd (Mit 335 Abb., davon 64 farb. u. 180 einfarb. in Originalgröße, 91 in einfarb. verkleinerter Wiedergabe, sowie 6 Holzschnitt-Ill.) — Mchn: Bruckmann 1966. 156 S.; 275 S.; DM 180,—.

White, J. F.: Current trends in American church building. — Studia Liturgica IV, 1965, 94—113.

Diesem Heft liegt der Prospekt „Frühes Mönchtum im Frankenreich (Verlag R. Oldenbourg, München) bei. Wir bitten um Ihre Aufmerksamkeit.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Matthäus Bernards, Köln, Gilbachstr. 13; Doz. Dr. Albert Brandenburg, Paderborn, Leostr. 19 a; Prof. Dr. Gerda Freiin v. Bredow, Münster, Cheruskerring 41; Pfarrer H. Dietrich, Schönberg b. Lauf/Pegn., Evang.-Luth. Pfarramt; Dr. Franz Leander Drewniak OSB, Bad Wimpfen, Abtei; Prof. Dr. Dr. Johannes H. Emminghaus, Mülheim-Speldorf, Falkenweg 6; Prof. Dr. Adolf Exeler, Freiburg i. Br., Schoferstr. 1; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, Freising, Domberg 27; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Münster, Kirchherrngasse 13; Dr. Hilda Graef, Oxford (England), 74, St. John's Road; Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Auf der Jüngt 1–3; Dr. Johannes Gründel, Freising, Domberg 36; Prof. Dr. Kassius Hallinger OSB, Rom, Via P. Lavernale 19; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Bochum-Weitmar, Roomersheide 38; Dr. Karl Kertelge, Münster, Frauenstr. 3; Doz. Dr. Oswald Loretz, Münster, Domplatz 8; Prof. Dr. Jacques-E. Ménard, Straßburg, 10, rue Masseret; Prof. Dr. Richard J. Mohr, Nijmegen (Niederlande), Ur. Frankenstraat 12; Doz. Dr. Rudolf Reinhardt, Dußlingen b. Tübingen, Hechinger Str. 32; Anselm Roth OSB, Gerleve b. Coesfeld, Abtei St. Josef; Dr. Hermann Scherl, Münster, Ostmarkstr. 9; Prof. Dr. Dr. Heinz Robert Schlette, Ittenbach über Königswinter, Kantering 3; Dr. Clemens Schmeing OSB, Gerleve b. Coesfeld, Abtei St. Josef; Prof. Dr. Rudolf Schmid, Luzern (Schweiz), Kapuzinerweg 10; Prof. Dr. Josef Schreiner, Münster, Piusallee 163; Dr. Heinz Schütte, Oedekoven (Kr. Bonn), Tempelstr. 2; Franz Sobotta SJ, Münster, Sentmaringerweg 55–57; Dr. A. Winter, Telgte, St.-Rochus-Hospital.

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.